

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 1/2011

ISSN 0949-880X

16. Jahrgang

Aufsätze:

G. Nogrady:	Die Taufe und der Teufel	3
T. G. A. Hardt:	Erasmus Sarcerius über die Stufen des Amtes und die Ordination	34
G. Kelter:	Christliche Mission in einer postmodernen Gesellschaft	41

Dokumentation:

M. Väisänen:	Erklärung an das Domkapitel	52
A. Simojoki:	Das Notrecht der Kirche	56



ZFA 9317

20

Inhalt

<u>Aufsätze:</u>		
G. Nogrady:	Die Taufe und der Teufel	3
T. G. A. Hardt:	Erasmus Sarcerius über die Stufen des Amts und die Ordination	34
G. Kelter:	Christliche Mission in einer postmodernen Gesellschaft	41
<u>Dokumentation:</u>		
M. Väisänen:	Erklärung an das Domkapitel	52
A. Simojoki:	Das Notrecht der Kirche	56
<u>Rezensionen:</u>		
A. Wenz;	O. Bayer, Creator est Creatura	60
G. Kelter:	M. Heymel, C. Möller, Sternstunden der Predigt	65

ZA 93/17

Zum Titelbild

Unser Titelbild führt uns heute nach Finnland in den Umkreis unserer Dokumentation in diesem Heft (S.52-59). Das Photo wurde aufgenommen nach der ersten Ordination, die Bischof Matti Väisänen (mitte), von dem wir auf S. 52ff ein offizielles Schreiben abgedruckt haben, am 2. Oktober 2010 in einer Kirche in Helsinki vorgenommen hat. Die neu ordinierten vier Pastoren neben dem Bischof (von links nach rechts) sind: Eero Pihlava, Jani-Matti Ylilehto, Markus Nieminen und Sami Liukkonen.

Weitere Bilder, Texte und ein Kurzvideo können, von Pastor Tapani Simojoki ins Englische übersetzt, im Internet eingesehen werden:

HYPERLINK <http://scandhouse.org/finland/ord10/ord10/html>

J.J.

Gaston Nogrady:

Die Taufe und der Teufel

1. Hinführung

Am 11. Juli 2008 zeigte die FAZ auf ihrer Titelseite das Foto einer in den Fels gehauenen Nische im atomaren Endlager Schacht Konrad mit der heiligen Barbara, der Schutzheiligen der Bergleute. Das Foto hatte die Überschrift „Verteufelt unterteuft“. Unter dem Foto stand:

„„Unterteuft“ nannte Thomas Mann die Tiefenschichten deutscher Geschichte und Politik (im ‚Doktor Faustus‘), ein Wort aus dem Bergbau, wo Schächte nicht einfach gebohrt, sondern ‚abgeteuft‘ werden. Das Wort hat aber auch etwas von Taufe und Teufel in sich, weshalb es zu weitreichenden Betrachtungen über die unterschwellige Religion mancher Politik taugen könnte (zum Beispiel in der Atompolitik).“¹

Ich stelle diese Notiz an den Anfang, weil dort nicht nur assoziativ die beiden Begriffe ‚Taufe‘ und ‚Teufel‘ erwähnt werden, sondern auch der Roman von Thomas Mann „Doktor Faustus“. Thomas Mann erzählt darin das Leben des Komponisten Adrian Leverkühn, der seine genialen musikalischen Eingebungen aufgrund eines faustischen Paktes mit dem Teufel erhält. Thomas Mann schreibt den Roman aus der rückschauenden Perspektive eines Freundes des Komponisten, der seine Erinnerungen zwischen 1943 und 1945 zu Papier bringt. Dabei werden immer wieder Parallelen zwischen dem Leben des Komponisten und der 1933 beginnenden geschichtlichen Katastrophe Deutschlands gezogen.²

So sind es Ereignisse und Anstöße von ‚außen‘, welche die Theologie seit dem 20. Jahrhundert nötigen, sich wieder mit so unerfreulichen Themen wie dem ‚Teufel‘ zu befassen: zwei Weltkriege, braune und rote Diktaturen, Holocaust und Gulag. Dazu kommt seit dem Fall des ‚Eisernen Vorhangs‘ die Glo-

1 Frankfurter Allgemeine, Nr. 160/28 D2, S.1. (Es ist mir klar, daß die Worte „Taufe“ und „Teufel“ nicht etymologisch verwandt sind, sondern lediglich eine bemerkenswerte klanglich-assoziative Nähe haben).

2 Thomas Mann läßt Adrian Leverkühn und seinen Freund in der fiktiven deutschen Kleinstadt Kaisersaschern aufwachsen. Er schreibt über diese Stadt: „Aber in der Luft war etwas hängengeblieben von der Verfassung des Menschengemütes in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, Hysterie des ausgehenden Mittelalters, etwas von latenter seelischer Epidemie: Sonderbar zu sagen von einer verständignüchternen modernen Stadt ... – möge es gewagt klingen, aber man konnte sich denken, daß plötzlich eine Kinderzug-Bewegung, ein Sankt-Veitstanz, das visionär-kommunistische Predigen irgendeines ‚Hänselein‘ mit Scheiterhaufen der Weltlichkeit, Kreuzwunder-Erscheinungen und mystischem Herumziehen des Volkes hier ausbräche.“ Und so heißt es wenig später über die Gegenwart: „Diese Zeit ... neigt selbst in jene Epoche zurück und wiederholt mit Enthusiasmus symbolische Handlungen, die etwas Finsteres und dem Geiste der Neuzeit ins Gesicht Schlagendes an sich haben, wie Bücherverbrennungen ...“. Thomas Mann nennt diesen Zustand „altertümlich-neurotische Unterteuftheit und seelische Geheim-Disposition einer Stadt“. (Alle Zitate S.49). Damit spielt er m.E. auf Tiefenschichten im Menschen oder auch in einer ganzen Gesellschaft an, die auch unter einer nezeitlich-aufgeklärten Oberfläche latent vorhanden sind.

balisierung, die uns Kulturen nahe bringt, in denen Teufel, Dämonen und böse Geister ganz selbstverständlich beim Namen genannt werden. Esoterik und Satanismus nehmen sich des Themas auch in unserer Gesellschaft auf ihre je spezielle Weise an. In einer Grauzone von Unterhaltungsindustrie und Ideologie wird mit dem Teufel in Kinofilmen, Black-Metal Musik u.a. viel Geld verdient.

Doch der entscheidende ‚Anstoß von außen‘, der mich zur Beschäftigung mit diesem Thema geführt hat, ist die Seelsorge. Menschen kommen zu mir und suchen Hilfe: Ein Jugendlicher träumt jede Nacht vom Teufel. Die Angst raubt ihm den Schlaf. Eine alte Frau hält sich für ‚verdammte‘ und will nicht mehr leben. Eine junge Familie bittet mich, in ihr Haus zu kommen, in dem es angeblich ‚spukt‘, weil sich die Unglücksfälle dort in letzter Zeit häufen. Ein Mann bittet mich darum, einen Exorzismus an ihm durchzuführen – es habe ihm so gut getan, als das ein (charismatisch geprägter) Pfarrer einmal an ihm vollzogen habe, nun sei der Pfarrer fortgezogen, und ich möge es doch nun an seiner Stelle tun.³

Am Anfang war ich gegenüber solchen Anfragen sprachlos – so sprachlos wie die Theologie zu diesem Thema ist, die ich in meinem Studium gelernt hatte.⁴ Die Not der Hilfesuchenden und die biblische Sicht des Menschen als einer Einheit von Leib und Seele verboten es mir aber, mich von vornherein für nicht zuständig zu erklären.⁵ Bei meiner Suche nach einem theologisch verantwortlichen Umgang mit diesen Phänomenen war es mir wichtig, die Skylla einer Theologie, die den Teufel nicht mehr kennt, ebenso zu meiden, wie die Charibdis einer pfingstkirchlich-charismatischen Dämonologie, die dem Teufel zuviel Ehre gibt, indem sie ihn überall am Werke sieht.⁶

3 (Die Beispiele wurden leicht variiert und verallgemeinert, damit die seelsorgerliche Anonymität gewahrt bleibt.) Sicherlich trägt auch der besondere geistlich-kulturelle Hintergrund (Untergrund?) des Erzgebirges, wo ich seit 13 Jahren Pfarrer bin, zu dieser Dichte an Problemen mit okkulten Phänomenen bei. – Der geologischen ‚Unterteuftheit‘ des Erzgebirges, wo seit 800 Jahren Bergbau betrieben wird, scheint in der Tat auch eine theologische ‚Unterteuftheit‘ zu entsprechen, in dem Sinne, daß die Menschen ein besonderes Gespür für die Tiefenschichten menschlicher Existenz bzw. für die unsichtbare Welt haben. – So bin ich auch nicht bereit, die mir in der Seelsorge anvertrauten subjektiven Erfahrungen einfach als Aberglaube oder als Rückständigkeit abzutun. Vielmehr tritt hier etwas deutlicher zutage, was andernorts wohl nur tiefer verschüttet ist.

4 Erst später habe ich entdeckt, daß Theologen wie z.B. Karl Barth, Edmund Schlink und Heinrich Schlier durchaus eine theologisch verantwortete Rede vom Teufel entworfen haben, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehen kann. Ihre Ansätze waren mir in meiner Studienzeit (1984–91 in Westdeutschland) aber nicht begegnet. Vielmehr bestimmte in jenen Jahren wieder Schleiermachers Urteil über den Teufel das theologische Denken: „Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltlos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten kann“ (Der christliche Glaube, § 44).

5 Selbstverständlich habe ich mich bemüht, meine Grenzen nicht zu überschreiten und Hilfesuchende ggf. auch an einen Arzt oder Psychotherapeuten weiter verwiesen. Durch das Vertrauen, das jene zu mir gefaßt haben, weil ich sie in ihrer Not ernst genommen habe, waren sie m.E. sogar eher bereit auch medizinische bzw. therapeutische Hilfe anzunehmen, die sie sonst vielleicht als unangemessen zurückgewiesen hätten.

6 Karl Barth beschreibt die beiden entgegengesetzten Gefahren unter der Überschrift „Gottes Botschafter und ihre Widersacher“ so: „Man ignoriere die Dämonen, dann betrügen sie uns da-

So stieß ich auf Martin Luthers „Taufspiritualität“⁶⁷, die mir zu einer großen Hilfe in der Seelsorge geworden ist. Insbesondere Luthers Taufbüchlein von 1526 (mit Vorrede!) hat mir die Augen geöffnet für ein weitgehend verschüttetes kirchliches Erbe: Exorzismus und Abrenuntiation als „alte Seelsorgemittel der Kirche“^{68,9}.

Entsprechend beginne ich meine Arbeit mit dem Blick in Luthers Taufbüchlein und gehe von dort zurück zu den ersten Zeugnissen für den Exorzismus und die Abrenuntiation¹⁰ in der Tauf liturgie und frage weiter nach ihrer neutestamentlichen Begründung. Danach verfolge ich die Entwicklung dieser beiden liturgischen Elemente in den ev.-luth. Kirchen seit Luther bis zur Gegenwart. Damit bin ich bei der seelsorgerlichen Bedeutung angekommen. Einige Beispiele für liturgische Formulierungen von Exorzismus und Abrenuntiation für die gegenwärtige Gemeindepraxis schließen die Arbeit ab.

2. Luthers Taufbüchlein von 1526

Ich beginne meine Darstellung mit Luthers Taufbüchlein von 1526 und seiner Vorrede dazu, weil dieser Text für mich die erste Begegnung mit dem Tauf-

mit, daß sie uns ihre Macht verheimlichen (...). Man verabsolutiere, respektiere und fürchte sie als wahre Mächte, dann haben sie uns eben damit betrogen, daß sie uns ihren Charakter als Lüge verheimlichen konnten.“ (KD III/3, S. 618).

- 7 Den Begriff übernehme ich von Peter *Zimmerling* (in: Die charismatischen Bewegungen, S. 375).
- 8 Auch diese Formulierung, die ich bewußt in die Überschrift der Arbeit aufgenommen habe, stammt von *Zimmerling* (in: Mächte und Gewalten, S. 277). An seinem Seminar „Seelsorge und Okkultismus“ (Sommersemester 2008) nahm ich teil, um der Frage nach dem Thema dieser Arbeit („Taufe und Teufel“) nachgehen zu können, die mich seit dem Blockseminar „Initiation“ im November 2006 beschäftigt.
- 9 Eine Bestätigung für mein Thema sehe ich auch in folgenden Worten einer „Handreichung zur Taufordnung vom 11. April 2005“ meiner sächsischen Landeskirche: „Interessanterweise zeigen die ‚Repräsentativumfragen‘ der EKD zur Kirchenmitgliedschaft ... ein deutliches Anwachsen der Zustimmung zu der Aussage: ‚Mit der Taufe wird ein Kind unter den Schutz Gottes gestellt‘. Aussagen wie in Röm. 6 und im Kleinen Katechismus auf die (moderne!) Frage ‚Was gibt oder nützt die Taufe?‘ (‚Sie wirkt Vergebung der Sünden, erlöst vom Tode und Teufel ...‘) bedürfen der Übersetzung in die Lebensbezüge der Zuhörenden.“ (Amtsblatt 2005, Nr. 10 / B 32). Ähnlich äußert sich auch die EKD in ihrer aktuellen „Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche“: „Damit die Zusage der Lebensgemeinschaft nicht banal wird, müssen die einschlägigen biblischen, heute teilweise schwer verständlichen Worte ausgesprochen und erklärt werden, mit denen die biblischen Texte das in der Taufe geschenkte neue Leben beschreiben: Befreiung von den Mächten der Sünde und des Todes; ...“ (Die Taufe, S. 30).
- 10 Zur Klärung der Begriffe: Ich verstehe unter ‚Exorzismus‘ eine „Beschwörung mit dem Ziel der Teufelsaustreibung“ (*Nagel*, S. 751). Beim Exorzismus wird der ‚ unreine Geist‘ direkt angesprochen („beschworen“). Davon zu unterscheiden ist das ‚exorzistische Gebet‘, das eine Bitte an Gott um Befreiung von dem unreinen Geist ist. (Röm.-Kath. Theologen nennen ersteren „imprekatorischen Exorzismus“ und letzteres „deprekatorischen Exorzismus“, vgl. *Richter*, S. 14.) Die „Abrenuntiation“ ist weder eine Beschwörung noch ein Gebet, sondern eine wirksame Verpflichtung eines Menschen. Als Absage an den Widersacher Gottes ist sie gleichsam die Kehrseite der Zusage an den Dreieinigem Gott im Glaubensbekenntnis.

exorzismus und der Abrenuntiation gewesen ist, und weil er eine maßgebliche Bedeutung für lutherische Tauftheologie hat: Das Taufbüchlein mit Vorrede ist bereits der Katechismusausgabe B von 1529 als Anhang beigefügt worden¹¹ und ist noch heute in der Ausgabe der „Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche“ zu finden.¹² Auch wenn das Taufbüchlein nicht zu den Bekennnisschriften im engeren Sinne gehört, sondern nur eine Art Anhang darstellt, so erweist sich seine normative Bedeutung für die lutherische Tauftheologie doch darin, daß es die Taufordnungen des Luthertums bis zum heutigen Tag bestimmt.¹³

Weil Luther dankbar davon ausgeht, daß Gott das Sakrament der Taufe in der Geschichte der Kirche im Wesentlichen „unbefleckt und unvergiftet erhalten hat von Menschensatzungen“¹⁴, steht sein Taufbüchlein in großer Kontinuität zur traditionellen Taufliturgie. 1523 veröffentlicht Luther erstmalig ein Taufbüchlein, in dem er sich „fast ängstlich an die traditionelle Ritualistik“¹⁵ der „Agenda communis“ von 1512 hält, einer damals weit verbreiteten Taufagenda, die v.a. von Augustinern gern verwendet wurde und ein typisches spätmittelalterliches Taufformular ist.¹⁶

Das Neue an Luthers Taufbüchlein besteht zunächst nur in der Übersetzung ins Deutsche. Diese Übersetzung ins Deutsche ist aber nicht zuerst politisch, humanistisch oder pädagogisch motiviert, sondern führt bereits zu Luthers spezifischem Taufverständnis als einer „Kampfhandlung gegen den Satan“¹⁷. Luther schreibt in der Vorrede von 1526, daß der Priester bei der Taufe „fein deutlich und langsam sprechen (soll), daß es die Paten hören und vernehmen können und die Paten auch einmütiglich im Herzen mit dem Priester beten, des Kindlins Not aufs allerernstlichst fur Gott tragen, sich mit ganzem Vermögen für das Kind wider den Teufel setzen und sich stellen, daß sie es ein Ernst lassen sein, das dem Teufel kein Schimpf ist.“¹⁸ Die Paten müssen also deshalb die Taufhandlung verstehen, damit sie diese bewußt und ernst als ein Kampfgeschehen gegen den Teufel mit vollziehen können, ja, dadurch regelrecht mitkämpfen können und sollen. Luther gibt damit den Paten und der Gemeinde eine große Verantwortung im Taufgeschehen. Die Vernachlässigung dieser Verantwortung von Paten (und Gemeinde) im Taufgeschehen – auch durch den

11 Vgl. die Anmerkung zum Taufbüchlein in WA 30 I, S. 339f.

12 Nach dieser Ausgabe zitiere ich.

13 Vgl. Peters, S.157.

14 In „De captivitate Babylonica praeludium“ schreibt Luther 1520: „Benedictus deus et pater domini Iesu Christi, qui secundum divitas misericordiae suae saltem hoc unicum sacramentum servanti in Ecclesia sua *illibatum et incontaminatum a constitutionibus hominum*“ (WA 6, S.526. Kursiv gedruckte Wörter im Text übersetzt).

15 Peters, S.158.

16 A.a.O.; vgl. auch Jordahn, S.362.

17 Peters, S.172, vgl. auch S.176.

18 BSLK, S.537, 17–25; vgl. auch S.535, 7–22.

Gebrauch der lateinischen Sprache – ist für Luther ein Grund für den schlechten Glaubenszustand vieler Getaufte.¹⁹

Luthers sehr konservative Rezeption des spätmittelalterlichen Taufordo ist begründet in seiner positiven Einschätzung der traditionellen Tauftheologie, aber auch seelsorgerlich: Er will nicht, daß die „schwachen Gewissen“ an der Gültigkeit ihrer unter dem Papsttum empfangenen Taufe zweifeln müssen.²⁰ Luther sieht im traditionellen Taufordo durchaus eine Reihe von „menschlichen Zusätzen“²¹, die er aber 1523 aus o.g. seelsorgerlichem Grund noch beibehält. Luther bekommt deshalb aus dem eigenen reformatorischen Lager viel Kritik. Die Rufe nach einer „Reinigung“ der Taufliturgie werden immer lauter.²² Es ist nun von großer Bedeutung, welche Stücke des traditionellen Taufordo Luther unter die o.g. „menschlichen Zusätze“ rechnet und bei seiner Neufassung 1526 dementsprechend tilgt, und welche er bewußt beibehält.²³ In der Vorrede von 1526 nennt er als „äußerliche Stücke“: „unter die Augen blasen, Kreuze anstreichen, Salz in den Mund geben, Speichel und Kot in die Ohren und Nasen tun, mit Öle auf der Brust und Schuldern salben und mit Cresem die Scheitel bestreichen, Westerhembd anziehen und brennend Kerzen in die Händ geben“²⁴. Alle diese Stücke sind Symbolhandlungen. Bis auf die *Obsignatio crucis* und das Westerhemd streicht Luther diese Symbolhandlungen 1526. Auf den ersten Blick könnte man meinen, daß Luther damit die Taufe von exorzistischen Handlungen reinigen wollte, da die *Exsufflatio*, die *Datio salis* und die präbaptismale Salbung exorzistisch gedeutet wurden.²⁵ Schaut man genauer hin, ist genau das Gegenteil der Fall: Luther schreibt in der Vorrede von 1526, daß der Teufel diese Handlungen nicht „scheuet oder fleucht. Er verachtet wohl großer Ding, es muß ein Ernst hie sein“²⁶. Wieder betont Luther den „Ernst“²⁷, den Priester, Paten und Gemeinde bei der Taufe haben müssen. Sie sollen die Taufliturgie „ernstlich mitbete(n)“²⁸. Das „scheuet und fleucht“ der Teufel. Auffällig verlagert Luther den Charakter der Taufhandlung von der Symbolebene auf die Wortebene. Das betrifft gerade die exorzistischen Elemente: Er be-

19 „Und ich besorge, daß darum die Leute nach der Taufe so ubel auch geraten, daß man so kalt und lässig mit ihnen umgangen und so gar ohn ernst für sie gebeten hat in der Taufe“ (BSLK, S. 536, 20–24).

20 Aus der Vorrede zum Taufbüchlein von 1523, BSLK, S. 538, Anm. 7.

21 A.a.O.

22 Vgl. *Jordahn*, S. 358f.

23 Bei meinem Vergleich der beiden Taufbüchlein Luthers beziehe ich mich auf ihre Gegenüberstellung bei *Jordahn* (S. 356–360) und bei *Jilek* (S. 296f).

24 BSLK, S. 536, 25–537, 1.

25 *Kretschmar* belegt die exorzistische Deutung dieser Elemente (S. 72f; 95). Kirsten vertritt aufgrund dieser Streichungen die These, Luther habe den traditionellen Taufordo „aus exorzistischer Verzerrung ihres Sinnes und ihrer Gestalt erlöst“ (S. 8).

26 BSLK, S. 537, 6–8.

27 Insgesamt achtmal spricht *Luther* in der Vorrede von diesem „Ernst“.

28 BSLK, S. 537, 11.

hält den sog. „kleinen Exorzismus“²⁹ zu Beginn der Taufhandlung bei. So beginnt das Taufbüchlein ganz unvermittelt mit der Beschwörung des unreinen Geistes durch den Pfarrer: „Fahr aus, Du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist.“ Daran schließt sich die Obsignatio crucis an: „Nimm das Zeichen des heiligen Kreuzs beide an der Stirn und an der Brust!“³⁰ Nach dem Sintflutgebet folgt der sog. „große Exorzismus“. Der Pfarrer spricht: „Ich beschwöre Dich, Du unreiner Geist, bei dem Namen des Vaters + und des Sohns + und des heiligen Geistes +, daß Du ausfahrest und weichest von diesem Diener Jesu Christi, N., Amen.“³¹ Obwohl Luther im Vergleich zum Taufbüchlein von 1523 neben den o.g. exorzistischen Symbolhandlungen den „großen Exorzismus“ auch textlich kürzt, indem er die zwei vorausgehenden Beschwörungen („Darum, du leidiger Teufel...“ und „So höre nun, du leidiger Teufel...“) streicht³² und nur die o.g. dritte Beschwörung beibehält und auch die exorzistischen Gebete nach dem kleinen und dem großen Exorzismus wegläßt, hat der exorzistische Charakter dieses Eingangsteils der Taufe dennoch nichts von seiner Massivität verloren. Im Gegenteil: Luther konzentriert den Exorzismus auf das s. E. Wesentliche. Diese liturgische Konzentration gebraucht Luther in seinen liturgischen Reformen immer dort, wo ihm etwas besonders wichtig ist.³³ Mit Albrecht Peters bin ich der Auffassung, daß dadurch „die zentrale Kampfhandlung gegen den Satan nur noch härter heraus(tritt).“³⁴

Und so kann man die Exorzismen in Luthers Taufbüchlein auch nicht als Reste einer mittelalterlichen Teufelsangst abtun. Im Gegenteil! Was Paul Althaus über Luthers Lehre vom Teufel im Allgemeinen sagt, gilt auch für Luthers Tauftheologie: „Er hat den Teufel viel ernster genommen als das Mittelalter.“³⁵ „Er führt nicht einfach ein Stück theologischer und auch volkstümlicher Überlieferung weiter, sondern bezeugt die Wirklichkeit und Furchtbarkeit der Macht des Teufels aus eigener Erfahrung mit persönlichster Überzeugung in größtem Ernst.“³⁶ Hier liegt ein wichtiger Grund für die seelsorgerliche Dimension von

29 Die Terminologie „kleiner“ und „großer Exorzismus“ habe ich von *Rietschel-Graff* übernommen (S. 576 u.ö.).

30 A.a.O., S. 538, 18–23.

31 A.a.O., S. 539, 30–34.

32 Vgl. *Jordahn*, S. 365f und S. 360; *Jilek*, S. 297.

33 So konzentriert *Luther* z.B. die Abendmahlsliturgie auf die Einsetzungsworte und beseitigt deshalb Epiklese und Anamnese. Gerade auf diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung des o.g. Zitates aus „De captivitate“ wird deutlich, wie wichtig der Taufexorzismus und die Abrenuntiation für Luther sind!

34 *Peters*, S. 172f. Auch *Rietschel-Graff* kommen zu dem Ergebnis: „Luther hatte ja den Exorzismus auch in der zweiten Ausgabe des Taufbüchleins gekürzt. Bei dieser Kürzung bestimmten ihn keine prinzipiellen Bedenken gegen den Exorzismus selbst, denn gerade die beiden Exorzismen, die er behielt, der sog. kleine beim Beginn der Taufe und der sog. große tragen den bestimmten Charakter des Exorzismus, d.h. der Austreibung des Satans aus dem Täufling. Daß Luther dem Exorzismus bei der Taufe eine besondersartige Bedeutung, ja eine Wirksamkeit zuschrieb, kann nicht bezweifelt werden.“ (S. 576).

35 *Althaus*, S. 145.

36 A.a.O.

Luthers Tauftheologie. Sie läßt sich in dem kurzem Satz aus dem kleinen Katechismus über den Nutzen der Taufe zusammenfassen: „Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es gläuben, wie die Wort und Verheißung Gottes lauten.“³⁷ In diesem Satz wird der soteriologische Ansatz von Luthers Tauftheologie deutlich. Ich sehe darin den Grund für ihre besondere Eignung für die Seelsorge.

In dieses theologische Denken gehört auch die Abrenuntiation in Luthers Taufbüchlein: Während die Exorzismen im ersten Teil der Taufhandlung (vor der Kirche / im Vorraum) stattfanden und gleichsam vorbereitenden Charakter haben³⁸, findet die Abrenuntiation am Taufbecken statt³⁹. Die Abrenuntiation übernimmt Luther fast weitgehend aus der Tradition. Auch die deutsche Sprache war bei diesen Fragen an die Paten bereits in vorreformatorischer Zeit üblich.⁴⁰ Wie seine Vorlage, die Agenda communis von 1512, läßt Luther auf die Abrenuntiation unmittelbar die Glaubensfragen folgen,⁴¹ so daß Absage und Zusage auch äußerlich eine Einheit bilden und nicht durch ein anderes liturgisches Element getrennt werden.⁴² So hat die Abrenuntiation in Luthers Taufbüchlein folgende Gestalt:

„Darnach laß der Priester das Kind durch seine Paten dem Teufel absagen und spreche:

‚N., entsagest Du dem Teufel?‘

Antwort: ‚Ja.‘

‚Und all seinen Werken?‘

Antwort: ‚Ja.‘

‚Und all seinem Wesen?‘

Antwort: ‚Ja.‘⁴³

37 BSLK, S. 515, 3–516, 2.

38 *Rietschel-Graff*. „Der Exorzismus schafft nach Luthers Auffassung zunächst Raum, damit die positive Wirkung, die den Glauben in den Kindern weckt, ohne Hindernis stattfinden kann“ (S. 593).

39 *Jordahn* weist den trad. Ortswechsel während der Taufhandlung auch für das Taufbüchlein 1526 nach, obwohl dort in der Rubrik nur vermerkt ist: „Darnach leite man das Kindlin zu der Taufe“ (S. 392f).

40 „Die Fragen werden lateinisch und deutsch gestellt und deutsch beantwortet, so Bamberg 1491, Mainz 1513, Schleswig 1512“ (*Jordahn*, S. 393).

41 Vgl. a.a.O.

42 Die Bedeutung dieser Einheit betont Hans *Kirsten*. In seiner Monographie „Die Taufabsage“ zeigt er auf, wie im Mittelalter zwischen Absage und Zusage liturgische Elemente wie die Taufwasserweihe oder eine Salbung getreten sind und die Einheit zerstörten. Wenn er allerdings schreibt, „daß Luthers Reformation der Taufe in Gestalt der beiden Taufbüchlein von 1523 und 1526, in denen er mit sicherem Griff den Taufkern mit Absage, Zusage und anschließender Taufe wieder zum eigentlichen Mittelpunkt der Handlung gemacht hat“ (S.138), dann übersieht er, daß Luther diese Anordnung bereits aus seiner Vorlage übernimmt (vgl. *Jordahn*, S. 393).

43 BSLK, 540, 19–26. Daran schließen sich die Glaubensfragen folgendermaßen an: „Darnach frage er: ‚Gläubest Du an Gott, den allmächtigen Vater, Schepfer Himmels und Erden?‘ Antwort: ‚Ja.‘ ‚Gläubest Du an Jesum Christ ...‘“ (A.a.o., S. 540, 27–40).

Die Abrenuntiation entspricht genau der folgenden Glaubenszusage: Dreimalige Frage des Priesters an den Täufling mit jeweils dreimaliger Antwort durch die Paten. Absage und Zusage entsprechen einander als zwei Seiten einer Medaille. Jordahn beschreibt das so: „In der Abrenuntiation wird der Besitzer des Hauses gewechselt. Das verlassene Haus wird mit dem Glauben geschmückt. Der Mensch wechselt den Besitzer.“⁴⁴

Obwohl Luther sich mit diesen Formulierungen ganz in der Tradition befindet, haben sie für ihn eine ganz existentielle Bedeutung: Hier spitzt sich das o.g. „Kampfgeschehen“ noch einmal zu. Durch die stellvertretende Antwort der Paten wird ihr ernstes Mitkämpfen bei diesem Kampf um das Kind hörbar. Hier setzen sie „sich mit ganzem Vermögen für das Kind wider den Teufel“⁴⁵ ein.

Exorzismus und Abrenuntiation bei der Taufe unterstreichen Luthers Auffassung, daß ein Ungetaufter unter der Herrschaft des Teufels steht, im Besitz des Teufels ist, also vom Teufel besessen ist!⁴⁶ Die ganze Taufhandlung ist ein realer Herrschaftswechsel. Dem entsprechen Luthers Aussagen in „De servo arbitrio“: Der Mensch ist ein Reittier und wird entweder vom Teufel oder von Gott geritten. Von den Gedanken dieser Schrift bekommt auch die Reihenfolge Exorzismus – Abrenuntiation ihre theologische Begründung: Der Mensch unter dem Teufel ist nicht frei, um sich für Gott zu entscheiden. Seiner Entscheidung muß ein gnadenhaftes Handeln Gottes vorangehen. Das geschieht u.a. im Exorzismus, den der Täufling passiv über sich ergehen läßt. Doch dann wird der Mensch durchaus in Gottes Handeln mit einbezogen: „non operatur (sc. Deus) in nobis sine nobis“⁴⁷; Die Abrenuntiation ist die aktive Antwort des Menschen auf Gottes Befreiungstat. So sind Exorzismus und Abrenuntiation von Luther bewußt aufeinander bezogen als passive und aktive Momente in dem großen Befreiungsgeschehen der Taufe. Sie dürfen deshalb auch nicht gegeneinander ausgespielt werden.⁴⁸

Zusammenfassend halte ich fest: Exorzismus und Abrenuntiation haben in Luthers Taufbüchlein einen theologisch begründeten Ort. Luther übernimmt beide Elemente aus der Tradition und spitzt sie soteriologisch zu. Die Tauf-

44 Jordahn, S. 399.

45 BSLK, S. 537, 22f.

46 So schreibt er in der Vorrede zum Taufbüchlein von 1526: „Denn Du hie hörest in den Worten dieser Gebet, wie kläglich und ernstlich die christlich Kirche das Kindlin herträgt und so mit beständigen, ungezweifelten Worten bekennet, es sei von Teufel besessen und ein Kind der Sunden und Ungnaden, und so fleißlich bittet umb Hülff und Gnade durch die Tauf, daß es ein Kind Gottes werden müge“ (A.a.O., S. 535, 30 – 536, 7). Luther macht hier keinen Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen, auch keinen zwischen Kindern von Christen und von Nichtchristen (vgl. Peters, S.177).

47 (= Gott wirkt nicht in uns ohne uns) WA 18, S.754f.

48 Das tun m.E. Kirsten und Echternach: Während Kirsten mehr die aktive Seite betont und entsprechend nur die Abrenuntiation für ‚lutherisch‘ hält und den Exorzismus ablehnt (Kirsten, S.138), fällt Echternach ins andere Extrem, wenn er die passive Seite betont und entsprechend die Abrenuntiation ablehnt (Echternach, S.99) und nur den (kl.) Exorzismus in die Taufhandlung aufnehmen möchte (S.101), ebenfalls mit Berufung auf Luther.

handlung hat dadurch einen großen Ernst, der in der Sache begründet ist: Es geht schließlich um Erlösung von „Tod und Teufel“. Für Überlegungen zur heutigen Gestaltung der Tauf liturgie ist aber auch Luthers Bemühen um ernstes Mitbeten der Paten und der Gemeinde wegweisend. Es wird zu fragen sein, ob und wie eine Gemeinde heute den Exorzismus und die Abrenuntiation ernsthaft mitbeten kann. Im Unterschied zu der gegenwärtigen Tendenz, die Bedeutung der Symbolhandlungen bei der Taufe wiederzuentdecken⁴⁹, setzt Luther fast ausschließlich auf die Wirksamkeit des Wortes!⁵⁰

Doch zunächst müssen Exorzismus und Abrenuntiation – nach reformato-
rischen Ansatz – am Zeugnis der Heiligen Schrift gemessen werden. Der Weg
von Luther zum Neuen Testament soll mit einem Zwischenschritt über die Al-
te Kirche geschehen, da erst hier erste Zeugnisse für die beiden liturgischen
Elemente vorliegen. Danach soll ein Blick geworfen werden auf die Zeitspan-
ne, die uns von Luthers Taufbüchlein trennt, um dann nach der seelsorgerlichen
und liturgischen Bedeutung der beiden Elemente in der Gegenwart zu fragen.

3. Erste Zeugnisse von Exorzismus und Abrenuntiation in der Tauf liturgie

Die älteste uns vorliegende Taufordnung aus vornizänischer Zeit ist in der
Traditio apostolica – auch ‚Hippolyts Kirchenordnung‘ genannt – enthalten.⁵¹
Sie stammt etwa aus dem Jahr 215 n. Chr.⁵² In den Kapiteln 15 bis 21 wird dort
die Taufe, bzw. die Vorbereitung darauf beschrieben: Während die Kapitel 15
und 16 noch Bedingungen für die Aufnahme in den Katechumenat nennen, be-
ginnt mit Kapitel 17 die Beschreibung des Katechumenats (bis Kapitel 20). Die
eigentliche Taufhandlung wird im Kapitel 21 beschrieben.⁵³

Die Exorzismen gehören zu den Riten des Katechumenats, und zwar in des-
sen letzte Phase: Am Ende des insgesamt dreijährigen Katechumenats⁵⁴ wird
aufgrund des Lebenswandels der Katechumenen deren Zulassung zur Taufe

49 Z.B. Rudolf Roosen: Taufe lebendig.

50 Dieses u.a. in Jes. 55, 11 gründende Vertrauen Luthers in die Wirkmächtigkeit des Wortes beantwortet auch die Frage nach einem effektiven oder signifikanten Verständnis der beiden liturgischen Elemente: ‚verbum efficax‘ gilt auch für die Worte des Taufexorzismus und der Abrenuntiation.

51 *Kirsten* weist die Abrenuntiation bereits bei Tertullian und Justin dem Märtyrer nach und folgert aus der Feststellung, daß die Belege für die Abrenuntiation älter sind als die für den Taufexorzismus auch einen sachlichen Vorrang der Abrenuntiation. Diese sei eine „sinngemäße Entwicklung“ aus neutestamentlichen Taufgedanken, jener widerspreche dem Neuen Testament (S. 37+102). Ich gehe aber bewußt von der Traditio apostolica aus, weil sie die erste vollständige Taufordnung darstellt, während Justin und Tertullian lediglich zu einzelnen Fragen Stellung nehmen. Aus ihrem Schweigen über den Exorzismus kann man deshalb keine Rückschlüsse auf dessen Nichtvorhandensein ziehen.

52 Die Verfasserschaft und die genaue Datierung sind umstritten. Ich folge der Datierung, wie sie Rudolf Roosen in seiner Monographie „Taufe lebendig“ bietet (S.120).

53 Ich beziehe mich auf die Textausgabe und Übersetzung in *Fontes Christiani*, Bd. 1, S. 244–271.

54 A.a.O., S.251 (Kap. 17).

festgestellt.⁵⁵ Da der Tauftermin auf Ostern festgelegt ist, findet die Zulassung in der Fastenzeit vor Ostern statt. Den so offiziell Zugelassenen soll nun täglich die Hand zum Exorzismus aufgelegt werden.⁵⁶ Das wird ausdrücklich für die Karwoche gesagt. Am Karsamstag tut das der Bischof selbst: „Unter Handauflegung beschwört der Bischof alle fremden Geister, sie zu verlassen und nicht mehr in sie zurückzukehren. Wenn er den Exorzismus vollzogen hat, soll er ihr Gesicht anhauchen und nach Bekreuzigung von Stirn, Ohren und Nasen läßt er sie aufstehen.“⁵⁷ Georg Kretschmar schreibt dazu: „Das auffallendste Merkmal dieser letzten Taufvorbereitung sind nicht besondere Belehrungen, auch nicht eigentlich ein betont liturgischer Charakter, sondern die sich immer steigenden Exorzismen.“⁵⁸ Kretschmar sieht folgende Begründung dafür: „Der vorausgesetzte Tatbestand ist klar; die Katechumenen sind noch nicht ‚rein‘, gleichen in dieser Hinsicht also noch mehr oder weniger den Heiden. Nicht rein sein aber ist offenbar gleichbedeutend mit von Dämonen besessen sein. Und diese Besessenheit kann anscheinend normalerweise nicht in einem einzigen Anlauf überwunden werden, sondern es bedarf dazu eines harten Kampfes, immer neuer Beschwörungen...“⁵⁹ Ich sehe hier ein ganz ähnliches Denken wie bei Luther: Es geht um ein Kämpfen, ein Ringen um den Täufling. Zwar ist bei Luther der Katechumenat längst – v.a. wegen der nun zur Regel gewordenen Säuglingstaufe – mit der Taufe zu einer Handlung verschmolzen⁶⁰ (lediglich der Ortswechsel von der Kirchentür zum Taufbecken markiert noch den alten Einschnitt zwischen Katechumenatsriten und Taufriten), aber inhaltlich hat sich nicht viel geändert: Die Exorzismen sollen den Täufling auf die Taufe vorbereiten. Das gilt übrigens schon in der *Traditio apostolica* auch für Kinder!⁶¹ Später wird das von Optatus von Mileve und von Augustin⁶² theologisch mit der Erbsündenlehre begründet⁶³, die auch Luther übernimmt. Auf diesem Hintergrund sind die Exorzismen durchaus plausibel und nicht als ein Anachronismus anzusehen.⁶⁴ Leider verschweigt die *Traditio apostolica* die genaue

55 A.a.O., S. 253 (Kap. 20).

56 A.a.O., S. 255 (Kap. 20).

57 A.a.O.

58 *Kretschmar*, S. 78.

59 A.a.O.

60 Vgl. *Nagel*, S. 752.

61 Ganz selbstverständlich heißt es in Kap. 21: „... zuerst soll man die Kinder taufen. Alle, die für sich selbst sprechen können, sollen es tun. Für die jedoch, die nicht für sich sprechen können, sollen die Eltern sprechen oder ein anderes Familienmitglied.“ (*Fontes*, S. 257).

62 „Et parvuli exsufflantur et exorcisantur, ut pellatur ab eis iniqua potestas, quae deceptit hominem, ut possideret homines“ (Zitat bei *Nagel*, S. 752).

63 Vgl. *Nagel*, S. 751f.

64 August *Jilek* deutet den altkirchlichen Exorzismus wie die Abrenuntiation ethisch („sich aus der Verfangenheit in Bösem ... zu lösen“, S. 291) und kommt deshalb zu dem Ergebnis, daß

Formulierung des Taufexorzismus. Die früheste Formulierung stammt von Optatus von Mileve (4. Jh.) und lautet: „Maledicte, exi foras!“⁶⁵

Die Abrenuntiation geschieht nach der *Traditio apostolica* in der eigentlichen Taufhandlung am Ostersonntagmorgen. Dort heißt es: „Der Presbyter nimmt jeden einzelnen Täufling in Empfang und fordert ihn auf, mit folgenden Worten zu widersagen: Ich widersage dir, Satan, all deinem Pomp und all deinen Werken.“⁶⁶ Nach einer exorzistischen Salbung entkleidet sich der Täufling und steigt ins Taufbecken, wo er vom Täufer gefragt wird: „Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? Und der Täufling soll antworten: Ich glaube. Und so gleich, während die Hand auf seinem Haupt liegt, tauft er ihn zum erstenmal. Und darauf fragt er: Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, (...) zu richten die Lebenden und die Toten? Und wenn jener gesagt hat: Ich glaube, soll er ein zweites Mal getauft werden. Erneut fragt er: Glaubst du an den Heiligen Geist, in der heiligen Kirche und an die Auferstehung des Fleisches? Der Täufling soll sagen: Ich glaube. Und so soll er ein drittes Mal getauft werden.“⁶⁷

Abgesehen davon, daß die Abrenuntiation hier zwar auch dreigliedrig ist, aber zusammengefaßt in nur einer Frage gestellt wird, entsprechen sich Absage und Zusage. Hans Kirsten weist nach, daß die Abrenuntiations-Formel sehr variabel ist: Insgesamt 62 verschiedene Formeln listet er auf, die zwischen dem 2. und dem 15. Jahrhundert gebräuchlich waren.⁶⁸ Während „die Person des Diabolus oder Satans ... jedesmal erscheint (sind es) besonders drei ... Objekte, die immer wieder auftreten: nämlich ‚pompa(e)‘ (32mal), ‚opera‘ (30mal) und ‚angeli‘ (25mal).“⁶⁹ Liturgiegeschichtlich fällt auf, daß in der altkirchlichen Missionssituation oft auf den Götzendienst Bezug genommen wird, während später bestimmte Sünden Objekte der Absage sind.⁷⁰ Beides gilt ja als Wirkung des Satans. Seit dem Gelasianum „erstarrt“ die Formel in „Allge-

diese Elemente wohl in Zeiten der Heidenmission ihren sachgemäßen Ort in der Taufhandlung gehabt hätten, aber spätestens seit dem frühen Mittelalter „sinnlos“ geworden und zu einem „bloßen Ritualismus“ erstarrt seien (S.295). Entsprechend kritisiert er Luthers Taufbüchlein als keine wirkliche Reform des Taufordos. Dagegen lobt er Zwinglis gänzliche Streichung von Exorzismus und Abrenuntiation als „den bemerkenswertesten Reformschritt mit beachtlicher Korrektur mittelalterlicher Fehlentwicklungen“ (S.301). M.E. macht es sich *Jilek* zu leicht, wenn er hier bei Luther und der Tradition Inkonssequenzen konstatiert. Die Entscheidung für oder gegen Exorzismus und Abrenuntiation hat – wie aufgezeigt – theologische Ursachen. Sie hängt ab von der Einstellung zur Erbsündenlehre und der Soteriologie. Aus diesem Grund setzt sich z.B. Helmut *Hoping* für den Taufexorzismus ein, weil die Erbsündenlehre für ihn – trotz ihrer gegenwärtigen Umstrittenheit – „doch zu den authentischen Glaubensüberlieferungen der Kirche“ gehört (*Hoping*, S.110).

65 (= Verfluchter, fahre aus!) Zitat bei *Nagel*, S.752.

66 *Fontes*, S. 259 (Kap. 21).

67 A.a.O., S.261–263 (Kap. 21).

68 Vgl. *Kirsten*, S.39–51.

69 (= *Pracht*, *Werk*, *Diener*) A.a.O., S.51.

70 Vgl. a.a.O., S.52.

meinbegriffen wie „opera“ und „pompaee“.⁷¹ So ist die Entwicklung dieser Formel ein Beispiel für die immer wieder zu stellende Aufgabe, Konkretion und Allgemeinheit bei der Formulierung liturgischer Elemente in ein angemessenes Verhältnis zu setzen. Diese Aufgabe soll in Punkt 7 bedacht werden.

Es bleibt festzuhalten, daß Exorzismus und Abrenuntiation bei der Taufe seit ihren ersten Nachweisen in der *Traditio apostolica* durchgehend in allen Tauf liturgien des Westens und des Ostens bis ins 16. Jahrhundert hinein selbstverständlich sind.⁷² Es ist nun zu untersuchen, ob diese ‚katholische‘ Entwicklung im NT begründet ist oder aber ob sie eine Verfälschung des neutestamentlichen Taufverständnisses darstellt.

4. Taufe und Teufel im Neuen Testament

Taufexorzismus und Abrenuntiation kommen im Neuen Testament nicht vor. Trotzdem kann man deshalb nicht behaupten, beides widerspreche dem NT. Das *argumentum e silentio* darf nicht in diesem Sinne gebraucht werden, weil das NT keine Taufagende sein will. Es geht dem NT weniger um „den Vollzug der Taufe ... (sondern vielmehr um) ihre Kraft und Wirkung“⁷³. Stattdessen ist zu untersuchen, ob es Aussagen im NT gibt, die den Gedanken des Taufexorzismus bzw. der Abrenuntiation implizit enthalten, so daß die spätere Entwicklung eine „folgerichtige Entfaltung“⁷⁴ dieser Aussagen wäre.

4.1. Auffällige Nähe der Themen Taufe und Teufel

Die Taufe und der Kampf gegen den Teufel stehen in den synoptischen Evangelien auffällig oft nebeneinander:⁷⁵ Auf Jesu Taufe folgt seine Versuchung durch den Teufel in der Wüste⁷⁶. Die Taufe markiert den Beginn der Auseinandersetzung mit dem Teufel – ganz ähnlich wie es Luther in seiner Vorrede zum Taufbüchlein schreibt⁷⁷. So wie Jesu Wirken den Teufel geradezu herausfordert, so auch jede Taufe, weil sie ein Eingriff in den Herrschaftsbereich des Teufels darstellt.⁷⁸

Ebenso stehen der Taufbefehl und der Auftrag zum Exorzismus bei Markus in unmittelbarer Nähe: „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium al-

71 Vgl. a.a.O..

72 „Das Konzil von Karthago (256) behandelt den Taufexorzismus bereits als in Nordafrika überlieferten kirchlichen Brauch“ (*Nagel*, S.751). Lediglich Gemeinschaften wie die Waldenser und die Hussiten lehnten von ihrem biblizistisch-traditionskritischen Ansatz her den Taufexorzismus ab (vgl. *Nagel*, S.753).

73 *Kirsten*, S.29.

74 A.a.O., S.23.

75 Ich argumentiere in 4.1. kompositions- bzw. redaktionsgeschichtlich.

76 Mk. 1, 9–13 par.

77 Die Taufe bedeutet nicht nur, den Teufel „von dem Kindlin jagen, sonder auch dem Kindlin solchen mächtigen Feind sein Leben lang auf den Hals laden“ (BSLK, S.536, 10–13).

78 Vgl. dazu den nächsten Punkt: „Die Taufe als Herrschaftswechsel“.

ler Kreatur. Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Die Zeichen aber, die folgen werden denen, die da glauben, sind diese: in meinem Namen werden sie böse Geister austreiben ...“⁷⁹ Hier ist zwar nicht ausdrücklich von einem Taufexorzismus die Rede, aber taufen und böse Geister austreiben werden als Tätigkeiten der Jünger direkt nebeneinander genannt. Mk. 16, 17 ist die biblische Grundlage für den (später) in der Kirche geübten Exorzismus.⁸⁰ Die Vollmacht Christi begründet auch bei Matthäus den Taufbefehl: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker: Taufet sie ...“⁸¹ Und als die 72 von Jesus ausgesandten Jünger sich darüber freuen, daß ihnen „die bösen Geister (untertan) sind“, weist Jesus sie auf das noch Wichtigere, nämlich „daß eure Namen im Himmel geschrieben sind“⁸², worin ich einen Hinweis auf die Taufe sehe.

Auch wenn in all diesen Stellen nirgends von einem Taufexorzismus gesprochen wird, stehen Taufe und Exorzismus doch in bemerkenswerter Nähe, die sachlich in der Vollmacht Jesu und in seinem Auftrag begründet ist.

Ebenso gibt es zur Abrenuntiation als Form der aktiven Abwehr des Bösen Bezüge im NT: Von ‚Absage‘ im Kontext der Taufe ist an zwei Stellen die Rede. In Tit. 2, 11f heißt es: „Denn es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen und nimmt uns in Zucht, daß wir absagen dem ungöttlichen Wesen ...“ und im Lukas-Evangelium kommt der Terminus für die Absage⁸³ wörtlich vor: „So auch jeder unter euch, der sich nicht lossagt (ἀποτάσσειται/renuntiat⁸⁴) von allem, was er hat, der kann nicht mein Jünger sein.“⁸⁵ Ich sehe zwar, daß die Objekte der Absage hier mehr im ethischen Bereich liegen, das muß aber kein Widerspruch zur Absage an den Teufel sein. Schon die verschiedenen Abrenuntiationsformeln der Alten Kirche und des Mittelalters haben sowohl den Teufel als auch die Sünde zum Gegenstand der Absage gemacht, und auch Luther gebraucht die Trias „Sünde, Tod und Teufel“⁸⁶ fast als Synonyme.

79 Mk. 16, 15–17 (Deutsche Bibelzitate nach der Lutherbibel von 1984).

80 Von hier aus ist auch die Verbindung von Jesu Exorzismen zu den Exorzismen der Kirche zu sehen: So wie Jesus seinen Jüngern die Vollmacht zur Sündenvergebung erteilt, so eben auch die Vollmacht zum Exorzismus. Dieser wird von den Jüngern entsprechend ‚im Namen Jesu‘ geübt (z.B. Apg. 16, 18). Auch die Begrifflichkeit Jesu wird aufgenommen („Fahre aus, du unreiner Geist“ in Mk. 5, 8) – dieselben Worte wie im Taufexorzismus!

81 Mt. 28, 18f.

82 Lk. 10, 17+20.

83 So heißt es in der Traditio apostolica: „Renuntio (ἀποτάσσειται) tibi, Satana, et omni servitio tuo et omnibus operibus tuis“ (Fontes, S. 258, 12f).

84 Novum Testamentum.

85 Lk. 14, 33.

86 So z.B. im Kl. Katechismus: Die Taufe „wirkt Vergebung der Sunden, erlöset vom Tod und Teufel“ (BSLK, S. 515, 38f und in der Vorrede zum Taufbüchlein: „... damit wir aller Tyrannei des Teufels ledig, von Sunden, Tod und Helle los, ...“ (BSLK, S. 537, 37–39).

4.2. Die Taufe als Herrschaftswechsel

Das Mysterium der Taufe wird im NT mit verschiedenen Bildern beschrieben. Eines davon ist der Herrschaftswechsel. Dieses Bild wird vor allem in der paulinischen Briefliteratur gebraucht: „Denn indem ihr nun frei geworden seid von der Sünde, seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit.“⁸⁷ Oder: „Er (der Vater) hat uns errettet von der Macht der Finsternis und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes.“⁸⁸ Und weiter: „Mit ihm (Christus) seid ihr begraben worden durch die Taufe; mit ihm seid ihr auch auferstanden durch den Glauben aus der Kraft Gottes, der ihn auferweckt hat von den Toten. ... Er hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet und sie öffentlich zur Schau gestellt und hat einen Triumph aus ihnen gemacht in Christus.“⁸⁹

Heinrich Schlier schreibt dazu in seiner grundlegenden Abhandlung über die „Mächte und Gewalten im Neuen Testament“, daß die Taufe die Handlung ist, durch die die Christen in Jesu „Sieg über die Mächte aufgenommen worden“ sind.⁹⁰ Er fährt fort: „In ebendieser Taufe und mit ebendieser Erneuerung des Ursprungs der Existenz zusammen ist der Getaufte aber auch, was oft übersehen wird, von Gott den Mächten und Gewalten und dem bösen Geist, denen er, so wie er von Adam her vorkam, ausgeliefert war, entrissen worden.“⁹¹

Dieser Herrschaftswechsel kann, wie die o.g. Schriftzitate zeigen, sowohl ethisch („Sünde – Gerechtigkeit“), existentiell („Tod – Leben“) als auch ontologisch („Macht der Finsternis – Reich seines lieben Sohnes“) verstanden werden. Beide Perspektiven schließen sich m.E. nicht aus, sondern beschreiben eine umfassende Realität, der Luthers o.g. Trias „Sünde, Tod und Teufel“ entspricht. Das Böse, von dem errettet wird, ist ethisch, existentiell, ontologisch bzw. personal zu verstehen.

Doch dieser Herrschaftswechsel, der in der Taufe geschieht, bleibt für die Dauer des irdischen Lebens der Christen noch ein angefochtener. Ja, obwohl die Taufe einerseits die Befreiung von den Mächten des Bösen schenkt, stellt sie den Christen doch andererseits gerade in die besondere Auseinandersetzung mit dem Bösen.⁹² Obwohl die Christen bereits Bürgerrecht im Reich Gottes haben, müssen sie sich im Reich der Welt, in dem sie leben, nun als „Fremdlinge“⁹³ noch bewähren.⁹⁴ Schlier: „Durch die Taufe kommen die Christen in eine Lebensdimension, die zwar noch mitten im Bereich der Mächte liegt und in der sie nach wie vor, ja jetzt mehr als zuvor, allen ihren Angriffen ausgesetzt sind,

87 Röm. 6, 18.

88 Kol. 1, 13.

89 Kol. 2, 12+15.

90 Schlier, S. 50.

91 A.a.O., S. 50f.

92 Vgl. Luthers Aussagen dazu in der Vorrede zum Taufbüchlein (Anm. 77).

93 1. Petr. 1, 1; vgl. Hebr. 13, 14.

94 Vgl. Joh. 17, 15.

in der sie aber in der Kraft des Heiligen Geistes solchen Angriffen nicht mehr schutzlos preisgegeben sind, sondern wenn sie nur in der Dimension des Glaubens verharren, sie abwehren und die Dämonen besiegen können.“⁹⁵ Und weiter: „So versuchen die Mächte, die Menschen nicht zur Taufe kommen und die Getauften nicht in Jesus Christus bleiben zu lassen. Dann kommt es aber darauf an, daß die Getauften die Entscheidung, die sie der Herrschaft der Mächte entriß und in die Herrschaft Christi versetzte, entschieden festhalten.“⁹⁶ Der klassische ntl. Beleg für diesen Sachverhalt ist die Beschreibung der ‚Geistlichen Waffenrüstung‘ in Eph. 6, 1–10. Joachim Gnilka erkennt aufgrund des ἐνδύσασθε in V.11 in dem ganzen Abschnitt eine Taufparänese.⁹⁷ Diese Gedanken führen direkt zu Luthers Auffassung von der Taufe als einem Kampfgeschehen, bzw. als dem Beginn eines lebenslangen Kampfes gegen den Teufel.

Durch die Taufe ist der Christ also einerseits aus der Herrschaft des Teufels befreit, aber andererseits zugleich in eine lebenslange Auseinandersetzung mit diesem gestellt. Dem entsprechen Exorzismus und Abrenuntiation als passives und aktives Moment bei der Taufe ebenso wie die typisch neutestamentliche Spannung von Indikativ (‚Du bist befreit vom Teufel.‘) und Imperativ (‚Widersage dem Teufel!‘). Ich komme deshalb zu dem Ergebnis, daß beide Elemente der Taufliturgie entweder im Urchristentum bereits verwendet wurden oder aber zumindest implizit im ntl. Taufverständnis angelegt sind und später sachgemäß in der Liturgie entfaltet wurden.“⁹⁸

Daß der Getaufte nicht mehr unter der Herrschaft des Teufels steht, aber dennoch von diesem angefochten wird, ist eine wichtige Verstehenshilfe in der Seelsorge. Ja, Seelsorge bekommt dadurch eine Dramatik. Das Gleichnis von der Rückkehr des bösen Geistes⁹⁹ nimmt das Bild vom Menschen als einem Haus auf, aus dem der unreine Geist (durch die Taufe) ausgefahren ist. Wenn der Mensch nicht im Glauben bleibt, kann der unreine Geist mit „sieben anderen Geistern“ wieder in das inzwischen so schön gereinigte und geschmückte Haus zurückkehren.¹⁰⁰ Trotz dieser nötigen ernsthaften Vorsicht gegenüber dem Teufel, der den Menschen an Macht überlegen ist, herrscht doch nirgends im NT eine Angst vor dem Teufel, weil der Dreieinige Gott als alleiniger Gott und Schöpfer weit über dem Teufel steht und damit jeglichem Dualismus gewehrt ist. Und so werden gerade Angefochtene deutlich vergewissert: „Niemand kann

95 Schlier, S.51.

96 A.a.O., S.51f.

97 Vgl. Gnilka, S.305.

98 Kirsten weist das für die Abrenuntiation nach (vgl. Kirsten, S.37). Und Böcher schreibt, daß „die Entwicklung der Taufe zu einem exorzistischen Sakrament im Neuen Testament angelegt“ ist (Böcher, S.750).

99 Lk. 11, 24–26.

100 Ähnlich sieht es Luther, wenn er den schlimmen Zustand so vieler Getaufter auf die Nachlässigkeit im Umgang mit der Taufe („so gar ohn Ernst für sie gebeten“) zurückführt (BSLK, S.536, 20–24).

sie aus des Vaters Hand reißen.“ Und: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten (...) uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn.“¹⁰¹

5. Von Luther bis zur Gegenwart

5.1. Taufexorzismus und Abrenuntiation – Adiaphora

Die westliche liturgische Entwicklung neigt dazu, bei liturgischen Handlungen zwischen dem wesentlichen Kern, der für die Gültigkeit der Handlung notwendig ist, und den liturgischen Entfaltungen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist begründet in Augustins Definition eines Sakramentes: „accedit verbum ad elementum fit sacramentum“¹⁰². Das bedeutet für die Taufe, daß es auf die Taufformel und das Begießen mit Wasser ankommt.¹⁰³ Sie sind für die Gültigkeit der Taufe nach diesem Ansatz entscheidend. Damit hat die lateinische Kirche auch „ihre alte Praxis der Laien-Nottaufe legitimert“¹⁰⁴. Bei der Nottaufe werden u.a. kein Exorzismus und keine Abrenuntiation vollzogen.¹⁰⁵ Indem Luther diese Tradition übernimmt und ausdrücklich sagt, daß über einem so notgetauften Kind der Exorzismus auch bei der später in der Kirche stattfindenden Bestätigung der Taufe nicht mehr nachgeholt werden soll, macht er deutlich, daß der Exorzismus für die Gültigkeit der Taufe nicht notwendig ist.¹⁰⁶

Exorzismus und Abrenuntiation werden in der Zeit nach Luther deshalb unter die taufbegleitenden „Zeremonien“¹⁰⁷, bzw. die „Adiaphora“¹⁰⁸ gerechnet. In diesen sog. „Mitteldingen“ herrscht nach evangelischer Auffassung Freiheit.¹⁰⁹

101 Joh. 10, 29b und Röm. 8, 38f.

102 (= wenn das Wort zum Element hinzukommt, wird es ein Sakrament) *Augustin*, Johanneskommentar 80, 3 (zitiert nach Lohse, S.139).

103 Vgl. *Kretschmar*, S. 340.

104 A.a.O., S. 339.

105 Vgl. *Jordahn*, S. 389.

106 Luther begründet diese Anordnung allerdings wieder mit einem Argument, das zeigt wie erst er die neue geistliche Realität nimmt, die durch die Taufe bewirkt wird. Er lehnt das Nachholen eines Exorzismus bei dem bereits getauften Kind ab, „auf daß wir nicht den heiligen Geist, der gewißlich bei dem Kinde ist, bösen Geist heißen.“ (WA.TR, Bd. 6, S.169, Nr. 6758).

107 Johann *Gerhard*, vgl. *Jordahn*, S. 518.

108 Martin *Chemnitz*, vgl. *Rietschel-Graff*, S. 577. Von den „Adiaphora“ handelt der der X. Artikel der von *Chemnitz* maßgeblich mitverfaßten Konkordienformel. Er wird dort synonym mit „Kirchengebräuchen“, „Mitteldingen“ und „Ceremoniis Ecclesiasticis“ verwendet und bezeichnet kirchliche Traditionen, die nicht unmittelbar im NT geboten sind (BSLK, S. 813ff und S.1053ff). Jede Ortsgemeinde hat die Freiheit, mit diesen Adiaphora so umzugehen, wie es „guter Ordnung, christlicher Disziplin und Zucht, evangelischem Wohlstand und zu Erbauung am nützlichsten, förderlichsten und besten angesehen wird“ (BSLK, S.1056, 32–36).

109 Vgl. CA XXVI (BSLK, S. 106, 24–107, 4).

Trotzdem soll „man diejenigen halten, so ohn Sünd mügen gehalten werden“¹¹⁰. So behalten die meisten lutherischen Kirchenordnungen den Exorzismus bei, als eine „Auslegung des Taufgeschehens“: Durch den Exorzismus werde „die Lehre von der Erbsünde und hoch schädlichem Zustande der ungetauften Kinder (...) reichlich und heilsamlichen erkläret“¹¹¹. Doch schon bald streichen v.a. oberdeutsche lutherische Kirchenordnungen den Exorzismus.¹¹² Wahrscheinlich spielen dabei Einflüsse Zwinglis und Calvins eine Rolle, die Exorzismus und Abrenuntiation grundsätzlich verwerfen.

5.2. Taufexorzismus und Abrenuntiation – ein Konfessionsmerkmal

Lutherisches und reformiertes Taufverständnis unterscheiden sich deutlich: Während die Taufe nach Luther den Herrschaftswchsel und die Gotteskindschaft des Menschen bewirkt, ist sie nach Calvin nur eine Vergewisserung der bereits auf Golgatha hergestellten Gotteskindschaft.¹¹³ Für reformierte Theologie mußten der Exorzismus und die Abrenuntiation „sinnlos“¹¹⁴ bzw. anstößig erscheinen. Deshalb wurde die Einstellung zum Taufexorzismus vom Ende des 16. Jahrhunderts bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zu einer Frage des status confessionis. An drei Beispielen soll die Dramatik dieser Auseinandersetzung zwischen Reformierten und Lutheranern anschaulich werden. In allen drei Fällen hat eine politische Obrigkeit, die unter reformiertem Einfluß stand, versucht, den Taufexorzismus abzuschaffen:

–In Kursachsen wird der Taufexorzismus am 4. Juli 1591 durch den Einfluß des zum Calvinismus neigenden Kanzlers Nikolaus Krell vom Kurfürst Christian I. offiziell verboten. Pfarrer, die diesem Verbot nicht Folge leisten, müssen das Land verlassen.¹¹⁵ Unter der Bevölkerung entsteht dadurch eine große Unruhe. Es wird überliefert, daß in Dresden ein Fleischermeister bei der Taufe seines Sohnes in der Hofkirche dem Pfarrer am Taufstein mit einem Fleischerbeil drohte, diesem „sofort den Kopf zu spalten, wenn er den Exorzismus unterließe.“¹¹⁶ – So unangemessen dieses ‚theologische Argument‘ auch war, es zeigt doch, wie wichtig gerade dem einfachen Volk diese Handlung war. – Doch als der Kurfürst schon wenige Monate später stirbt, wird Krell ins Gefängnis geworfen und der Taufexorzismus wieder eingeführt.¹¹⁷

110 CA XV (BSLK, S.69, 7f).

111 So z.B. die Lauenburger Kirchenordnung von 1585, (vgl. *Jordahn*, S. 455).

112 Vgl. *Jordahn*, S. 463.

113 Diese grundlegende Differenz muß auch das EKD-Papier „Die Taufe“ von 2008 einräumen. Aus der „deutlich unterschiedenen“ Tauftheologie leitet sich eine andere Taufpraxis (und Taufliturgie) ab (S.26f).

114 *Jordahn*, S. 464.

115 So auch Paul Gerhards Großvater Magister Casper *Starke* aus Eilenburg (vgl. *Geiger*, S.16f).

116 *Rietschel-Graff*, S. 578.

117 Vgl. A.a.O., S. 578f.

-In Anhalt wird der Taufexorzismus 1590 durch Kurfürst Johann Georg abgeschafft. Kritiker vermuten, daß diese Maßnahme der Einführung des Calvinismus in Anhalt den Weg ebnen soll. (In der Tat führt Johann Georg 1596 den Calvinismus in Anhalt ein). Der später berühmte Verfasser der ‚Bücher vom wahren Christentum‘, Johann Arndt, damals Pfarrer in Badeborn (Anhalt), weigert sich den Taufexorzismus wegzulassen. Am 10. September 1590 gibt er eine schriftliche Erklärung für sein Verhalten an den Kurfürst ab: „Weil mein Gewissen hierin gefangen ist, die orthodoxen Väter vor 1300 Jahren den Exorzismus zur heiligen Taufe geordnet, und derselbe dadurch eine allgemeine Zeremonie der gesamten orthodoxen Kirche geworden, welchen sie auch vom Verstande und wahren Sinn der Schrift genommen, derselbe auch mit nichten eine unfrome Zeremonie ist, so kann ich der Kirche Gottes und der herzlichen jungen fürstlichen Herrschaft darin nichts vergeben. Es kann auch unter allen Ursachen (der Abschaffung) keine mein Gewissen befriedigen. So bitte ich untertänig und demütiglich, mein gnädiger Fürst und Herr wolle mir in Gnaden nicht verdenken, daß ich hierin nicht kann willigen, und stelle demnach meinem gnädigen Fürsten und Herrn untertänig anheim, mach gnädigem Willen mit mir zu handeln.“¹¹⁸

Arndt bekommt keine Gnade. Er muß seine Pfarrstelle und das Fürstentum noch im selben Jahr verlassen!

-In Kurbrandenburg erläßt Kurfürst Johann Sigismund nach seinem Übertritt zum Calvinismus 1614 ein Edikt gegen den Taufexorzismus, als eine „abergläubische, zur Verkleinerung der Wirkung der Taufe gereichende, ärgerliche Gedanken bei den Einfältigen erweckende Zeremonie“¹¹⁹. Die Opposition gegen dieses Edikt ist so groß, daß es 1624 dahingehend abgemildert wird, daß die Entscheidung über den Taufexorzismus in die Verantwortung der Eltern gelegt werden soll. Doch schon 1662 kehrt ein neues Edikt zu dem ursprünglichen Verbot zurück und fordert, „den Exorzismus zu mitigieren und ändern“¹²⁰. Mit einem Revers, in dem der Kurfürst außerdem „christliche Toleranz“ und Friede zwischen den Konfessionen von den Predigern fordert, sollen sich diese dazu verpflichten. Weil Paul Gerhardt in Berlin dieses Revers nicht unterschreiben kann, wird er am 6. Februar 1666 als Pfarrer von St. Nicolai in Berlin abgesetzt.

Die Schärfe der Auseinandersetzungen um den Taufexorzismus in dieser Zeit beeindruckt mich. Kann um ein kleines liturgisches Stück so hart gekämpft werden – zumal es sich dabei doch um ein Adiaphoron handelt? Warum solche Gewalt von Seiten der Obrigkeit? Warum solche Bereitschaft zum Leiden und Amtsverzicht in dieser Frage? Die drei geschilderten Beispiele machen

118 Arndt, S. 26f.

119 Rietschel-Graff, S. 579.

120 A.a.O.

mich sehr nachdenklich. Sicher spielen zeitbedingte Faktoren wie die konfessionelle Neuorientierung von Territorien und auch die Frage der Gewissensfreiheit eine Rolle.¹²¹ Aber warum entzündet sich der Konflikt immer wieder an der Frage des Taufexorzismus?¹²²

5.3. Das weitere Schicksal von Taufexorzismus und Abrenuntiation bis zur Gegenwart

Dazu schreiben Rietschel-Graff: „Der Rationalismus räumte mit dem Exorzismus auf; (...). Alle Agenden des 19. Jahrhunderts haben den Exorzismus nicht mehr.“¹²³ Der Rationalismus lehnte den Exorzismus als „Aberglauben“ grundsätzlich ab und der Pietismus will ihn entweder in ein Gebet umwandeln oder schafft ihn ebenfalls ab.¹²⁴ Albrecht Peters stellt dazu fest: „G.F. Seiler spricht deutlich aus, daß hinter diesem Angriff (auf den Exorzismus¹²⁵) ein anderes Verständnis unserer menschlichen Existenz vor Gott steht: ‚Die meisten Mitglieder der evangelischen Kirche wissen es ja, daß die neugeborenen Kinder der Christen unschuldige Geschöpfe des allerheiligsten Gottes sind (...), die aber durchaus nicht unter einem gefährlichen Einfluß des bösen Geistes stehen. Freilich hatte man zu Luthers Zeiten eine andere Ansicht von der Taufe. Sie ist (so dachte der große Mann) das Mittel, den Teufel vom Kinde wegzutreiben.‘“¹²⁶

Aus dieser Äußerung Seilers wird deutlich, wie weit die evangelische Theologie von der Erbsündenlehre der Kirche, wie sie noch in CA II festgehalten wird, abgerückt ist. Heißt es hier: „daß auch dieselbige angeborne Seuch und Erbsunde wahrhaftiglich Sund sei und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden.“¹²⁷ Seiler spricht dagegen von Christenkindern als „unschuldigen Ge-

121 Das Vorgehen der Obrigkeit widersprach deutlich der in der Konkordienformel geforderten Freiheit in Bezug auf die Adiphora: „Wir verwerfen und verdammen auch, wenn solche Mitteldinge dergestalt abgeschafft werden, als sollte es der Gemeine Gottes nicht frei stehen, jeder Zeit und Ort derselben Gelegenheit nach, wie es der Kirche am nützlichsten, sich eines oder mehr in christlicher Freiheit zu gebrauchen“ (BSLK, S.1063, 5–11).

122 Johann Melchior *Krafft* schildert 1750 in einem materialreichen Buch eine Vielzahl solcher Konflikte um den Taufexorzismus.

123 *Rietschel-Graff*, S.581.

124 Vgl. *Peters*, S.173.

125 Der „Angriff“ auf den Exorzismus richtet sich auch gegen die Abrenuntiation. Sie steht nicht ganz so im Zentrum der Auseinandersetzung, weil sie im Sinne der Aufklärung als moralische Verpflichtung interpretiert werden kann (vgl. *Höfling*: „... der Sünde und aller Unheiligkeit entsagen“, S.237). Aber trotzdem verschwindet auch die Abrenuntiation im 19. Jahrhundert aus den Taufagenden, bzw. sie ‚überwintert‘ in Fußnoten zu zweiten oder dritten Varianten, wie in der sächsischen Agende von 1906, wo es auf S.12 in einer Fußnote heißt: „Hier ist die Abrenuntiation, wenn ihr Gebrauch in der Gemeinde üblich ist und von beteiligter Seite nicht ausdrücklich abgelehnt wird, in folgender Fassung einzufügen: ‚Entsagst du dem Teufel und allem seinem Werk und Wesen?‘ Antwort der Paten: ‚Ja.‘“

126 A.a.O., S.174.

127 BSLK, S.53, 9–13.

schöpfen“. Damit wird der ganze Ernst, der so bestimmend für Luthers Taufverständnis war (und in einer Linie mit dem NT und der Alten Kirche steht) unverständlich. Die Taufe wird zu einer harmlosen Familienfeier. Daran hat sich bis in die Gegenwart nicht viel geändert. Oswald Bayer betont deshalb die bleibende Bedeutung und Herausforderung von Luthers Taufverständnis: „Zum Ernst der Taufe gehört nicht zuletzt die Absage an den Teufel (...), die in dem genannten Taufbüchlein einen breiten Raum einnimmt.¹²⁸ Heute ist sie auf die Formel Wir ‚sagen ab allem teuflischen Werk und Wesen‘¹²⁹ verkürzt. Doch wird auch diese von vielen Pfarrern weggelassen, weil es anstößig erscheint, bei einem schönen Familienfest vom Teufel zu reden. Dem Bösen abzusagen ist jedoch unerlässlich, um deutlich zu machen, daß kein Mensch in einem neutralen Raum lebt. Ich bin immer umkämpft: Entweder gehöre ich dem dreieinen Gott oder anderen Herren und Mächten. Taufe ist kein harmloser Ritus, sondern ein Kampf gegen das Böse.“¹³⁰

Es ist mir eine wichtige Beobachtung, daß das Verständnis für Exorzismus und Abrenuntiation auch abhängig ist von existentiellen persönlichen bzw. zeitgeschichtlichen Erfahrungen: Immer wenn das (der) Böse als sehr mächtig erlebt wurde, wie z.B. in den Verfolgungen der Alten Kirche, in Luthers Glaubenskämpfen¹³¹ und schließlich wieder in den Begegnungen mit den antichristlichen Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus, dann entdeckte man auch diese liturgischen Elemente wieder.¹³² Auf evangelischer Seite knüpfte man dabei bewußt an Luther an. So formuliert Peter Brunner ganz offensiv: „Vom Standort der Theologie Luthers aus hat sich nicht der zu verteidigen, der sich für die Beibehaltung des Exorzismus ausspricht, sondern der, der seine Abschaffung vertritt.“¹³³ Umgekehrt schwindet das Verständnis für Exorzismus und Abrenuntiation in geschichtlich und persönlich ‚harmloseren‘ Zeiten, in denen man sich m.E. über den Ernst des Bösen leichter täuschen läßt.

Es ist deshalb mein Anliegen, der Wiederentdeckung dieser beiden Elemente das Wort zu reden. Und das nicht aus theologischen Vorlieben, sondern wie bereits in der Hinführung angedeutet, aus seelsorgerlicher Verantwortung. Ich knüpfe dabei an Martin Luther und an Theologen der Bekennenden Kirche wie Peter Brunner an. Dankbar stelle ich fest, daß ihre Spuren auch in der Tauf-

128 Bayer bezieht sich in einer Anmerkung auf die Abrenuntiation und auf den Exorzismus! (S.243, Anm. 59).

129 Bayer bezieht sich auf das Kirchenbuch für die Evangelische Landeskirche in Württemberg (S.244, Anm. 60).

130 Bayer, S.243f. Ganz ähnlich äußert sich auch der katholische Theologe Helmut Hoping (S.110f).

131 Vgl. sein Lied „Ein feste Burg“ (EG 362).

132 So ist es gewiß kein Zufall, daß die erste evangelische Taufordnung, die nach über 100 Jahren wieder einen Taufexorzismus vorsieht, aus dem Jahre 1944 stammt und von Theologen der Bekennenden Kirche verfaßt wurde (Joachim Beckmann, Peter Brunner, Walter Reindell), vgl. *Jordahn*, S.624ff.

133 Zitiert nach *Jordahn*, S.626.

agende der VELKD von 1988¹³⁴ erkennbar sind: Nach der Obsignatio crucis, die als Herrschaftswechsel gedeutet werden kann („Du gehörst Christus, dem Gekreuzigten.“¹³⁵) folgt ein exorzistisches Gebet: „... Und weil du dieses Kind dir zum Eigentum erwählt hast, so befreie es von der Macht des Bösen.“¹³⁶ Eine Abrenuntiation ist bei der Taufe eines Erwachsenen unter Form C in drei Varianten ausgeführt¹³⁷ und für die Kindertaufe immerhin noch unter „Texte zur Auswahl“ / „Entfaltung des Glaubensbekenntnisses“ möglich: „Liebe Eltern und Paten! (...). Wollt ihr, daß dieses Kind durch die Taufe der Gewalt des Bösen entrissen wird, so antwortet: Ja.“¹³⁸

Bemerkenswert finde ich die „Erste Ausführungsverordnung“ der sächsischen Landeskirche zu dieser Taufagende vom 17. März 1998, in der es unter § 3 heißt: „Anstatt der Anrede an Eltern und Paten zur Hinführung auf das Glaubensbekenntnis¹³⁹ kann folgender Wortlaut verwendet werden: (...) Pfarrer: Liebe Eltern und Paten! Begehrt ihr, daß dieses Kind getauft und durch das heilige Sakrament der Gewalt des Bösen entrissen und unter die Herrschaft Christi gestellt wird, so antwortet: Ja. – Eltern und Paten: Ja. – Pfarrer: So bekennst für dieses unmündige Kind den Glauben, sagt damit ab dem Satan und all seinem Werk und Wesen und tut Zusage Gott, dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste.“¹⁴⁰

134 Ich halte es für bemerkenswert, daß die aktuellen Taufagenden der VELKD und der röm.-kath. Kirche sich in der Frage von Taufexorzismus und Abrenuntiation weitgehend annähern – aber aus unterschiedlicher Richtung: Während die VELKD-Agende beide Elemente seit 1945 zaghaft wiederentdeckt, mildert „Die Feier der Kindertaufe“ den bis zum II. Vatikanum bestehenden imprekatorischen Exorzismus in einen deprekatorischen (S.12: „Die abschließende Oratio hat den Charakter eines Exorzismus.“, vgl. S.34) und entspricht damit der VELKD-Agende.

135 Agende III Taufe, S.23.

136 A.a.O., S.24.

137 A.a.O., S.121. Unter den drei Varianten findet sich klassische („Sagst du ab dem Bösen/Satan und all seinem Werk und Wesen?“) wie auch neu gestaltete („Willst du von der Gewalt des Bösen befreit werden? Willst du dich durch die Taufe unter die Herrschaft Jesu Christi stellen?“ oder „Sagst du ab der Macht des Bösen, um Christus, deinem Herrn zu gehören?“).

138 A.a.O., S.99.

139 Vgl. A.a.O., S.29. Hier wird der Herrschaftswechsel lediglich angedeutet.

140 Amtsblatt 1998, A 37. Auf schriftliche Nachfrage im Landeskirchenamt teilte mir OLKR Dr. Münchow am 13. Juni 2008 mit, daß diese Form aus der vorhergehenden Taufagende der VELKD stamme, die 1956 in Sachsen eingeführt worden war. Er verwies mich außerdem auf das Kirchengesetz zur Einführung dieser Agende vom 18. April 1956 (ABl. 1956, A 23 f) und dort insbesondere auf § 2 Ziff. 3: „Mit der Ordnung ist anerkannt, daß die Absage an den Teufel nicht nur geschichtliche Bedeutung hat.“ Ich verstehe diesen Satz so, daß die Abrenuntiation nicht nur eine historische Reminiszenz ist, sondern eben ein reales (Kampf)geschehen.

6. Die seelsorgerliche Bedeutung von Taufexorzismus und Abrenuntiation

„Baptizatus sum!“ Mit diesem Ausspruch hat sich Luther in Anfechtungen getröstet. Es wird überliefert, daß er ihn vor sich auf seinen Schreibtisch schrieb, um so ständig an seine Taufe erinnert zu werden.¹⁴¹ Luther gründet darauf auch seine Seelsorge, wenn er einen angefochtenen Freund tröstet: „Einmal habe ich zur Anfechtung gesagt: ‚Bist du nicht ein Getaufter? Oh, welch eine große Gabe ist die Taufe und das Wort Gottes!‘“¹⁴² So sagt er auch in der Vorrede zum Taufbüchlein: „Ist doch die Taufe unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft.“¹⁴³

Für Luther ist Taufgedächtnis Trost in Anfechtung und Zweifel. Die Erinnerung an den dort stattgefundenen Herrschaftswechsel wehrt alle Ängste und Zweifel ab, die uns unsere Verbindung zu Gott in Frage stellen wollen. Die Gewißheit des in der Taufe geschehenen Herrschaftswechsels entlarvt dann solche Ängste und Zweifel als lügenhafte Angriffe des Teufels, als Anfechtungen. Das Taufgedächtnis erweist sich als wirksame Waffe zur Abwehr dieser Anfechtungen. Das ‚extra nos‘ der Taufe trägt den Angefochtenen auch dann noch, wenn seine eigene Glaubenskraft am Ende ist. Darin zeigt sich die seelsorgerliche Bedeutung evangelischer Soteriologie!

Die Erinnerung an die Taufe gehört für mich deshalb wesentlich zur Seelsorge dazu. Gerade im pietistisch geprägten Erzgebirge besteht bei Christen, die ihren Glauben sehr ernst nehmen, manchmal die Gefahr, daß sie ihre Heilsgewißheit auf subjektive Glaubenserfahrungen oder Leistungen gründen. Wenn diese Erfahrungen aber plötzlich fragwürdig werden oder die damit verbundenen Gefühle nachlassen, kann das ‚sola gratia‘ in der konkreten Erinnerung an die Taufe zu einer großen Befreiung werden: eine Befreiung von selbst auferlegten Lasten, aber auch eine Befreiung von der Angst um den eigenen Glauben und damit nicht selten verbunden auch einer Angst vor dem Teufel, der als eine Macht erfahren wird, die den Glauben bedroht. Tauferinnerung dient in diesem Falle der Korrektur einer Glaubensvorstellung, die sich in der Krise als nicht tragfähig erwiesen hat. In der Seelsorge wird der Angefochtene behutsam auf den festen Grund der Taufe zurückgeführt.

Aber das Taufgedächtnis hat auch eine wichtige Funktion beim Umgang mit Schuld und Vergebung. Schuld belastet das Gewissen, das Verhältnis zu Gott und zum Nächsten. Ohne die Verantwortung des Schuldiggewordenen für sein Handeln zu leugnen, empfindet er doch auch, wie er durch die Schuld in den Wirkungsbereich einer zerstörerischen Macht geraten ist. Dieser als böse

141 Vgl. Die Taufe, S. 27.

142 „Semel ad tentatum dixit: An non es baptizatus? O, quam magnum donum est baptismus et verbum Dei!“ WA.TR I, S.444, Nr. 894.

143 BSLK. S.537, 46–538, 3.

empfundene Machtanspruch wird in Beichte und Vergebung gebrochen. Und in diesem Sinn ist die Beichte Rückkehr zur Taufe, Taufferinnerung.¹⁴⁴

An diesen beiden Situationen der Seelsorge, in denen jeweils die Erinnerung an die Taufe eine große Glaubenshilfe darstellt, wird die schon im NT und bei Luther festgestellte Spannung wieder deutlich: Zum einen befreit die Taufe aus der Herrschaft des Teufels. Taufgedächtnis bedeutet dann wie im ersten Fall: ‚Du bist durch die Taufe frei geworden. Fürchte dich nun nicht mehr vor den lügenhaften Anfechtungen des Teufels, der dir diese Befreiung zweifelhaft machen möchte. Halte ihm entgegen: Ich bin getauft!‘ Zum anderen stellt uns die Taufe aber auch in einen lebenslangen Kampf mit dem Teufel. Taufgedächtnis bedeutet dann wie im zweiten Fall: ‚Kehre immer wieder zurück zu deiner Taufe. Ersäufe den alten Adam in dir „durch tägliche Reu und Buße“¹⁴⁵.‘

Bis jetzt habe ich von der Taufe im Allgemeinen als wichtigem Thema der Seelsorge gesprochen. Damit möchte ich betonen, daß die Taufe – auch wenn sie ohne Exorzismus und Abrenuntiation vollzogen worden ist – als Herrschaftswechsel grundlegende Bedeutung für die Seelsorge hat. Nun aber möchte ich begründen, warum ich die beiden Elemente der Taufliturgie, den Exorzismus und die Abrenuntiation, im Besonderen für die Seelsorge für hilfreich halte:

Eduard Thurneysen führt seine „Lehre von der Seelsorge“ in § 15 schließlich zu dem Thema „Seelsorge als Exorzismus“¹⁴⁶. Auch Thurneysen sieht Seelsorge wesentlich als Zuspruch der Vergebung. Vergebung ist für ihn ein „Machtgeschehen“: „eine alte Herrschaft wird gestürzt und eine neue wird errichtet. Und darum ist die Ausrichtung der Vergebung letztlich zu verstehen als Exorzismus. Es werden Dämonen ausgetrieben, wenn Gottes Wort in Kraft verkündigt wird.“¹⁴⁷ Auch das geschieht m.E. wieder in der dargestellten Spannung: als Erinnerung an den in der Taufe geschehenen Sturz der „alten Herrschaft“ und in dem immer wieder erneuten „Jasagen“¹⁴⁸ zu dem, was in der Taufe geschah und sich in der Vergebung aktualisiert.

Peter Zimmerling nimmt Thurneysens Ansatz auf und sucht nach einem „seelsorgerlichen Weg“¹⁴⁹, um Menschen zu helfen, die unter dämonischen Be-

144 Vgl. Agende III, Beichte, S. 91. Als Hinführung zur Absolution wird dort gesagt: „Was Gott dir in deiner Taufe gegeben hat, Vergebung der Sünden und Befreiung von der Macht des Bösen, das wird dir heute neu geschenkt.“

145 BSLK, S. 516, 32f.

146 Thurneysen, S. 280–297.

147 A.a.O., S. 282. Ganz ähnlich formuliert auch Joachim Scharfenberg: „Dem Zerfall der Seelsorge in Einzelfunktionen kann nur da gewehrt werden, wo die Betrachtungsweise eine Dimension tiefer reicht. Man wird da nämlich entdecken, daß es hinter Irrtum, Krankheit und Sünde eine Wirklichkeit gibt, die das Neue Testament als das Dämonische bezeichnet“ (S. 59).

148 Vgl. Thurneysen: „In und mit diesem Jasagen zur Vergebung ereignet es sich, daß die Herrschaft der Dämonen über uns gebrochen wird“ (A.a.O., S. 291).

149 Zimmerling, Mächte und Gewalten, S. 277.

lastungen leiden. Als einen Schritt auf diesem Weg schlägt er vor, „sich neu mit den alten Seelsorgemitteln der Kirche im Hinblick auf böse Mächte zu beschäftigen. Exorzismus und Abrenuntiation (Absage an den Teufel) wurden in den evangelischen Landeskirchen erst in der Zeit von Pietismus und Rationalismus endgültig abgeschafft. Beide Seelsorgemittel waren für Luther selbstverständliche Bestandteile kirchlichen Handelns“¹⁵⁰.

In diesem Sinne sehe auch ich im Taufexorzismus und in der Abrenuntiation „Seelsorgemittel“, also Elemente, die in der Seelsorge hilfreich sein können. In ihnen wird nämlich in Worte gefaßt, was in der Taufe in Bezug auf den Herrschaftswchsel geschehen ist: Gott hat den Teufel aus dem Lebenshaus des Getauften ausgetrieben (Exorzismus) und der Täufling hat daraufhin selber (durch Eltern und Paten) dem Teufel abgesagt.

Die im Evangelium wurzelnde Spannung von Indikativ und Imperativ, von Gottes zuvorkommendem Handeln und der Antwort des Menschen wird im Passiv des Exorzismus und im Aktiv der Abrenuntiation erfahren. Ich halte diese Abfolge von passiv und aktiv auch anthropologisch für die Seelsorgesituation hilfreich: Hilfesuchenden wird durch die Erinnerung an die in ihrer Taufe geschehenen Befreiung die Angst vor der vermeintlichen Übermacht des Bösen genommen. Es kann ihnen zugesagt werden: ‚Der Teufel ist damals aus Deinem Leben ausgetrieben worden. Er hat kein Recht mehr auf Dich!‘ Nach diesem passiven Element der Seelsorge sollten die so Erinnerten (wieder) zu einer aktiven Antwort finden: ‚Ja, ich will aus dieser Befreiung leben! Ich widersetze mich allen Machtansprüchen des Bösen.‘

Die bereits im NT festgestellte Spannung zwischen dem in der Taufe vollzogenen Herrschaftswchsel einerseits und dem bleibendem Kampf gegen den Bösen andererseits, wirkt sich auch in der Seelsorge aus: Die Erinnerung an die Taufe betont das erste Moment, die Wiederholung des Taufversprechens, z.B. beim Sprechen des Credo, aber eben auch bei einer erneuten Absage an das Böse, nimmt das zweite Moment dieser Spannung auf. Dabei sehe ich aber einen Unterschied zwischen dem Taufexorzismus und der Abrenuntiation: Während ich die Abrenuntiation grundsätzlich für wiederholbar halte, hat der Taufexorzismus doch etwas Einmaliges, an das nur erinnert werden kann¹⁵¹. Diese Erinnerung kann gleichwohl eine konkrete Aktualisierung bedeuten, wie sie in der Absolution bei der Beichte geschieht.¹⁵² Aber jede Bitte um Befreiung vom Bö-

150 A.a.O.

151 Ich bin der Ansicht, daß ein Getaufter – gegen seinen Willen – nicht wieder vom Teufel besessen sein kann. Wenn Menschen zu mir in die Seelsorge kamen und sich für ‚besessen‘ hielten, dann handelte es sich nicht um wirkliche Besessenheit, sondern um Anfechtungen. Die Anfechtungen bestehen gerade in den lügenhaften Besitzansprüchen des Teufels, denen widersprochen werden muß. Deshalb halte ich die vorschnelle Diagnose der Besessenheit – v.a. in pfingstlerisch-charismatischen Kreisen – für seelsorgerlich schädlich und kontraproduktiv. Allerdings will ich das Phänomen der Besessenheit von Getauften auch nicht gänzlich ausschließen (vgl. die Erfahrungen Christoph *Blumhardts* mit der Gottliebinn Dittus).

152 Vgl. Anmerkung 144, wo es in der Beichtagende heißt, daß die „Befreiung von der Macht des Bösen (...) dir heute neu geschenkt wird.“

sen ist von nun an eine ‚Rückkehr‘ in die Taufe! Darauf kann dann eine erneute Abrenuntiation gleichsam als Bestätigung des ‚zum Vater zurückgekehrten Sohn‘ erfolgen. Diese Abrenuntiation kann als erneutes ‚Ja‘ zu Gottes Befreiung als sehr heilsam erfahren werden. Edmund Schlink sagt über diese seelsorgerliche Möglichkeit der Abrenuntiation: „Es ist eine Wohltat, um die Möglichkeit zu wissen, daß der Mensch sich im Namen Jesu gegen die personale Macht des Bösen stellen und sich von ihr lossagen kann.“¹⁵³ Damit spricht Schlink auch die Frage nach der Personalität des Bösen an, die in der theologischen Diskussion umstritten ist. Ich sehe auch, daß das Böse den biblischen Personenbegriff als eines geliebten Gegenübers zum Schöpfer pervertiert und damit sprengt. Trotzdem will ich gerade aus seelsorgerlichen Erwägungen an der traditionellen Vorstellung des Bösen als einer ‚Person‘ festhalten, weil eine unpersönliche Macht viel schwieriger in Worte gefaßt und abgewehrt werden kann. Ich bin mir auch bewußt, daß die Seelsorge in dieser Frage sehr sensibel sein muß. Die Rede vom Teufel darf die vorhandene Angst nicht verstärken, sondern muß in nüchterner und glaubensgewisser Weise vom Sieg Jesu ausgehen.

Zur Seelsorge als Paraklese gehört nicht nur der Trost sondern auch die Ermahnung. Diese ist m.E. nötig, wenn die Taufe nur als ein „harmloser Ritus“ oder als „Familienfest“¹⁵⁴ mißverstanden wird. Wenn ich im Taufgespräch die Taufhandlung mit Eltern und Paten durchgehe und erkläre, dann erlebe ich nicht selten, wie gerade das Thema ‚Herrschaftswechsel‘ und die konkrete Absage an den Satan einen Ernst in das Gespräch bringen, der vorher so nicht da war. Übrigens habe ich noch nie erlebt, daß Eltern und Paten sich dieser Wendung zum Ernst der Taufe verschlossen hätten. Im Gegenteil: In dem Ansprechen des Ernstes der Taufe konnten dann auch Ängste und Wünsche der Familie ausgesprochen werden, die man sich wohl bei einem ‚harmloseren‘ Verlauf des Gespräches nicht auszusprechen getraut hätte.¹⁵⁵

7. Liturgische Formen für Taufexorzismus und Abrenuntiation

Martin Luther übersetzt den traditionellen Taufordo ins Deutsche, „damit die Paten und Beistände deste mehr zum Glauben und Andacht gereizet werden und die Priester, so da täufen, deste mehr Fleiß umb der Zuhörer willen haben müssen.“¹⁵⁶ Nach Luther ist es für den Erfolg¹⁵⁷ der Taufe entscheidend, daß Paten und Gemeinde „ernstlich mitbeten“¹⁵⁸ und zwar „einmütiglich im

153 Schlink, S.184.

154 Beide Formulierungen bei Bayer, S.244.

155 Z.B. Ängste vor bösen Einflüssen oder vor okkulten Belastungen in der Familie. Wünsche nach umfassendem Schutz, so wie es o.g. EKD-Umfrage ebenfalls belegt (vgl. Anm. 9).

156 BSLK, 533, 18–22.

157 Vgl. a.a.O., S. 536, 20–24.

158 A.a.O., S.537, 11.

Herzen mit dem Priester“¹⁵⁹. Das bedeutet für die konkrete Sprachgestalt von Taufexorzismus und Abrenuntiation, daß sie der Taufgemeinde verständlich und mitvollziehbar sind. Die Übersetzung ins Deutsche reicht dafür heute nicht mehr aus. Die hermeneutischen Bemühungen müssen weiter gehen. Dabei spielt die Situation und Prägung der Gemeinde eine große Rolle: Im Erzgebirge herrschen für das Verstehen von Taufexorzismus und Abrenuntiation sicher andere Voraussetzungen als in der Stadt Leipzig. Dennoch sollten Schwierigkeiten beim Verstehen nicht sofort zum Verzicht dieser beiden Elemente in der Taufliturgie führen. Hier gilt, was Bischof Wolfgang Huber im Vorwort zur aktuellen „Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe“ schreibt: „1) Eine evangelische Orientierung im Verständnis der Taufe geht von der biblischen Überlieferung aus. Auch diejenigen biblisch geprägten Bilder und Ausdrücke werden aufgenommen und neu erschlossen, die in einem zeitgenössischen Verstehenshorizont zunächst fremd, ja befremdlich wirken. Denn sie enthalten einen Bedeutungsüberschuß, den man auch dann nicht leichtfertig aus der Hand geben sollte, wenn er sich heute gängigen Verstehensmustern nicht sofort fügt. Gerade in der Fremdheit kann nämlich eine religiöse Tiefendimension, ja eine Glaubenswahrheit zum Ausdruck kommen, die sich vielleicht erst in intensiver Beschäftigung erschließt, dann aber als umso wertvoller erweist. 2) Eine evangelische Orientierung im Verständnis der Taufe würdigt die Verwurzelung des reformatorischen Denkens in den Schätzen der Tradition der Alten Kirche.“¹⁶⁰

Die Bedeutung von Taufexorzismus und Abrenuntiation erschließt sich heute sicher nur durch „intensive Beschäftigung“: Taufgespräch, Taufkatechese, Predigt und Bibelgespräch werden immer wieder darauf eingehen müssen, damit es hier zu einem evangelischen Verständnis kommt. Doch kann es trotz dieser Bemühungen Gemeindesituationen geben, in denen man auf diese Elemente der Taufliturgie (vorübergehend) verzichten muß, um Mißverständnisse oder den Unwillen der Eltern und Paten nicht zu provozieren.

7.1. Formen des Taufexorzismus

Hier beginnt die Schwierigkeit schon mit der Terminologie. Das Wort „Exorzismus“ ist heute durch reißerisch aufgemachte Filme („Der Exorzist“), durch den Fall der Anneliese Michel, der in den Medien intensiv behandelt wurde, und durch Exorzismen in sektiererischen und esoterischen Kreisen schwer belastet. Der katholische Liturgiewissenschaftler Klemens Richter schlägt als Alternativbezeichnung „Liturgie zur Befreiung vom Bösen“¹⁶¹ vor. Das Wort ‚Befreiung‘ hat einen ‚evangelischen Klang‘ und scheint mir gut geeignet den Sachverhalt angemessen zu beschreiben. ‚Befreiung vom Bösen‘

159 A.a.O., S.537, 19f.

160 Die Taufe, S.8.

161 Richter, S.148. Damit bezeichnet er allerdings die ausführliche Handlung an Besessenen.

könnte als Überschrift über einer exorzistischen Handlung bei der Taufe stehen. Um der Kontinuität willen bleibe ich aber im Folgenden bei der traditionellen Terminologie.

7.1.1 *Der eigentliche Taufexorzismus in der Taufhandlung*

Unter dem eigentlichen Taufexorzismus verstehe ich die Form der Beschwörung, die sich direkt an den Bösen wendet.¹⁶² Diese Form wird als besonders anstößig empfunden und ist deshalb in evangelischen und katholischen Tauf formularen nicht mehr zu finden. Sie ist andererseits aber auch am eindrücklichsten und wird gerade in den kurzen, knappen Formulierungen des Taufbüchleins von 1526 konzentriert wahrgenommen. Deshalb gibt es auch heute unter evangelischen Theologen Verfechter dieses Exorzismus. Peter Brunner wurde schon genannt. Helmut Echternach plädiert für die Verwendung des kleinen Exorzismus zu Beginn der Taufe: „Es dürfte sich meiner Meinung nach empfehlen, die heute den Taufvollzug einleitende signatio crucis mit einem exorzistischen Satz zu verbinden; etwa: ‚Fahre aus, du unreiner Geist, und gib Raum dem Heiligen Geist‘.“¹⁶³ Auch Gert Kelter spricht sich für die Wiedereinführung des Taufexorzismus aus, allerdings in Anknüpfung an den großen Exorzismus im Taufbüchlein¹⁶⁴, weil dieser ausdrücklich unter Anrufung des Namens Gottes geschehe: „Es ist ja auch hier nicht der Amtsträger, der in eigener Vollmacht handelt, sondern der Diener Christi, der in der Vollmacht seines Herrn und in seinem Auftrag handelt.“¹⁶⁵

Ich gebe zu, daß es im Blick auf die konkrete Formulierung solch eines Taufexorzismus zu Problemen kommen kann. Ich sehe aber auch keine überzeugende sprachliche Alternative zu den o.g. Formulierungen aus Luthers Taufbüchlein. Diese nehmen sowohl den biblischen Sprachgebrauch auf und betonen damit ihren wichtigen Ursprung im Handeln Jesu und der Apostel. Ebenso ist gerade ihre „harte“¹⁶⁶ Sprachform geeignet und hilfreich, um in der Seelsorge die radikale Distanzierung zum Bösen in Worte zu fassen. Und so möchte ich für die Wiedergewinnung des Taufexorzismus plädieren. Er stellt zudem die kirchlich gebundene Form der Umsetzung des Auftrags des Auferstandenen (Mk. 16, 17) dar und könnte somit ein Gegengewicht gegen den oft theologisch fragwürdigen Umgang mit Exorzismen in pfingst-kirchlichen Gruppen sein.

7.1.2 *Exorzistische Gebete in der Taufhandlung*

Im Unterschied zu Luthers Taufbüchlein von 1526 möchte ich aber den Exorzismus immer mit einem exorzistischen Gebet verbinden, um deutlich zu

162 Richter nennt diese Form den „imprekatorischen Exorzismus“ (S.14).

163 Echternach, S.101.

164 „Ich beschwere Dich, Du unreiner Geist, bei dem Namen des Vaters + und des Sohnes + und des heiligen Geistes +, daß Du ausfahrest und weichest von diesem Diener Jesu Christi, N., Amen“ (BSLK, S. 539, 30–34).

165 Kelter, Der Taufexorzismus in der Lutherischen Kirche, in: Lutherische Beiträge 3/1996 S.147.

166 Vgl. Peters, S.173.

machen: Es ist in jedem Fall Gott, der die Befreiung bewirkt. Steht der Taufexorzismus allein, könnte bei der Gemeinde der Eindruck entstehen, der Pfarrer vollziehe hier ein magisches Ritual aus eigener Vollmacht.

Das exorzistische Gebet in der Taufagende der VELKD von 1988¹⁶⁷ halte ich für gut geeignet, um den Sachverhalt des Herrschaftswechsels zu verdeutlichen. Es steht an erster Stelle unter drei Gebeten zur Auswahl. Es hat m.E. auch eine inhaltliche Priorität, weil es mit der Formulierung „befreie es von der Macht des Bösen“ das Anliegen des Exorzismus aufnimmt.

7.1.3 Exorzistische Motive im Taufgedächtnis

Eine Wiederholung des Taufexorzismus ist aus o.g. Gründen – anders als bei der Abrenuntiation – nicht möglich. Dennoch gibt es die wiederkehrende Bitte um Schutz vor dem Teufel (schon im Vaterunser!). Luthers Morgen- und Abendsegen¹⁶⁸ kann mit der Bitte „Dein heiliger Engel sei mit mir, daß der böse Feind keine Macht an mir finde“ und mit der vorangehenden Segnung mit dem Kreuzeszeichen (vgl. *obsignatio crucis* bei der Taufe!) als erneutes Unterstellen unter die Herrschaft Christi im Sinne einer Tauferinnerung verstanden werden. Auf die Absolution als Erinnerung und Aktualisierung an die in der Taufe geschehene Befreiung vom Bösen wurde bereits unter Punkt 6. hingewiesen.

An die *obsignatio crucis* als einer Siegelung und Übereignung wird in einem aktuellen Vorschlag der VELKD zur Feier des Taufgedächtnisses erinnert: „Auf unsere Stirn wurde das Zeichen des Kreuzes gezeichnet. Wir gehören zu Jesus Christus, unserem Erlöser, der am Kreuz für uns die Sünde und den Tod überwand. Nichts und niemand kann uns seiner heilsamen Herrschaft entreißen.“¹⁶⁹

7.2. Formen der Abrenuntiation

7.2.1 In der Taufhandlung

Die drei Alternativen der Abrenuntiation bei der Taufe eines Erwachsenen in der Taufagende der VELKD¹⁷⁰ halte ich ebenfalls für sehr geeignet. Allerdings würde ich sie gern auch als stellvertretende Absage der Eltern und Paten bei der Taufe von Kindern verwenden. Während die erste Form etwas passivischer nach dem „Willen“ fragt, „aus der Gewalt des Bösen (befreit)“ zu werden, sind die zweite und dritte Form aktive Absagen.

Die Formulierung im „entfalteten Glaubensbekenntnis“: „Wollt ihr, daß dieses Kind durch die Taufe der Gewalt des Bösen entrissen wird, so antwor-

167 Agende III, Taufe, S. 24.

168 Vgl. EG 815 + 852.

169 Taufgedächtnis, S. 6.

170 Agende III, Taufe, S. 121. (S. auch Anm. 137).

tet: Ja.“¹⁷¹, macht deutlich, daß die Befreiung im eigentlichen Taufakt geschieht und hier lediglich verbal ‚entfaltet‘ wird.

Die nur von der sächsischen Landeskirche beibehaltene Formulierung „So bekennt für dieses unmündige Kind den Glauben, und sagt damit ab dem Satan und allen seinem Werk und Wesen und tut Zusage Gott dem Vater ...“¹⁷² macht den Zusammenhang von Zusage und Absage sehr schön deutlich. Außerdem wird hier das Glaubensbekenntnis selbst im Sinne einer Abrenuntiation verstanden!

Wie bereits unter Punkt 3. ausgeführt, konnten die Gegenstände der Absage je nach Kontext und Situation in den ersten Jahrhunderten sehr vielfältig sein. Anders als beim Exorzismus plädiere ich deshalb bei der Abrenuntiation für eine sprachlich und inhaltlich große Bandbreite von Formulierungen. Es wäre zu überlegen, ob gerade bei der Taufe von Erwachsenen – je nach tatsächlicher Betroffenheit – Abhängigkeiten, Süchte oder Verstrickungen hier konkret beim Namen genannt werden sollten, um den Lebensbezug deutlicher zu machen. Z.B.: „Sagst du ab der Macht des Bösen, der Macht der Drogen und der Macht des Okkultismus?“

Antwort: „Ja, mit Gottes Hilfe!“¹⁷³

7.2.2 Im Taufgedächtnis

Die einfachste liturgische Form der Wiederholung der Abrenuntiation beim Taufgedächtnis ist das Singen vom Tauflied „Ich bin getauft auf deinen Namen“ und davon speziell die dritte Strophe: „Doch hab ich dir auch Furcht und Liebe, Treu und Gehorsam zugesagt; ich hab, o Herr, aus reinem Triebe dein Eigentum zu sein gewagt; hingegen sagt ich bis ins Grab des Satans schnöden Werken ab.“¹⁷⁴ Dieses traditionelle Tauflied ist für mich ein Hinweis darauf, daß die Abrenuntiation traditionell auch in der ev.-luth. Kirche zum Taufgedächtnis gehörte.

Die Taufe hat einen besonderen Bezug zum Osterfest. Deshalb ist die Feier des Taufgedächtnisses in der Osternacht – dem ursprünglichen Tauftermin! – eine sinnvolle Möglichkeit. In der Liturgie „der Feier der Osternacht“ der SELK ist das Taufgedächtnis mit der Abrenuntiation verbunden:

„Liturg zur Gemeinde: In dieser heiligen Nacht hat Gott in der Auferstehung seines Sohnes der Welt die Erlösung bereitet. Wir preisen ihn, daß er diese Erlösung durch das Wasserbad der heiligen Taufe auch uns zugewandt hat. Darum dankt Gott für diese Gnade und bekennt euch zu dem, was er an euch getan hat, daß er euch errettet hat von der Macht der Finsternis und versetzt in das Reich seines lieben Sohnes.

171 A.a.O., S. 99.

172 Zitiert auf S.16 dieser Arbeit.

173 Solche konkreten Absagen sollten im Gespräch miteinander gesucht und nur dann verwendet werden, wenn der Täufling das wünscht. Andernfalls sind allgemeine Formulierungen zu verwenden.

174 EG 200, 3.

Liturg: Steht auf und sprecht mit mir: Ich entsage dem Teufel und all seinem Werk und Wesen und ergebe mich dir, du Dreieiniger Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, im Glauben und Gehorsam dir treu zu sein bis an mein Ende.“ (danach folgt das Apostolikum)¹⁷⁵.

Auch die VELKD bietet in ihrer aktuellen Handreichung „Die Feier des Taufgedächtnisses“ Varianten mit Abrenuntiation an. In einem Vorschlag wird mehr erinnernd – vor dem Apostolikum – gesagt:

„Gott hat uns in der Taufe Erlösung geschenkt von den Mächten der Zerstörung. Wir können diese Freiheit immer wieder spüren. Darum laßt uns danken für dieses Geschenk der Gnade, das Gott den meisten von uns schon als unmündigen Kindern gemacht hat. Laßt uns danken, daß er uns aus den Bindungen und aus aller Finsternis gerettet und zum Anfang eines neuen Lebens in Lichte Christi geführt hat.“¹⁷⁶

In einem anderen Vorschlag – aus der ökumenischen Lima-Liturgie – wird die Abrenuntiation ausdrücklich wiederholt mit z.T. konkreten (politischen) Gegenständen der Absage:

„Liebe Schwestern und Brüder in Christus:

In der heiligen Taufe hat Gott euch angenommen und zu Gliedern seiner Kirche gemacht. In der Gemeinschaft mit Gottes weltweitem Volk habt ihr durch sein Wort von seinem liebevollen Ziel für euch erfahren. Ihr seid an seinem heiligen Tisch genährt und berufen worden, das Evangelium von Jesus Christus in der heutigen Welt zu bezeugen: Sagt aller Macht des Bösen ab! Bekenn öffentlich den Glauben an Gott! Vertraut euch erneut Gottes Bund an!

Sagst du den Mächten des Bösen ab, um im Machtbereich Jesu Christi zu bleiben?

G: Kraft meiner Taufe sage ich ihnen ab.

Sagst du der Beherrschung durch die Wünsche dieser Welt, der Verführung des Hochmuts und der Liebe zum Geld ab, um in der Freiheit der Kinder Gottes zu leben?

G: Kraft meiner Taufe sage ich ihnen ab.

Sagst du den Mächten des Todes, der Zerstörung und Gewalt ab, die dem Leben nach Gottes Willen widersprechen, um in der Welt ein Zeugnis für Gottes Welt zu geben?

G: Kraft meiner Taufe sage ich ihnen ab.“¹⁷⁷

In einer „Handreichung zur Taufordnung“ der sächsischen Landeskirche wird ein anderer, bedenkenswerter Vorschlag gemacht: „Im Taufgedächtnis der Gemeinde kann die Abrenuntiation nach einer knappen Einleitung zu Beginn des Taufgedächtnisses am besten in einem Kyrie-Gebet Ausdruck finden, etwa in folgender Form:

175 Osternacht, S. 20.

176 Taufgedächtnis, S. 7.

177 A.a.O., S. 20.

L: Laßt uns zum Herrn beten, der uns in der Taufe berufen hat, daß wir ihm in einem neuen Leben nachfolgen.

Herr Jesus Christus, du bist gekommen, um uns nahe zu sein: Hilf uns abzusagen der Undankbarkeit, daß sie unser Leben nicht freudlos mache: Kyrie eleison ...

Herr Jesus Christus, du hast dich für uns dahingegeben: Hilf uns abzusagen der Selbstsucht, daß sie uns nicht von den Brüdern und Schwestern trenne: Christe eleison ...

Herr Jesus Christus, du hast dem Versucher widerstanden: Hilf uns, uns vom Bösen abzuwenden, daß es nicht Macht über uns gewinne: Kyrie eleison

...⁶⁴ 178

8. Zusammenfassung

Exorzismus und Abrenuntiation sind bereits in den ältesten bekannten Tauf- liturgien (Traditio apostolica) enthalten. Im NT sind sie zwar nicht explizit, aber eben doch implizit enthalten. Martin Luther behält beide Elemente bewußt bei und begründet sie mit dem neutestamentlichen Bild vom Herrschaftswchsel. Sowohl Einflüsse reformierter Tauftheologie als auch eine Verharmlosung der Taufe zu einem Familienritual drängten seit dem 18. Jahrhundert beide Elemente zurück. Erst die schrecklichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts haben, verbunden mit einer Lutherrenaissance, ein neues Verständnis für Taufexorzismus und Abrenuntiation geweckt. Insbesondere ihre seelsorgerliche Bedeutung ist von Gewicht. Konkrete Formulierungen sind eine bleibende Aufgabe für die kirchliche Liturgiewissenschaft.

Tom G. A. Hardt (†):

Erasmus Sarcerius über die Stufen des Amts und die Ordination



Der 1998 im Alter von 64 Jahren verstorbene Pfarrer der evang.-luth. St. Martinsgemeinde Stockholm Dr. theol. Tom G. A. Hardt betrachtete sich als Schüler von Professor Dr. Hermann Sasse, obwohl er bei diesem nicht studiert hatte. Ihm widmete er seine 1971 erschienene Dissertation „Venerabilis et adorabilis Eucharistia“, die ihn international bekannt machte. (Eine Zusammenfassung dieser wichtigen Arbeit findet sich im Internet unter: <http://www.luther-in bs.de/Venerabilis.pdf>) 1995 veröffentlichte er

die nachstehende von mir übersetzte Studie, in der er am Beispiel von Erasmus Sarcerius (Reformator der Stadt Siegen, später u.a. in Leipzig, Mansfeld und Magdeburg tätig) aufzeigt, daß die in Schweden u.a. von Erzbischof Laurentius Petri vertretene Amtstheologie in auffälliger Affinität zur Amtstheologie des deutschen Gnesioluthertums des Reformationsjahrhunderts steht.

Jürgen Diestelmann

I. Erasmus Sarcerius und sein Einfluß.

Erasmus Sarcerius (1501–1559) war ein eifriger Anhänger des strengeren lutherischen Flügels in Deutschland und trägt als solcher den Ehren- oder Schimpfnamen „Gnesiolutheraner“, d.h. echter Lutheraner. Seine Lehre vom kirchlichen Amt wurde vom Verfasser schon früher behandelt („Nya Väktaren 2–3/1979“), wo hervorgehoben wurde, daß eines seiner Bücher teilweise als Vorlage zu Laurentius Petris Buch „Om Kyrkio Stadgar“ gedient hatte. Das trifft zu, wenn u.a. dort gesagt wird: „At en åtskildnat wara skal emellan them som äro kyrkiones tienare.“ (= „daß ein Unterschied bleiben soll zwischen denen, die Diener der Kirche sind.“) Was Laurentius Petri in seiner Kirchenordnung von 1571 über das Bischofs- und Priesteramt schreibt, muß also als ein Teil seiner allgemeinen Orientierung am deutschen Luthertum verstanden werden und nicht als eine Auswirkung – eventuell in Verbindung oder Anknüpfung an den Anglikanismus – einer besonderen schwedisch-kirchlichen Eigenart.

Vor diesem Hintergrund ist es von Interesse, an diesem Punkt Sarcerius' Lehre zu beleuchten. Auch seine Bewertung der Ordination soll behandelt werden. Da Sarcerius ein führender Theologe innerhalb des gnesiolutherischen Lagers war, ist es einleuchtend, anzunehmen, daß wir so ein gutes Bild von den Auffassungen erhalten, die in Bezug auf das kirchliche Amt unter den Gnesiolutheranern seiner Zeit gängig waren. (Es zeigt sich eine Übereinstimmung mit dem Material aus gleichartigen Quellen innerhalb des deutschen Gnesiolutheriums im 16. Jahrhundert, wie es vom Verfasser in *Nya Väktaren* 5/1989 aufgewiesen wurde).

II Sarcerius' Pastorale über die Stufen des Amtes.

Erasmus Sarcerius gab eine Schrift mit dem Titel „Pastorale Oder Hirtenbuch“ heraus, eine weitschweifige Behandlung der verschiedenen Handlungen des kirchlichen Amtes. Dieses Buch dürfte vor allem wegen seines brennenden Einsatzes für ein rechtes Verhalten angesichts der Gefahr, etwas vom Sakrament zu verschütten, bekannt geworden sein, wofür er sich die strenge Mißbilligung u.a. Melancthons und dessen Schüler zuzog. Das Buch erschien in seiner ersten Ausgabe 1559 und 1562 nach Sarcerius' Tod in einer zweiten, von seinem Sohn herausgegebenen Ausgabe, in die auch andere, frühere Schriften von Sarcerius' Hand einverleibt wurden, u.a. eine Schrift über die Ordination von 1554. Im Folgenden wird diese zweite Ausgabe für die Darstellung zugrundegelegt.

1. Die Stufen des Amtes in der II. Schrift und in der Urkirche.

Unter der Überschrift „Über die Verschiedenheit im Amt der Kirche, zu dem tüchtige Personen berufen werden sollen“, fol. XVb, wird einleitend dargestellt, daß es schon im Alten Testament verschiedene Diener und Ämter der Kirche gab: Hohepriester, Priester, Leviten und Sänger etc. Im Neuen Testament sahen die Apostel ein, daß es nicht gut und nützlich sei, alle Ämter der Kirche von denselben Personen verwalten zu lassen. Sie setzten deshalb, wie in der Apostelgeschichte 6 berichtet wird, Diakone ein. Ebenso wird in Epheser 4 ein Unterschied zwischen Ämtern und Dienern der Kirche wiedergegeben. Sowohl in der Apostelgeschichte wie auch in den Briefen an Timotheus und Titus wird von Ältesten und Bischöfen geredet (fol. XVI a).

Nach der Apostelzeit blieb dieser Unterschied zwischen den Ämtern und den Dienern der Kirche allezeit, wie aus den Schriften der Kirchenväter hervorgeht. (Man vergleiche hierzu Laurentius Petris Kirchenordnung von 1571, wo es heißt: „so wurde es auch in der ganzen Christenheit weitergeführt, gebilligt und angenommen, und muß also auch weiterhin bleiben, solange die Welt steht...“ – „Ordnung om Biscopar.“)

Unter der Überschrift „Welche Diener und Ämter der Kirche gibt es bei den heiligen Vätern“ (fol. XVI b) wird folgendes aufgezeigt: Beim heiligen Cypri-

an gibt es Bischöfe, Älteste oder Priester, Diakone, Subdiakone, Akolythen und Lektoren. Dionysius kennt nur drei Ämter („Orden“): Obervorsteher der Priester, Priester im heiligen Dienst und niedere („gemeine“) Diener. Bei Ambrosius gibt es Bischöfe, Priester, Diakone. Exorzisten fehlen, während die Totengräber unter die Diener der Kirche mit eingerechnet werden. Die Väter reden auch von den Türwächtern („Ostiarier“, fol. XVIIa), und die frühe Kirche hat auch Exorzisten gehabt. Mehr dem Namen als dem Inhalt nach haben die Papisten eine Zeit lang diese sieben Ämter gehabt: Türwächter, Lektoren, Exorzisten, Akolythen, Subdiakone, Diakone und Priester.

Alles dies zählt Sarcerius auf, um zu zeigen, daß es eine Aufteilung von Dienern und Ämtern der Kirche immer gegeben hat, und daß es weiterhin billig, recht und nützlich ist, auch weiterhin diese Ordnung zu haben. Damit wollen wir, sagt Sarcerius, nicht diese Personen und Ämter auf eine bestimmte Anzahl festlegen, wie es einige, besonders die Papisten tun. Sowohl mehr wie auch weniger Diener und Ämter der Kirche zu haben, kann ein Risiko sein, ebenso aber auch, die Ämter der Kirche („sieben Orden“) oder diese sieben Stufen zu einem kleinen Sakrament („Sacramentula“) zu machen.

2. Des Amtes wünschenswerte Stufen in der Zeit des Sarcerius.

Damit geht Sarcerius dazu über, die Lehren der Schrift und der Kirchengeschichte auf seine Zeit anzuwenden, was unter der Überschrift geschieht: „Welche Diener und Ämter der Kirche sind je nach Bedarf notwendig“ (fol. XVIIb). Zuerst redet er von den Ältesten oder Presbytern, die der Kirche durch ihr Ansehen und ihren Rat, ihre Lehre und Autorität vorstehen, und helfen können, und die man auch in Konsistorien und der kirchlichen Gerichtsbarkeit verwenden kann. Solche Ältesten soll es auch in jeder Gemeinde geben, die also solche Älteste oder Räte neben den Kirchenratsmitgliedern, Pfarrern und anderen Kirchendienern haben soll.

Zweitens Superintendenten, die man im übrigen auch Bischöfe oder Aufseher nennt, die gelehrt und verständige Männer sein sollen. Sie sollen die Vollmacht haben, die Personen, die zum Amt der Kirche berufen werden, zu examinieren, zu verhören und ordinieren. Sie sollen Synoden oder Priesterkonvente mit den Dienern der Kirche, die ihrer Jurisdiktion unterstellt sind, abhalten. Weiterhin sollen sie Visitationen abhalten und Vorsitzende in Konsistorien oder kirchlichen Gerichten sein.

Drittens Pfarrer („Pastores“), die die Kirche oder Gemeinden regieren, sie warten und versorgen mit heilsamer und wahrer Hirtensorge und Lehre.

Viertens Lehrer („Doctores“), die in der Gemeinde Gottes lehren und nicht mit anderen Kirchenämtern und Sorgen belastet werden sollen, so daß sie um so besser sich der Lehre widmen und sie überwachen.

Fünftens Sakramentsverwalter, die die Kinder taufen und das Heilige Abendmahl verwalten, wie auch Beichte hören und die Kranken besuchen, trösten und mit Gottes Wort unterweisen. Sarcerius scheint hier damit zu rechnen,

daß dieser Teil des Amtes dem niederen Klerus zufällt; es gab zu dieser Zeit Fälle, wo höhere Diener der Kirche solche Aufgaben abwiesen.

Sechstens Diakone, die die Kranken versorgen und Almosen austeilten.

Siebtens Glöckner, die sich um die Kirche kümmern, sie öffnen und verschließen, sie sauber halten und herbeischaffen, was für die Sakramentsverwaltung benötigt wird.

Sarcerius betont, es sei nicht notwendig, daß alle auf die Weise, wie es die Papisten praktizieren, (der Reihe nach) diese Ämter empfangen, wo ein und dieselbe Person die verschiedenen Grade des Amtes durchgeht. Es ist ihm weiterhin klar, daß sich die genannte Mannigfaltigkeit nicht in kleinen Landgemeinden durchführen läßt, wo man aus der Not eine Tugend machen muß. Doch sollte es auch in solchen Gemeinden mindestens zwei Priester geben (fol. XVIII b).

Für die Aufteilung der Ämter der Kirche spricht auch (fol. XXa), daß damit keine jungen Personen auf einmal zu höheren Ämtern zugelassen werden. Dies scheine (fol. XXb) der Hintergrund zu den sieben Stufen bei den Papisten zu sein, daß man dadurch gezwungen wird, den Weg von dem niedrigen zum höheren zu gehen. Dies sei ein Zeichen für eine gangbare Vorsicht und Klugheit gewesen. Die Papisten hätten deshalb nicht verdient, für ihre sieben Stufen getadelt zu werden, namentlich dann, wenn sie ihre Ämter nicht mit allerlei gottlosen und absurden Dingen befleckt hätten.

Deshalb müssen (fol. XXI a) die Ordinanden zuerst Kaplane und Diakone werden, bevor sie Pfarrer und Superintendenten werden. Sie müssen zuerst Federn bekommen, bevor sie fliegen können. Das Maß an theologischer Bildung wird dadurch vervollkommen. Kraft des gleichen Prinzips empfiehlt Sarcerius, daß unterschiedliche Entlohnung aufrechterhalten werden soll, wodurch sich auf gleiche Weise die Bewerber um höhere Ämter werden qualifizieren wollen, um durch höhere Bildung besser bezahlt zu werden.

III Sarcerius' Pastorale über die Ordination.

Hinsichtlich der Ordination wird unter der Überschrift „Über die Ordination oder Konfirmation der oben genannten Diener der Kirche“ (fol. XXI b) (identisch mit der oben genannten Schrift von 1554, die in die zweite, hier verbesserte Auflage von Sarcerius' Pastorale eingefügt wurde), gesagt, daß Theologiestudenten vor ihrer Ernennung zum Predigen zugelassen werden können, aber nicht zur Sakramentsverwaltung. Wenn es aus der ersten Zeit der Reformation noch Priester gibt, die die Ordination nicht empfangen haben, müssen diese sich ordinieren lassen und sich hiervon aus Furcht vor der Annahme, ihre früheren Amtshandlungen wären ungültig, nicht zurückhalten lassen. Paulus und Barnabas empfangen ja die Handauflegung, obwohl sie schon gepredigt hatten. Über sich selbst teilt Sarcerius hier mit, daß er selbst schon einige Jahre gepredigt habe, bevor er mit Handauflegung ordiniert wurde und im Amt der Kirche bestätigt wurde. Er betont auch, daß nach altem Konzilsbeschluß die

Ordination nicht ohne vorherige Berufung zu einem besonderen Amt geschehen darf.

Nach dem Abdruck des Ordinationsrituals Luthers teilt Sarcerius „eine andere Art und Weise der Ordination, die ich und andere Superintendenten am Rhein gebrauchten“ mit (fol. XXVb). Das, was hier von besonderem Interesse ist, sind die Worte bei der Handauflegung, die nicht nur aus dem Vaterunser bestehen wie bei Luther. Es heißt, daß der Superintendent zusammen mit anderen anwesenden Dienern der Kirche seine Hände auf den Kopf des Ordinanden legt und sagt: „Ich ordiniere Dich zu einem treuen Diener Jesu Christi und konfirmiere und bestätige Dich in Deinem Amte. Amen.“ Hierauf folgt das Vaterunser.

IV Theologischer Kommentar zu Sarcerius' Darstellung.

Ebenso wie einleitend betont wurde, daß Laurentius Petri durch ein direktes Zitat über die Stufen des Amtes aus einer anderen der Schriften Sarcerius' seine Orientierung an der deutsch-lutherischen und gnesiolutherischen Amtslehre gezeigt hat, kann allgemein gesagt werden, daß das oben Wiedergegebene zeigt, wie die in der Literatur begegnende Vorstellung von dem deutschen Luthertum als einer umfassenden und undifferenzierten, uniformen Amtsvorstellung nicht stichhaltig zu sein scheint.

Weiterhin ist es auffallend, daß der gnesiolutherische Sarcerius auf das altkirchliche Material hinweist. Diese Kirchenväterzitate sind in gewisser Hinsicht bezeichnend für das in der Urkirche so beheimatete gnesiolutherische Lager, als dessen bekannteste Werke in dieser Hinsicht Flacius' Magdeburger Centurien ebensowohl wie Chemnitz' Examen Concilii Tridentini gerechnet werden. Es ist ein kirchengeschichtlicher Irrtum zu meinen, Kirchenväterzitate seien ein Merkmal des Philippismus, wie es zuweilen in Schilderungen der schwedischen Reformationsgeschichte dargestellt wird.

Der für Sarcerius tragende Gedankengang ist, daß die hierarchische Struktur psychologisch und pädagogisch erforderlich ist. Er kann sich ein Kirchenleben auf dem Grunde der Gleichheit nicht vorstellen. Zugleich weist er die Vorstellung zurück, daß die verschiedenen Stufen so wie in Rom auf eine bestimmte Anzahl fixiert oder sakramentalen Charakters seien. Trotz seiner Kritik in diesem Punkt kann er jedoch etwas grundlegend Richtiges an der römischen Weiheordnung erkennen: „Disce prius subesse, quam praeesse“ – „Lerne, dich unterzuordnen, bevor du Vorgesetzter wirst“ (fol X7ffa).

Offenbar ist es der Gedanke Sarcerius', daß alle diese Ämter, die er selbst innerhalb des Luthertums für notwendig hält, etwas vom Apostolat selbst wiedergeben und sich so davon herleiten. Für Bischöfe, Lehrer, Pfarrer und Sakramentsverwalter läßt sich der Gedanke leicht durchführen. Die Aufgaben der Ältesten, Diakone und Glöckner entbehren scheinbar der Anknüpfung an die zentrale Aufgabe, sind jedoch de facto Ableitungen aus dem apostolischen Auftrag. Die Ältesten führen eine Hirtenorge konkreter Art durch ihren Ratschlag

aus. Die Diakone sind nach Apg. 6 eine Fortsetzung des Hirtenauftrags, den die Apostel als ihre eigene Aufgabe ansahen, nämlich den Hörern des Evangeliums in ihrer leiblichen Not beizustehen. Die Glöckner schließlich bereiten den Abendmahlstisch und den Abendmahlsraum zu, ebenso wie Jesu Jünger beim ersten Abendmahl den Auftrag erhielten, den Platz für das Passamahl herzurichten.

Hinsichtlich der Ordination liegt ein Unterschied vor zwischen dem Ratsschlag, daß Priester, die seit Beginn der Reformation nicht ordiniert waren, sich ordinieren lassen sollten, und dem, was Melanchthon gleichzeitig zu sagen hatte. Dieser rät von einer nachträglichen Ordination ab, „damit die Gemeinden nicht über deren Amt in Zweifel geführt würden“ (CR 8, 597). Noch einmal erinnern wir uns daran, daß die Gnesiolutheraner gewiß nicht weniger traditionell waren, um äußere Formen unbekümmerter.

Zugleich darf dieser Unterschied nicht überbewertet werden. Es geht um Fragen der Angemessenheit; für beide Teile steht fest, daß die bei Beginn der Reformation der Form nach ungenügenden Berufungen wirklich göttliche Berufungen zum Priesteramt waren, und daß, wo Wort und Sakrament von diesen nicht-ordinierten Priestern verwaltet wurde, kein Mangel entstand. Wenn Melanchthon im sog. Frederschen Ordinationsstreit tatsächlich forderte, daß ein nichtordinierter Superintendent ordiniert werden soll, muß man wohl vermerken, daß es da um eine unter normalen Umständen lebendige Kirche mit geltender Kirchenordnung geht. In einer solchen Situation die Ordination als unnötig abzuweisen, ist für Melanchthon unmöglich.

Die Ergänzung des Lutherschen Ordinationsrituals, die bei Sarcerius durch Einsetzen einer besonderen Ordinationsformel geschah, zeigt, daß dieser Zusatz sehr frühzeitig vorgenommen wurde, keineswegs spät, wie festgestellt wurde. Ich habe in anderem Zusammenhang (*Praesteforeningens Blad* 1979/31, S. 531ff) aufzeigen können, daß es dieses in Preußen schon zu Luthers Lebenszeit gab. Bei Sarcerius erschien dies 1554 im Druck und gibt eine schon damals in vielen Superintendenturen akzeptierte und verwendete Formel wieder. Man wollte auf diese Weise Inhalt und Gewicht der Ordination klarer markieren. Das, was geschah, ist eigentlich nur, daß der Wortlaut im Ordinationszertifikat, das Luther über Bedeutung und Wirkung der Ordination verwandte, nun schon im Ritual selbst verwendet wurde. Dieser gnesiolutherische Brauch ist es, an den später Laurentius Petris Ordinationsritual anknüpft, als er ihn – in diesem Fall unmittelbar vor der Handauflegung – in eine Ordinationsformel einführte.

Noch einmal gibt es Veranlassung, festzustellen, daß das Kirchenleben der schwedischen Reformation, wie es von Laurentius Petri gestaltet wurde, sowohl der Form wie auch dem Inhalt nach an die streng lutherische, deutsche Reformation anknüpft. Der Gedanke an eine besondere schwedische Kirchlichkeit – in unseren Tagen unterhalten und immer mehr entwickelt, um ökumenische Brücken nach Rom zu bauen – ist eine unhaltbare Vorstellung.

Der vorstehende Beitrag wurde in „kyrkligt forum“ Nr.4/93 abgedruckt. Der Redakteur dieses Blattes Pfarrer Halvar Sandell/Helsinki fügte dem folgende Anmerkungen hinzu:

Vorstehender Text soll im Hinblick auf das kirchliche Geschehen, das folgte, genauer betrachtet werden.

Es ist ein Mythos, daß sich die Kirchen von Schweden und Finnland im Hinblick auf ihren ersten evangelischen Erzbischof Laurentius Petri in irgendeiner Sonderstellung gegenüber dem übrigen Luthertum befänden.

Erasmus Sarcerius vertritt in Deutschland dieselbe Amtstheologie wie Laurentius Petri. Es ist nicht so, daß Laurentius Petri für uns in der Amtstheologie ein Band mit Rom bewahrt hat, das im übrigen Luthertum sonst nicht vorliegt. Im Gegenteil: Es ist so, daß Laurentius in der Amtstheologie direkt von der deutschen gnesiolutherischen Theologie inspiriert ist. Als der römische Kardinal Cassidy im Spätsommer im Zusammenhang mit dem Jubiläum in Uppsala Schweden und Finnland besuchte, schimmerte einmal der Gedanke durch, daß die Kirchen in unseren Ländern in der Frage der Amtstheologie ein einzigartiges Band mit Rom bewahrt hätten. Diese Gedanken werden auch aktualisiert, wenn die Beziehungen zur Anglikanischen Kirche zur Sprache kommen: Die römischen Theologen mögen denken, was sie denken, aber wir müssen unsere eigenen Grundlagen kennen und die Grundkonzeption unserer geschriebenen reformatorischen Amtstheologie kennen. Die Lektüre von Hardts Artikel sollte mit der Lektüre von Laurentius Petris eigener polemischer Schrift gegen den polnischen Theologen Herbst kombiniert werden. Diese Schrift ist 1993 auf schwedisch von Dompropst Gustaf Adolf Danell aus dem Lateinischen übersetzt erschienen. Wer glaubt, es gebe für Laurentius Petri und römische und anglikanische Theologen ein gemeinsames Dogma von der apostolischen Sukzession, der tut wohl daran, dieses Buch zu lesen. Laurentius Petri richtet eine vernichtende Kritik gegen die römische Priesterweihe. Es ist auch allgemein kirchenpolitisch wichtig, sich nicht von den Machtambitionen unserer liberalisierten Bischöfe düpiieren zu lassen. Für sie ist es eine Hilfe, wenn sie in ihre Positionen pflaumige Vorstellungen von der apostolischen Sukzession mit einschließen, dann können sie das Leben der Kirche auch für sich persönlich in Anspruch nehmen. Wenn Bischöfe abfallen, haben die Christen das Recht und die Pflicht, davon unabhängig zu handeln und das Recht, selbst Priester einzusetzen. (Vergleiche Luther, De instituendis ministris 1523).

Christliche Mission in einer postmodernen Gesellschaft¹

Überlegungen zu den Rahmenbedingungen des christlichen Zeugnisses in einer entchristlichten Gesellschaft unter besonderer Berücksichtigung Ostdeutschlands

1. Einleitung

Den Titel dieser Ausführungen hätte ich gerne durch die Überschrift „Die Ökumene der dritten Art“ ersetzt. Das wäre allerdings urheberrechtlich nicht korrekt gewesen, da dieser Titel von Prof. Eberhard Tiefensee, kath. Theologieprofessor und Religionsphänomenologe aus Erfurt bereits für ein Referat erfinden und verwendet wurde, das ich vor einigen Jahren im Rahmen einer Tagung der ACK Sachsens hörte und das mir in der Tat neue Erkenntnisse verschafft hat. Ich werde mich hier häufiger darauf beziehen.

Mit der „Ökumene der dritten Art“ bezeichnet Tiefensee die Beziehungen der Kirchen zu den Nichtglaubenden als einer Kategorie, die ansonsten in der ökumenischen Arbeit der Kirchen kaum vorkommt, obwohl sie – insbesondere in Ostdeutschland – die absolute Mehrheit der Menschen² darstellt. Ökumene der *ersten* Art, um dies noch nachzutragen, wäre die zwischen christlichen Kirchen, Ökumene der *zweiten* Art der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen.

Was ich darstelle, ist in erster Linie eine Gesellschaftsanalyse, aus der man sicherlich sehr unterschiedliche Schlüsse ziehen kann. Ich habe nicht den Ehrgeiz, detaillierte Lösungen zu entwickeln, Modelle zu entfalten und Maßnahmen vorzuschlagen, durch die man die Nichtglaubenden zu Glaubenden machen könnte, sondern vielmehr die Absicht, diese Nichtglaubenden zunächst einmal in ihrem Denken zu beschreiben und dadurch zum Weiterdenken und -reden anzuregen.

Einer Allensbach-Umfrage zufolge antworteten zwischen 6% (Mecklenburg-Vorpommern) und 12% (Sachsen) der Befragten aus den sog. neuen Bundesländern auf die Frage: „Sind sie ein religiöser oder gläubiger Mensch?“ mit einem Ja.

Zwischen 88 % (Sachsen) und sage und schreibe 94% (Mecklenburg-Vorpommern) antworteten mit einem Nein.

1 Überarbeitete Fassung eines Abendvortrages im Rahmen des „Akademie-Forums“ der röm.-kath. Propstei St. Maria Friedenskönigin Cottbus am 27.05.2009.

2 Ca. 70–80 % der Bevölkerung.

Interessant, aber bei Allensbach nicht zu finden, wäre es ja gewesen zu erfahren, als was sich diese 90% unserer Mitmenschen denn dann bezeichnen. Tiefensee hat diese Frage im Rahmen einer natürlich nicht so repräsentativen und großangelegten Studie der Universität Erfurt Jugendlichen und jungen Erwachsenen in der Fußgängerzone gestellt und mehrheitlich die mich doch sehr überraschende, aber aufschlußreiche Antwort erhalten: *Ich bin normal*.

Eine Studentin, immerhin der Religionswissenschaften, so berichtete Tiefensee nach meiner Erinnerung, die zur Besprechung einer Seminararbeit mit ihm zusammen saß, fragte er, welche Weltanschauung sie denn eigentlich persönlich vertrete. Die Studentin habe zunächst diese Frage gar nicht verstanden und dann geantwortet: *Sie hätten mich auch fragen können, ob ich sportlich bin*.

Diese Antworten erschließen eine gesellschaftliche Realität, von der ich der Überzeugung bin, daß sie in den Kirchen bislang noch nicht in angemessener Weise wahrgenommen wurde, bzw. daß man sich m.E. in den Kirchen hinsichtlich der Öffentlichkeitsarbeit, missionarischer und evangelistischer Überlegungen auf diese Situation noch nicht in wirklich geeigneter und sachgemäßer Weise eingestellt hat.

Wenn 90% unserer Mitbürger sich nicht für gläubig und religiös halten, sondern für „normal“ und religiöse Haltungen, ganz gleich welcher Art, für eine Art Hobby oder Spleen oder eine randständige, eigenartige Neigung, müßte das eigentlich für jegliche Form kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit, insbesondere aber jede Art von evangelistischer oder missionarischer Aktivität, für die Vorgehensweise, aber auch die Inhalte Konsequenzen haben.

2. Skizze der „postmodernen Gesellschaft“

Wie läßt sich die gesellschaftliche Realität, in der wir leben und zu der es gehört, daß 90% aller Menschen Religion und Glauben für „nicht ganz normal“ halten, beschreiben?

Kurz gesagt: Als *Postmoderne*.

Postmoderne ist ein philosophischer Kulturbegriff, der erstmals 1870 verwendet wurde, aber vor allem durch die Veröffentlichung „Das postmoderne Wissen“ von Jean-Francois Lyotard 1979 ins allgemeine Bewußtsein geriet. Lyotard verfaßte im Auftrag der kanadischen Regierung diese Schrift als eine Studie über die Rolle des Wissens in der nachindustriellen Gesellschaft. Darin stellt er die These vom „Ende der großen Erzählungen“ auf. Mit den „Erzählungen“, die Wortwahl ist von Bedeutung, meint er die großen gesellschaftlichen Sinnstiftungs- und Welterklärungs-systeme der Vergangenheit, also religiöse Systeme, die Aufklärung, den Idealismus, den Historismus, den Marxismus und Sozialismus, den Rationalismus usw.

Das alles seien „Erzählungen“, also vergleichbar den Weltentstehungs- und Welterklärungsmythen der Babylonier, Azteken, Ägypter, Germanen usw.

Lyotard ist davon überzeugt: Die Zeit dieser Erzählungen ist nun endgültig vorbei. Wir leben in der Postmoderne.

Wodurch ist diese Postmoderne gekennzeichnet?

1. Durch Toleranz, Freiheit und grenzenlosen Pluralismus.
2. Durch den Verlust traditioneller Bindungen jeglicher Art. Jede Form von Bindung, sei es die Bindung an Religionsgemeinschaften, Parteien, Vereine geht zunehmend verloren, wird nicht mehr gewollt.
3. Durch die Absage an die Vernunft als das Maß aller Dinge.
4. Durch eine tiefe Ablehnung jeglichen umfassenden Wahrheitsanspruches. Und das gilt nicht nur für Religion und Philosophie, nicht nur für Ideologien, sondern auch für Wissenschaft, auch für Naturwissenschaft. Und auch für Wertesysteme im Bereich von Moral und Ethik.
5. Durch eine neue Hinwendung zu gefühlsbetonten und gefühlsbestimmten Lebenshaltungen.
6. Durch eine Segmentierung des gesellschaftlichen Lebens in eine Vielzahl von Gruppen und Individuen mit einander widersprechenden Denk- und Verhaltensweisen. Feminismus, Gender-Mainstream-Denken, also die Forderung nach absoluter Gleichberechtigung aller Segmente der Gesellschaft und Multikulturalismus gehören in diese Kategorie.
7. Durch „Dekonstruktion“ bisher bestehender Systeme und Neuzusammenfügung. Das heißt z.B., daß man sich aus einer Vielzahl bisher geschlossener religiöser, politischer oder sonstiger weltanschaulicher Systeme diejenigen Einzelaspekte herausucht, die man gut findet und akzeptiert und sie zu einem ganz individuellen, persönlichen Sinnsystem zusammenbaut. Im religiösen Sektor ist das dann die individuelle Patchwork-Religion, im politischen entsteht so der typische Wechselwähler, der sich keinem System verpflichtet fühlt, sondern je und dann das wählt, was er in einer bestimmten Situation und Lebenslage für richtig hält.
8. Durch einen hemmungslosen Individualismus, der zu einem Unverständnis gegenüber Werten wie Solidarität, Gemeinschaftsgefühl, Loyalität führt.
9. Die vorangegangenen 8 Punkte beschreiben einen Traditionsabbruch, der die Kirchen längst erreicht hat und sie nachhaltig prägt.

3. Der ganz alltägliche nichtreligiöse Mensch

Anders als z.B. die neuen Atheisten, bei denen es sich eher um eine intellektuelle Randerscheinung als eine Massenbewegung zu handeln scheint, sind die Menschen, die ins Raster der postmodernen Gesellschaft passen, meist gerade nicht als Folge einer langen philosophisch-weltanschaulichen inneren Auseinandersetzung zu bewußten und erklärten Atheisten geworden, die nun ihren ideologischen Atheismus behaupten und verteidigen und gewissermaßen gegen den Trend der Postmoderne ihr atheistisches Weltbild als ganz eigenen umfassenden Wahrheitsanspruch vertreten, sondern Menschen, die sich für „normal“ halten, die der Überzeugung sind, daß es sich bei „Religiosität“ und

„Sportlichkeit“ um zwei völlig gleichberechtigte Spielarten menschlicher Eigentümlichkeiten handelt.

Diese, wie Tiefensee³ sagt, „religiös unmusikalischen“, man könnte auch sagen „religiös unsportlichen“ Menschen haben entweder kein inneres Bedürfnis nach Religion oder stillen es auf ihre ganz individuelle Weise.

Beruflich vertreten sie z.B. das *Recht des Stärkeren*, folgen hier den Regeln des Sozialdarwinismus und rechtfertigen ihr individuelles Verhalten auch damit. Sie lassen sich aber privat vielleicht auch regelmäßig ihr Horoskop stellen und richten sich sogar danach. Sie finden, daß Treue ein hoher Wert ist, aber sind bereits zum vierten Mal verheiratet, weil sie auch Freiheit und Erfahrung für so hohe Werte halten, daß die an sich ganz nette Treue im Zweifelsfall jedenfalls keinen absoluten Wert darstellt.

Ihren heiligen Schauer, ihre pseudeoreligiösen Emotionen erleben sie bei Konzerten oder Sportveranstaltungen. Gemeinschaft und Solidarität genießen sie, nur bei Bedarf natürlich, in der Familie oder ihren individuellen, selbstgewählten Kleingruppen, die jedoch keineswegs auf Dauer angelegt sein müssen und es in der Regel auch nicht sind.

Ihr „liturgisches Jahr“, ihre lebensbegleitenden Rituale, die ihnen Halt und Vergewisserung verschaffen, haben sie auch: Im Januar gehen sie Skifahren, im März wird, wenn das Wetter es zuläßt, zum ersten Mal im Garten gegrillt. Am 1. Mai wird das Feuer angezündet und fröhlich gefeiert. Am Frauentag werden Blumen gekauft. Himmelfahrt ist Männertag. Im Sommer wird Urlaub gemacht, im Herbst der Garten winterfest. Im Dezember ist es dann gemütlich und Friedenszeit: „Vorfreude, schönste Freude; sind die Lichter angezündet.“⁴

Kurz: Diese Menschen sind, wenn man sie fragt, völlig zufrieden. Sie vermissen gar nichts. Wir, als Kirchen, haben ihnen aus ihrer Sicht nichts zu bieten, was sie nicht anderswo und anderweitig schon längst zu ihrer völligen Zufriedenheit haben könnten.

Mission, christliches Zeugnis unter Nichtreligiösen? Wo läßt sich unter solchen Bedingungen überhaupt ein Ansatzpunkt für ein missionarisches Gespräch finden?

Die allermeisten dieser Menschen sind nette, anständige Leute, die möglicherweise irgendwelche Patenkinder in Indien oder Afrika unterstützen, sich um ihre Enkel kümmern, in der Nachbarschaft aushelfen, wenn dort Not am Mann ist und auch schon einmal ihre Unterschrift auf die Liste irgendeiner Bürgerinitiative setzen, die sich gegen Ungerechtigkeit, für den Tierschutz oder unterdrückte Völker einsetzt.

Was soll man diesen Zeitgenossen „missionsstrategisch“ entgegenhalten? Daß Christen bessere Menschen seien? Sie würden mir entgegenhalten, daß im Namen Christi und der Kirche Kreuzzüge geführt und Hexen verbrannt wur-

3 In Übernahme eines Wortes von Max Weber.

4 Lieder, die zu DDR-Zeiten als „Ersatzweihnachtslieder“ populär waren und es z.T. in Ostdeutschland bis heute noch sind.

den. Daß Päpste Waffen gesegnet und gegen Kondome seien, was zur Ausbreitung von AIDS führe. Sie würden mir darlegen, daß die Kirchen im Dritten Reich ihren Einfluß und ihre Macht nicht gegen den Nationalsozialismus genutzt haben, sondern sich der Gleichschaltung gebeugt hätten.

Oder sollte ich besser vom Tod reden? Sie würden mir antworten, daß sie davor keine Angst haben, weil damit „alles aus“ sei.

Oder von ihrer Verantwortung gegenüber Gott, dem sie einmal Rechenschaft über ihr Leben abgeben müssen? Sie würden sagen: Wenn es denn deinen Gott überhaupt gibt, hätten wir keine Bedenken, in dieser Prüfung zu bestehen.

Echte Sünden haben wir nicht begangen. Und das, was die Kirche so „Sünde“ nennt, ist meist keine. Punkt.

In diesem virtuellen Dialog sind Gesprächspartner vorausgesetzt, die sich intellektuell wenigstens oberflächlich mit den Inhalten des Glaubens und mit der Kirche auseinandergesetzt haben und zu einem negativen Ergebnis gekommen sind: Sie weisen das Angebotspaket der Kirche mit Evangelium, Trost, Werteorientierung, Gemeinschaft, Lebensbegleitung und Lebensstrukturierung erst nachdenkend, dann dankend zurück. Aber zugleich suchen und finden sie für sich in allen möglichen anderen Bereichen Versatzstücke, die sie für ihre eigene Sinnfindung akzeptieren und adaptieren.

Die Mehrheit der Menschen der Postmoderne geht auf diese auswählende Weise vor, bei der keine kompletten Sinnstiftungspakete mehr, seien es religiöse oder politische oder sonstige übernommen werden und auch nicht übernommen werden wollen. Die Pakete werden aufgeschnürt, de-konstruiert, ausgepackt und neu verteilt.

Und selbstverständlich auch unser christlich-kirchliches Paket.

In einer weiteren Umfrage, der Shell-Studie, sagen 69 % der Befragten aus West und Ost, sie fänden es gut, daß es die Kirche gebe. Immerhin 57% der Jugendlichen finden, es sei „in“, an etwas zu glauben, 40%, es sei „out“.

Nun darf man aber weder meinen, diese 69 bzw. 57%, die es gut finden, daß es die Kirche gibt oder es sei „in“ an etwas zu glauben, würden sich deshalb als „gläubig“ oder „religiös“ bezeichnen, wenn man sie direkt daraufhin befragt. Man darf auch nicht meinen, daß in dieser doch immerhin großen Anzahl von Personen das Potential künftiger oder auch nur theoretisch möglicher Christen und Kirchglieder läge:

Es gehört ja zu den Spezifika des postmodernen Denkens, irgendetwas gut oder „in“ zu finden, ohne es deshalb selbst zu übernehmen, zu praktizieren oder sich in dieser Weise zu engagieren. Wer zu der Zahl derer gehört, die es gut finden, daß es die Kirche gibt, findet es vermutlich auch gut, daß es Parteien oder philosophische Denkrichtungen, den Dalai Lama oder fernöstliche Kampfsportarten gibt und suchen sich aus allen diesen Bereichen die Versatzstücke heraus, die sie, und durchaus nicht prinzipiell und dauerhaft, sondern oft spontan und vorübergehend als passend für sich und ihre jeweilige Lebenssituation empfinden. Auch aus dem Angebot der Kirche.

4. Die postmoderne Welt-Anschauung und die Kirche(n)

Nicht zuletzt existieren auch die Kirchen und ihre Mitglieder selbstverständlich nicht im luftleeren Raum, sondern haben längst postmodernes Denken und Empfinden übernommen.

Mit anderen Worten: Auch unsere Kirchglieder de-konstruieren das christlich-kirchliche Sinn ganze und rekonstruieren sich daraus das, was man etwas abschätzig dann als persönliche postmoderne Patchwork-Religion bezeichnet. Sie gehen sonntags in die Messe, aber denken nicht im Traum daran, deshalb das gesamte Glaubenssystem der Kirche zu übernehmen. Sie finden es auch nicht inkonsequent oder fragwürdig, zur Kirche zu gehören, aber zugleich zentrale Glaubensaussagen der Kirche abzulehnen, es gut zu finden, daß die Kirche Werte vermittelt und Orientierung gibt, sich aber nur an den Werten zu orientieren, die sie selbst für gut und richtig halten.

Wenn wir über die Ökumene mit Nichtglaubenden reden, müssen wir also im Blick behalten, daß das beschriebene postmoderne Denken kein klar konturiertes Gegenüber darstellt, sondern mitten in der Kirche angekommen und beheimatet ist.

An dieser Stelle füge ich einen Text ein, ohne zunächst offen zu legen, wer der Autor ist und aus welcher Zeit dieser Text stammt:

„Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist. Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. (...) Unserem ganzen bisherigen Christentum wird das Fundament entzogen und es sind nur noch einige ‚letzte Ritter‘ oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir ‚religiös‘ landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein? Sollen wir uns eifern, piquiert oder entrüstet ausgerechnet auf diese zweifelhafte Gruppe von Menschen stürzen, um unsere Ware bei ihnen abzusetzen? Sollen wir ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen? Wenn wir das alles nicht wollen, wenn wir schließlich auch die westliche Gestalt des Christentums nur als Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit beurteilen müssten, was für eine Situation entsteht dann für uns, für die Kirche? Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?“

Das Zitat stammt von Dietrich Bonhoeffer⁵, der diese Zeilen am 30.04.1944 aus dem Wehrmachtsgefängnis Berlin-Tegel an seine Frau schrieb, knapp ein Jahr, bevor er im KZ Flossenbürg ermordet wurde.

Man sollte also nicht vorschnell sagen, es habe in nach-neutestamentlichen Zeiten keine Propheten mehr geben. Die Analyse Bonhoeffers belegt das Gegenteil.

5 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Aufzeichnungen aus der Haft. Hrg. v. Eberhard Bethge. Gütersloh 1983. S. 132–133.

Bonhoeffer analysiert messerscharf und stellt die richtigen Fragen. Aber welche Antworten legen sich heute nahe?

Eberhard Tiefensee sagt – so meine Erinnerung – im Sinne einer Antwort auf Bonhoeffers Frage sinngemäß:

Mission heißt „Sendung“. Die Kirchen haben bislang nach der Überzeugung gehandelt, Mission müsse in diesem Sinne auf argumentativem, bezeugendem und überzeugendem Wege dazu führen, daß Menschen das Sinn- und Wertesystem des christlichen Glaubens in einem Akt der spontanen überzeugten Annahme übernehmen, sich taufen lassen, Glied, Mitglied einer verfaßten Kirche werden und in lebenslanger Bindung und Verbindlichkeit darin verharren und verbleiben.

Allerdings: Diese Vorstellung widerspreche jeglicher Analyse unserer postmodernen Gesellschaft und ihrer Menschen. Vor allem aber: Diese Vorstellung, wo immer man noch versucht, sie praktisch umzusetzen, sei praktisch nahezu erfolg- und ergebnislos.

So kann es, davon ist Tiefensee überzeugt und darin stimme ich ihm zu, nicht mehr funktionieren.

Ein Beispiel: ProChrist, aber letztlich sämtliche – meist aus den USA stammenden – evangelistisch-missionarischen Methoden, zielen auf die Gewinnung der, wie Bonhoeffer es ausdrückte, „paar intellektuell Unredlichen“ bzw. der „paar Unglücklichen“ ab, die wir „in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen“.

Die Erfolge sind, im Vergleich zum finanziellen, zeitlichen und personellen Aufwand gleich Null.

„Mission heißt ‚Sendung‘“, sagte Tiefensee zutreffend.

Und er wagt den Vergleich mit modernen Rundfunk-Sendern, mit dem MDR zum Beispiel.

Dieser sendet täglich 24 Stunden, ohne zu erwarten, daß alle, die diese Sendungen empfangen, sofort eingeschriebenes Mitglied des MDR werden.

Die Aufgabe des MDR ist es, nur zu senden.

Das Beispiel, der Vergleich, hinkt. Sicherlich. Aber im Kern trifft Tiefensee aus meiner Sicht den Nagel auf den Kopf:

Die Kirche hat von ihrem Herrn Jesus Christus einen Missionsbefehl, einen Sendungsauftrag erhalten.

Sie hat zu bezeugen: Postmoderne hin oder her – die christliche Botschaft des Evangeliums bietet ein umfassendes Wahrheits-, Sinn- und Wertesystem an.

Das mag ein Angebot unter tausend anderen sein: Die Kirche steht aber zu der altmodischen Überzeugung, daß es ein Absolutes ist. Eines, das alle anderen Angebote übertrifft und aussticht.

Mehr als diese Botschaft zu senden, kann die Kirche allerdings nicht tun.

Und wie ein Rundfunksender daran Interesse haben muß, daß leistungsfähige Sendeanlagen und möglichst viele Empfänger flächendeckend existieren,

muß daher auch die Kirche in Erfüllung ihres Sende-, ihres Missionsauftrages dafür Sorge tragen, daß ihre Botschaft möglichst umfassend und flächendeckend zur Kenntnis genommen, empfangen werden kann.

5. Mission in der Postmoderne: Zurück zu den Wurzeln?

Es würde hier zu weit führen, einen langen Maßnahmenkatalog zu entwickeln und vorzustellen. Aber mit der Tendenz, sich aus der Fläche zurückzuziehen, Gemeinden zusammenzulegen oder zu schließen, Kirchengebäude zu verkaufen oder umzuwidmen, Pfarrstellen zu streichen, nur noch in den großen Städten aber nicht mehr in jedem Dorf präsent zu sein⁶, beraubt sich die Kirche selbst zunehmend der Voraussetzungen zur umfassenden Sendung, zur Verbreitung ihrer Botschaft.

Bonhoeffer hat aus seiner düsteren Vision von der zukünftigen Rolle der Kirche in der Gesellschaft gefolgert, die Kirche müsse „Kirche für andere“ werden. Daraus entwickelte sich auch das vielzitierte Wort, die Kirche müsse von ihrer angestammten „Komm-Struktur“ zu einer „Geh-Struktur“ finden.

Dieses Schlagwort wird allerdings höchst unterschiedlich gefüllt und eignet sich als Begründung ganz entgegengesetzter Denkansätze. Auch die klassische Groß-Evangelisation in Zelten und Sälen, der Schriftenstand in der Fußgängerzone, das paarweise durchstreifen der Städte auf der Suche nach Bekehrungsoptionen nach dem Modell der Mormonen und Zeugen Jehovas läßt sich unter dem Titel „Geh-Struktur“ subsumieren.

Vor dem Hintergrund postmodernen Denkens erscheinen mir solche Strategien jedoch als verfehlt und gerade *nicht* als sachgerechte Umsetzung des an sich richtigen Gedankens der Geh-Struktur.

Vielleicht beschreiben Komm- und Gehstruktur auch gar keine unversöhnlichen Gegensätze, sondern bedingen sich wechselseitig.

Wenn man an die Anfänge des Christentums in Deutschland zurückgeht, wird man folgendes feststellen:

Am Anfang kamen einige wenige Mönche, ursprünglich u.a. aus Schottland und Irland, ließen sich nieder, bauten ein Kloster, betrieben Landwirtschaft, unterhielten Schulen, boten medizinische Versorgung an und feierten siebenmal am Tag Gottesdienst. Sozusagen bei geöffneten Kirchentüren.

Das *Gehen* dieser Mönche in eine Region, die nichtchristlich war, entspricht der Geh-Struktur. Die Komm-Struktur entwickelte sich notwendigerweise durch das Zusammenleben der monastischen Pioniere mit ihren heidnisch-germanischen Mitmenschen. Irgendwann kommen sie und sehen, wo Jesus zur Herberge ist, wie es als urmissionarische Strategie bereits im Neue Testament, nämlich im 1. Kapitel des Johannesevangeliums beschrieben wird.⁷

6 Die Redewendung „Man muß die Kirche im Dorf lassen“ hat wieder eine ungeahnte und leider kaum ernst genommene Aktualität erhalten!

7 Joh 1, 35–51.

Irgendwann kommen sie und sehen und schmecken vielleicht auch, wie freundlich der Herr ist.

Natürlich: Spektakuläre Massenbekehrung und Volkskirchenbildung erfolgt auf diese Weise eher nicht. Es scheint so zu sein, daß die Funktion, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein auf Qualität und nicht auf Quantität zielt. Daß die Kirchen sich zu Volkskirchen und mächtigen, einflußreichen Institutionen entwickeln konnten, liegt, wie man es wohl ketzerisch zu sagen wagen muß, nicht am Evangelium, nicht an der Botschaft, sondern an der Instrumentalisierung der Kirche durch die Politik und die erbsündliche, an Macht und Einfluß orientierte Bereitschaft der Kirche und ihrer Funktionäre, sich instrumentalisieren zu *lassen*.

6. Es geht um Inhalte

Einen Schluß möchte ich aber aus der Gesellschaftsanalyse doch noch ziehen: Wenn es richtig ist, daß der postmoderne Mensch die Kirche und ihre Botschaft nur als eine unter vielen anderen wahrnimmt und es natürlich dann darauf ankommt, möglichst viele Möglichkeiten für diese Wahrnehmung zu schaffen, bleibt es doch entscheidend, *was* dann wahrgenommen wird.

Es geht um Inhalte.

Mein Eindruck ist: Die Kirchen, die einen mehr, andere weniger, ziehen aus der Beobachtung der postmodernen Gesellschaft die falsche Konsequenz, man müsse die Botschaft möglichst leicht verdaulich, mundgerecht und zeitgemäß fassen, damit der postmoderne Mensch nicht verschreckt wird.

Sich der gesellschaftlichen Realität zu stellen, bedeutet m.E. aber *genau* das *Gegenteil*: Eine kluge, zielgerichtete Anpassung an diese Realität, zu der es gerade auch gehört, auf einem pluralistischen Markt der Möglichkeiten ein Angebot zu machen und in Wettbewerb zu anderen zu treten, erfordert ein unterscheidbares, wiedererkennbares Profil, eine inhaltlich qualifizierte „corporate identity“.

Im Denken der Marktwirtschaft und des Managements, von dem die Kirchen ansonsten ja auch gerne viel Unsinniges übernehmen, gibt es den Begriff und die Sache des sog. *Alleinstellungsmerkmals*. Eine andere Bezeichnung lautet „komparativer Konkurrenzvorteil“.

Um also unterscheidbar und wiedererkennbar zu sein, darf die Kirche eigentlich *gerade nicht verkündigen, was alle verkündigen*. Sie darf ihre Botschaft aber damit auch nicht *auf eine Art und Weise* verkündigen, die sie verwechselbar macht. Inhalte und Formen, diese These stelle ich auf, bedingen sich gegenseitig und beeinflussen sich auch gegenseitig. So oder so.

Als ein Mitglied meiner Familie, Atheist, aus der Kirche ausgetreten, eher „linksorientiert“ vor einigen Jahren erstmals seit Jahrzehnten wieder einen Heilig-Abend-Gottesdienst besuchte, weil ihre Pflegeenkelin darin einen musikalischen Auftritt hatte, berichtete man mir ganz enttäuscht, daß man so bald in

keinen Gottesdienst mehr gehen werde: Alle Erwartungen an die Kirche wurden enttäuscht: Keine Orgelmusik, statt dessen nur Gitarrenbegleitung, keine Weissagungen, statt dessen Texte von Hans-Dieter Hüsch, ein Pfarrer, der sich wie ein Moderator durch die Veranstaltung witzelte und keines der noch aus Kinderzeiten vertrauten Weihnachtslieder.

Als „Alleinstellungsmerkmal“, das aus der Sicht eines völlig entkirchlichten Menschen die Existenzberechtigung der Kirche unterstützt hätte, erwartete dieser Mensch einen konservativen, liturgisch geprägten Gottesdienst, mit einer ganz bestimmten, „fromm“ oder „kirchlich“ klingenden Sprache, Formen und Gesten, die man nur hier und nirgendwo anders erlebt.

7. „Inkulturierung“ oder bewußt-mutige Gegenkultur?

Ist es nicht vielleicht so, daß Nichtglaubende in der Kirche eine Garantin für Kontinuität in einer sich ständig wandelnden und unberechenbar, unüberschaubar gewordenen Welt sehen, ja sich vielleicht sogar insgeheim danach sehnen? Ist es nicht vielleicht so, daß wir uns – möglicherweise aus mangelndem Selbstbewußtsein oder aus purer Weltfremdheit – unseren „typischen Nichtglaubenden“ konstruieren, ihm Bedürfnisse und Erwartungen beilegen, die dieser aber gar nicht hat?

Ich meine, die Kirche müßte sich nicht möglichst vollkommen inkulturieren, um nur ja akzeptiert zu werden, sondern als *Gegenkultur* und dadurch auch erst als Alternative erscheinen. Das wird immer zu Widerspruch und sicher nicht zu sprunghaftem Wachstum führen.

Meine Befürchtung ist nur, um in satirischer Form zu schließen: Wenn die Kirchen ihre Botschaft der sie umgebenden Kultur anpassen, anstatt sie als profilierten Beitrag einer Gegenkultur mutig anzubieten, wird die Shell-Jugendstudie des Jahres 2050 auf die Frage, ob man es gut finde, daß es die Kirche gibt, vielleicht statt 69% sogar 99% Zustimmung vermelden. Nur könnte es sein, daß es die Kirche dann gar nicht mehr gibt.

Dokumentation

Wiederholt berichteten wir über den Kirchenkampf in Schweden und Finnland, der in beiden Ländern zur Bildung von kirchlichen Parallelstrukturen in Gestalt der sogen. „Missionsprovinz“ geführt hat. Nachdem bereits 2005 in der schwedischen Missionsprovinz drei Bischöfe u.a. durch den Bischof der lutherischen Kirche in Kenia, Walter Omwanza Obare, geweiht worden waren, die seither verschiedene Kandidaten sowohl aus Schweden als auch aus Finnland ordiniert haben, welche aus theologischen Gründen in den jeweiligen großen Volkskirchen nicht zum Pfarramt zugelassen wurden, hat Bischof Obare zusammen mit Bischof Arne Olsson aus Schweden am 20.3.2010 Pfarrer Matti Väisänen in Helsinki zum Bischof über die Gemeinden der finnischen Missionsprovinz (in Finnland unter dem Namen „Lutherstiftung“ bekannt) eingesegnet. Dieser Schritt war nötig geworden, da in Finnland immer mehr „Koinonias“ (Ortsgemeinden der „Lutherstiftung“) um eigene Pfarrer bitten. So können nunmehr in Finnland selber auch unabhängig von schwedischer Hilfe junge finnische Pastoren für diese „Koinonias“ in kirchlich geordneter und zwischenkirchlich anerkannter Weise durch einen eigenen Bischof ordiniert werden (s. Titelbild dieses Heftes).

Matti Väisänen, der sich zum Zeitpunkt seiner Bischofsweihe als Pfarrer der finnischen lutherischen Kirche bereits im Ruhestand befunden hatte, wurde nun von seiner (bisherigen) Kirchenleitung der pastoralen Rechte aus seiner Ordination enthoben. Wir dokumentieren hier seine eigene Stellungnahme zu dieser Disziplinarmaßnahme der zuständigen Diözese Tampere und eine theologische Rechtfertigung dieser Reaktion durch Pfarrer Dr. Anssi Simojoki, der nach seinem langjährigen Dienst für die „Luther-Foundation“ in Afrika inzwischen in Finnland seinen Ruhestand verlebt.

In beiden Texten geht es u.a. um die wichtige Frage, wer zu Recht von sich beanspruchen kann, dem lutherischen Bekenntnis und damit der Kirche der Vorfahren, die sich selbst als im rechten Sinne katholische Kirche verstanden hatte, treu zu bleiben. Diese Fragestellung berührt sich neben manch anderen Aspekten, die derzeit im skandinavischen Luthertum zu beobachten sind, mit dem Selbstverständnis der Kirchen des weltweiten konfessionellen Luthertums, wie sie sich im International Lutheran Council (ILC) sammeln. Nicht umsonst suchen die Geschwister in Skandinavien intensive Kontakte etwa zur Missouri-Synode und schicken ihre Theologiestudenten zur Weiterbildung an deren Seminare. Simojoki selbst hat neben anderen bekennnistreuen Theologen aus Finnland wiederholt als Gastdozent am Seminar der LCSA in Pretoria gewirkt. Der frühere Bischof David Tswaedi aus Südafrika wiederum hatte bei den Bischofsweihen der Missionsprovinz in Schweden mitgewirkt.

Am Rande sei vermerkt, daß auch die Gerichtsprozesse in Finnland gegen Gegner der Frauenordination, für die in dieser Zeitschrift wiederholt Spendenaufrufe ergangen sind, noch nicht abgeschlossen sind. Bis dato mußten an Prozeßkosten viele tausend Euro aufgebracht werden. Die Höhe der weiteren Kosten wird u.a. vom Ausgang der Prozesse abhängen.

A.W.

An das Domkapitel der Diözese Tampere

Betreff

Erklärung in der Sache Disziplinarverfahren

Abgeber der Erklärung

Doctor Theologiae Matti Väisänen

Forderung einer Disziplinarmaßnahme

Forderung einer mich betreffenden Disziplinarmaßnahme (Verlust meines Pfarramtes) durch den Disziplinarbeauftragten der Diözese Tampere, ass. iur. Kari Ikonen 9.6.2010.

Antwort auf die Forderung

Ich widersetze mich der Disziplinarforderung. Ich gebe nicht zu, gegen die Verpflichtungen meines Pfarramtes gehandelt zu haben.

In meinem Pfarreid habe ich mich vor allem dazu verpflichtet, mich an das heilige Wort Gottes und an das Bekenntnis unserer Kirche, das auf dem Wort basiert, zu halten. Laut dem Bekenntnis besteht die höchste Norm der Kirche darin, daß alle Lehre auf ihre Übereinstimmung mit dem heiligen Wort Gottes geprüft und nach dem Wort beurteilt werden soll. Dieses Schriftprinzip – *sola Scriptura* – und die Verpflichtung auf die lutherischen Bekenntnisschriften sind in unserer Kirche auch heute gültiges Recht, das im ersten, dem sogenannten Bekenntnisparagrafen des Kirchengesetzes dokumentiert wird. Deshalb verpflichtet das Bekenntnis der Kirche nicht nur den Priester, sondern auch die Instanzen der Kirche vor allem anderen auf den Gehorsam gegenüber dem heiligen Wort Gottes, d.h. gegenüber der Heiligen Schrift.

Weil in unserer Kirche keine Hirten mehr ordiniert werden, die sich auf das apostolische Amtsverständnis verpflichten, habe ich auf Grund des kirchlichen Notrechtes, das auf der Heiligen Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften basiert, die Ausübung des Bischofsamtes angenommen. Dadurch habe ich nicht meinen Pfarreid gebrochen, sondern zutiefst nach dessen Verpflichtungen gehandelt.

Als genauere Begründungen des kirchlichen Notrechtes weise ich auf den beigefügten Artikel von Pastor Doctor Theologiae Anssi Simojoki.

Die Begründungen

Von der Bischofsweihe

Ich bin durch den Verein „Missionsprovinz in Schweden und Finnland“ (von jetzt an kurz: „Missionsprovinz“) zum Bischof geweiht worden. Der Verein steht nicht außerhalb der Schwedischen Kirche, sondern wirkt innerhalb der Kirche von Schweden. Trotzdem kann er – ebenso wenig wie jeder andere Verein – kein eigentliches Mitglied der Schwedischen Kirche sein. Die Missionsprovinz definiert sich als eine nichtparochiale Diözese in der Tradition der Kirchen in Schweden und Finnland.

Auch die Finnische Luther-Stiftung, deren Vorstandsmitglied und Vizepräsident ich bin, wirkt innerhalb der Kirche. In der Luther-Stiftung machen wir uns große Sorgen um die jetzige, sich vom Wort Gottes ablösende theologisch-geistliche Richtung unserer Kirche und besonders darum, daß in unserer Kirche keine Hirten mehr ordiniert werden, die sich auf das apostolische Verständnis des Amtes verpflichten.

Diese Ordinationsverweigerung durch die Bischöfe besteht, soweit ich weiß, seit der Pensionierung von Bischof Olavi Rimpiläinen im Jahr 2000.

Besorgt um die Lage unserer Kirche waren wir gezwungen, vom Bekenntnisparagrafen unseres Kirchengesetzes und von den lutherischen Bekenntnisschriften geführt und verpflichtet und aufgrund des Rechtes, das sie uns geben, Maßnahmen zur Bewahrung des apostolischen Gottesdienstes und der apostolischen Lehre in unserer Kirche und in unserem Lande zu treffen.

Weil die Finnische Luther-Stiftung ein Unterstützungsmitglied der schwedischen Missionsprovinz ist, war eine Initiative möglich, eine eigenständige Missionsdiözese bzw. Missionsprovinz mit eigenen Gottesdienstgemeinschaften bzw. Gemeinden, Priestern und Bischöfen in unserer finnischen Kirche zu gründen.

Von der Wahrnehmung der äußeren Kennzeichen eines Bischofs

Ich wurde vom Provinzkonvent der Missionsprovinz zum Bischof gewählt. Die Konsekration zum Amt wurde vom Missionsbischof der Missionsprovinz, Arne Olsson, durchgeführt. Bei der Weihe assistierten der Erzbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Kenia, Walter Obare, und die Bischöfe der Missionsprovinz Lars Artman und Göran Bejer.

Arne Olsson wurde im Jahr 2005 durch Erzbischof Walter Obare zum Bischof konsekriert. Die Bischofsweihe von Walter Obare wurde im Jahr 2002 vom Erzbischof der lutherischen Kirche in Tansania, Samson Mushemba, durchgeführt. Einer seiner Assistenten bei dieser Bischofsweihe war Bischof Olavi Rimpiläinen.

Weil ich sachgemäß zum Bischofsamt berufen und konsekriert bin, habe ich die äußeren Kennzeichen eines Bischofs keineswegs rechtswidrig in Anspruch genommen, denn kirchenrechtlich bin ich ein lutherischer Bischof.

Vom Zelebrieren einer Bischofsmesse

Ich habe als Teil meiner Amtsausübung eine Bischofsmesse mit einer dazu gehörenden Abendmahlsfeier am 16.5.2010 an einem Ort zelebriert, der vom Domkapitel zu diesem Zweck nicht freigegeben worden ist.

Die Domkapitel unserer Kirche, die den Vertretern der apostolischen Amtsauffassung abgeneigt sind, lassen uns die Messe und das Heilige Abendmahl nicht in der Kirche feiern – und erlauben es auch außerhalb der Kirche nicht. Da wir dies wissen, warum sollten wir uns oder die Domkapitel mit unseren Bitten plagen? Auch in dieser Angelegenheit sind wir gezwungen gewesen, das von den Bekenntnisschriften uns gegebene Recht zu nutzen, für unsere Gemeinden Ersatzräumlichkeiten im Vertrauen darauf zu suchen, daß das Wort Gottes und das Gebet sie zu Sakralräumen konsekrieren.

Zur Behauptung, Kirchglieder irreführt zu haben

In der Annahme der Berufung zum Bischof der Missionsprovinz kann ich keinerlei Irreführung von Kirchgliedern erkennen. Das gilt auch für meinen Dienst in den Gemeinden, die auf Grund der Arbeit der Luther-Stiftung entstanden sind, denn wir haben allen klargestellt und werden weiterhin klarstellen, daß ich ein Bischof der Missionsprovinz und kein Bischof nach der parochialen Diözesanordnung unserer Kirche bin.

Ich habe auch keine leitende Stellung in einer „neuen“ kirchlichen Gemeinschaft angenommen, denn die Missionsprovinz ist als ein ideeller Verein eingetragen worden. Organisatorisch betrachtet, wirkt sie nicht innerhalb der Verwaltungsstrukturen der schwedischen oder der finnischen Kirche, sondern setzt das geistliche Erbe der Kirche als eine freie Diözese fort, um dadurch denjenigen Kirchengliedern hier in Finnland zu dienen, die wegen ihres traditionellen Amtsverständnisses heimatlos gemacht worden sind.

Zur Behauptung, den Pfarreid gebrochen zu haben

Ich bestreite also entschieden, den von mir im Jahr 1964 geleisteten Pfarreid gebrochen zu haben. Wenn das Domkapitel der Diözese Tampere mir die Pfarrechte der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland wegnimmt, geschieht es gerade deswegen, weil ich meinem Pfarreid treu geblieben bin.

Es ist charakteristisch für den jetzigen theologisch-geistlichen Verfall unserer Kirche, daß sie das eigene Kirchenrecht in zunehmendem Maße durch das Beamtenrecht und weltliche Gesetze ersetzt, offenbar im Bemühen um die Etablierung eines neuen Staatskirchentums. Die Beschlußorgane unserer Kirche haben die Kirche in eine Lage gebracht, in der das Grundgesetz der Kirche (die Heilige Schrift und die lutherischen Bekenntnisschriften) und die Ordnungen

in der Kirche in einen Widerspruch zueinander geraten sind. Das menschliche Wort und der Mensch werden in unserer Kirche über das Wort Gottes und Gott selbst gestellt. So verwandelt sich die Kirche, die ihre eigene Rechtsgrundlage gebrochen hat, immer mehr zu einem Zerrbild der Kirche mit ihren zivilreligiösen Zeremonien und Segnungen.

Ich bin traurig, daß diese Verzerrung zum Druck auf diejenigen führt, die die Heilige Schrift für das unveränderliche Wort Gottes halten. Es sieht tatsächlich so aus, als sei das Verbleiben am Wort Gottes ein Verbrechen in unserer Kirche. Dagegen dürfen diejenigen, die Christi Gottheit und sein Versöhnungswerk und sogar die Existenz eines persönlichen Gottes leugnen, und diejenigen, die in Unzucht leben, in unserer Kirche als Priester und Bischöfe ohne irgendwelche Disziplinarmaßnahmen kirchenzerstörerisch tätig sein, wohingegen diejenigen, die dem Wort Gottes treu bleiben wollen, von ihren Aufgaben entbunden werden.

Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir (Martin Luther, 1521).

Datum und Unterschrift

Ryttylä, am 9. Sonntag nach Pfingsten 2010 A.D.

Matti Väisänen

Bischof

Missionsprovinzen i Sverige och Finland

Jyrki Anttinen

Ass. iur.

Rechtsassistent des Bischofs

Pastor Dr. Theol. Anssi Simojoki

Koulukatu 19

23500 Uusikaupunki

Pastor Dr. Theol. Anssi Simojoki:

Das Notrecht der Kirche

Die Konsekration von Pastor Dr. theol. Matti Väisänen zum Bischof der Missionsprovinz in Finnland und seine bischöflichen Amtshandlungen sind Folgen der Notlage, die in der Finnischen Evangelisch-lutherischen Kirche auf Grund des Konfliktes der kirchlichen Realität mit der Heiligen Schrift und den Lutherischen Bekenntnisschriften herrscht. Auch in einem solchen Ausnahmezustand muß die kirchenrechtliche Kontinuität der Kirche gesichert werden. Die rechtliche Grundlage dazu bietet das „Notrecht der Kirche“ an.

Die Heilige Schrift und die lutherischen Bekenntnisschriften sind die Quellen des eigentlichen, göttlichen Rechts („*ius divinum*“) der Kirche. Dieses Recht ist kein unbestimmtes religiöses Prinzip ohne jede konkrete juristische Wirkung. Solch ein falsches Bild vom Kirchenrecht wurde – ohne hinreichende Sachkenntnis – immer wieder in der Öffentlichkeit verbreitet.

Dieses Verständnis des Kirchenrechts basiert letztlich auf dem Denken des deutschen Kirchenrechtlers Rudolph Sohm (1841–1917), der das *Religiöse* und das *Rechtliche* scharf gegeneinander ausspielte. Etwas vereinfacht gesagt, hat im Rechtsdenken von Sohm die Kirche den Bereich „der Religion“, der Staat „das Recht“ inne.

Diese Tradition von Sohm ist besonders in Finnland lebendig geblieben. Der verstorbene Rechts-Assessor Gunnar Träskman beispielsweise lehrte, daß in der Kirche nur jenes Recht gültig sein könne, das ihr vom Staat gegeben wird. Mit dieser unhaltbaren Behauptung reicht der Grundgedanke Rudolph Sohms dem ursprünglich atheistischen Rechtspositivismus die Hand.

Dieser Rechtspositivismus verleugnet jedes Naturrecht. Das christliche Naturrecht („*lex naturalis*“) dagegen basiert auf dem christlichen Schöpfungsglauben. Deshalb steht es in einem klaren Gegensatz zu jedem Rechtspositivismus.

Die Rede von einem „theologischen Rechtspositivismus“ (Hannu Juntunen) in der Kirche muß man daher eher als kirchenpolitische Wortspielerei betrachten. In der Tat tritt diese Denkweise die Autorität der Heiligen Schrift in der Kirche im Sinne des lutherischen „*sola scriptura*“ mit Füßen, weil hier die Klarheit der Schrift („*claritas/perspicuitas Scripturae*“) geleugnet wird. Ist aber die Schrift prinzipiell unklar in kirchlichen Lehr- und Lebensfragen, so wird dann in der Praxis gegen das noch in der Nachkriegszeit geltende Kirchenrecht die Entscheidungshoheit über Grundfragen der Lehre und des kirchlichen Lebens der formell beschlußfähigen Mehrheit der Synode oder einem anderen kirchlichen Organ übertragen. Dabei bleibt auch außer acht, daß schon die frühe Kirche 250 Jahre lang ein eigenes Recht hatte – also schon, als sie noch eine grausam verfolgte Minderheit im Römischen Reich war. Das frühe kanoni-

sche Recht in der Kirche entstand aus dem Glauben der Kirche. Es wurde keineswegs von den Kaisern gegeben, die die Kirche verfolgten.

Des weiteren hat die Schule von Sohm ihren schwersten Schiffbruch im Dritten Reich erlebt. Obwohl die nationalsozialistische Ideologie den Positivismus als Philosophie ablehnte, vertrat die NSDAP dennoch das rechtspositivistische „Recht des Stärkeren“ in Reinkultur. Es wurde behauptet, die Macht ergreifung Adolf Hitlers habe alles bisherige Recht annulliert und an seiner Statt ein sich selbst frei verwirklichendes, von der politischen Zweckmäßigkeit diktiert „Revolutionsrecht“ geschaffen. Dieses Prinzip hat z.B. der Jurist Wilhelm Flor (1883–1938) aus Leipzig widerlegt, der aktiv in den Kirchenkampf eintrat und in vielen Prozessen an die Rechtskontinuität appellierte – mit Erfolg, bis endlich der Kriegsausbruch i.J. 1939 Deutschland als einen Polizeistaat in die Gewalt eines grenzenlosen und gesetzlosen Staatsterrorismus geführt hat.

Der deutsche Kirchenkampf hatte die evangelischen Christen gezwungen, die Gründe des Kirchenrechts neu zu beurteilen und sie auch zu finden. Dies geschah in der Konfrontation mit einer feindseligen Staatsmacht. Diese führte auf verschiedenen Ebenen – durch Sterilisierungs-, Abtreibungs- und Vergasungsprogramme – einen Krieg gegen die eigenen Mitbürger. Durch die Rasengesetze verweigerte sie auch manchen Christen aus „rassischen Gründen“ den Eintritt in die „Reichskirche“ und entzog einigen Gliedern ihre Zugehörigkeit zur Kirche. Dadurch verstieß sie schwer gegen das Recht, das dem Glauben der alle Völker und alle Rassen in sich einschließenden katholischen Kirche (*una sancta catholica ecclesia*) entspricht und das allen in dieser Kirche gilt.

Unter Berufung auf biblisch gesetztes Recht lehnten sich Christen im 18. und im 19. Jahrhundert sowohl in Afrika als auch in Nord-Amerika gegen das Sklaventum auf. Der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Recht (*ius Divinum*) wog für sie schwerer als die wirtschaftlichen Interessen und die Forderung einer formellen Legitimität der Sklaverei. Auch im Deutschland der Hitlerzeit merkte man, daß es für das Leben der Kirche nicht ausreicht, lediglich Widerstand zu leisten. Es mußten auch die richtigen, der Heiligen Schrift und dem Bekenntnis gemäßen Strukturen zum Dienst des Lebens und der Aufgabe der Kirche geschaffen werden. Die Entwicklung eigenständiger Notstrukturen aber sollte nicht zum Schisma führen. Folglich wurde auch kein neues Kirchentum gegründet. Dagegen lebte man nach dem eigenen Selbstverständnis innerhalb der existierenden Kirche weiter, wollte aber die Strukturen und das Wirken der Kirche dem Wort Gottes und dem Bekenntnis gemäß gestalten. Diese Lösung und das Weiterleben innerhalb der „Notstrukturen“ wurde in Gestalt des kirchlichen „Notrechts“ legitimiert und durchgeführt mit dem Zweck, die Rechtskontinuität der Kirche zu bewahren.

Die Spannungen zwischen den Vertretern der formellen Legitimität der kirchlichen Mehrheit und den Vertretern, die sich auf das Notrecht der Kirche beriefen, waren besonders groß in bezug auf das Amt der Kirche. Es ging da-

bei um die Pfarrausbildung und um die Ordination. Wegen der politisch kontrollierten und ideologisch gleichgeschalteten offiziellen theologischen Ausbildung sind theologische Lehrveranstaltungen in Privatwohnungen der Professoren und in inoffiziellen Seminaren organisiert worden. Z.B. fand die Lehrtätigkeit Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) in Zingst und Finkenwalde ohne jede offizielle Genehmigung durch die Reichskirche statt.

Das kirchliche Notrecht ist deutlich an zentralen Stellen der Lutherischen Bekenntnisschriften notiert. Diese Frage wird breit und gründlich auch im Büchlein „Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes“ behandelt (Tractatus). Danach hat die Gewalt der Bischöfe ihre Grenze im Wort Gottes. Wenn die Bischöfe in der Kirche etwas auf den Weg bringen, was dem Wort Gottes zuwider ist, haben die Christen und die Gemeinden nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, sich von solchen Bischöfen loszusagen, weil sie durch ihr Wirken ihre dem göttlichen Recht entsprechende und darauf basierende Position in der Kirche verloren haben.

In Finnland beobachten wir – momentan noch in einer „weichen“ Variante – Tendenzen hin zur Aufrichtung einer totalitären Gesellschaft. Unter dem Deckmantel der „Toleranz“ gestaltet diese Gesellschaft das öffentliche Leben gemäß „politischer Korrektheit“, postmarxistischer Werte oder Antiwerten und Ansichten, die ohne lange Diskussion als alternativlos behauptet werden. Als Beispiele dieser Antiwerte kann die konsequente Ablösung des dem christlichen Gottes- und Schöpfungslauben gemäßen Ehe- und Familienlebens durch eine allgemeine Promiskuität und die Idealisierung hedonistischer Sexualität gewertet werden. Der Respekt vor der Einzigartigkeit des Menschen als des Ebenbildes Gottes fällt dahin, wo das massenhafte Morden in Gestalt von Abtreibung und Euthanasie legitimiert und geschützt wird – jenen Methoden also, die die sozialdarwinistischen Ideologien des Bolschewismus und des Nationalsozialismus einmal als Werkzeuge des barbarischen Staatsterrorismus benutzt haben.

Eine poststaatskirchliche Mehrheitskirche fühlt den Druck der gesellschaftlichen Wandlung selbstverständlich viel schwerer als die kleineren Kirchentümer. In den westlichen Ländern haben in der Tat viele solche große Kirchen fast völlig vor den angeblich alternativlosen, politisch korrekten Werten und Antiwerten kapituliert, wie zum Beispiel die Episkopale Kirche in den USA, viele kongregationalistische Kirchen und die lutherische ELCA sowie die Schwedische Kirche in Europa. Die Kirchen in Afrika andererseits haben sich bis zu einseitigen Aufkündigungen der kirchlichen Beziehungen mit den westlichen Kirchen diesem „Verwestlichungsdruck“ widersetzt.

Die finnische Evangelisch-Lutherische Kirche ist im großen und ganzen denselben Weg gegangen wie die ELCA und die Schwedische Kirche. Dies hat zur fortgesetzten Loslösung der Kirche von der – dem lutherischen Bekenntnis unveräußerlichen – „sola Scriptura“-Lehre geführt. Die Loslösung von der Heiligen Schrift bedeutet Loslösung von der Christologie der Kirche, weil die Hei-

lige Schrift unserem Bekenntnis zufolge von Anfang an und bis ans Ende durch und durch ein Buch Christi ist.

Wenn die Verwaltungsstruktur der Kirche den Boden der Heiligen Schrift verläßt und in Praxis und Lehre Dinge vertritt, die wider den eigenen Glauben und das eigene Bekenntnis der Kirche streiten, entsteht in der Kirche ein Notstand, der zu Korrekturen des gewählten, falschen Kurses der Kirche und zurück zu ihrem eigenen Lehr- und Rechtsgrund ruft.

Der Notstand wird immer durch eine konkrete Frage ausgelöst. In Schweden und in Finnland war es der faktische Beschluß der Bischöfe, diejenigen Pfarrkandidaten nicht mehr zu ordinieren, die die Ordination der Frauen nicht akzeptieren. Heutzutage wird mit diesem Problem die Frage nach der Akzeptanz der homosexuellen Lebensweise und ihre Förderung verknüpft.

Die Bischöfe haben öffentlich zugestanden, daß solche Priester und Pfarramtskandidaten, die die Frauenordination nicht gutheißen, „eo ipso“ keine Häretiker und deshalb auch nach dem göttlichen Recht zum Pfarramt nicht ungeeignet sind. Gleichzeitig gibt es immer mehr Bischöfe, die in der Lehre von der Heiligen Schrift und in der Christologie häretisch lehren. In der derzeit solchermaßen verkehrten Lage verwehrt eine immer häretischere kirchliche Beamtenschaft den rechtgläubigen Kandidaten die Ordination zum Amt der Kirche.

Das erinnert in vielerlei Hinsicht an die Reformationszeit. Der – nach dem lutherischen Bekenntnis unbegründete – Ausschluß der Wittenberger Pfarramtskandidaten von der Ordination durch die römischen Bischöfe gab den Gemeinden das Recht, wegen der Notlage sich selbst Priester zu berufen und zu ordinieren. Dieses Notrecht könnte nicht klarer begründet sein.

Laut lutherischer Lehre ist das Bischofsamt nach göttlichem Recht kein eigenständiger Stand im kirchlichen Amt. Grundsätzlich kann jeder Priester zu dieser Aufgabe berufen und eine legitime Ordination durchführen. Dennoch ist das Bischofsamt eine gute menschliche Ordnung, die, richtig geführt, die Einheit und die Kontinuität der Kirche aufrechterhält und fördert.

Daher haben die Bischöfe und die Synode der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche selber durch den Ordinationausschluß der Frauenordinationsgegner die Notrechtsituation – strikt gegen die Lehre der Reformatoren – ausgelöst. Diese Notrechtsituation gibt dem Pastor Dr. theol. Matti Väisänen das ausreichende, bekenntnisgemäße Recht, als Bischof zu wirken. Bischof Matti Väisänen hat an keiner Stelle sein Bischofsamt auf eine Weise begründet oder in seinem Amt so gehandelt, daß dies ihn der Häresie verdächtig machte.

In dieser Frage steht auf der Zinne des Tempels (Mt 4,5) letztlich nicht Matti Väisänen, sondern dort stehen die Verwaltungsorgane der Finnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Ihre Entscheidungen offenbaren so oder so, wo sie tatsächlich im Kirchenkampf des 21. Jahrhunderts stehen, wenn sie aufgrund des überlieferten kirchlichen Rechts, der Schrift und des lutherischen Bekenntnisses beurteilt werden.

Von Büchern

Oswald Bayer, Benjamin Gleede (Hg.), Creator est Creatura, Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation, (Theologische Bibliothek Töpelmann 138), Verlag de Gruyter Berlin, New York 2007, ISBN 978-3-11-019276-6, 323 S., 94,95 €.

„Hört, wie derjenige zitterte, vor dem die Welt erbebte: Der die Erde aufhängte ist aufgehängt. Der die Himmel anheftete ist festgenagelt. Der allem Festigkeit verlieh ist am Kreuz festgemacht. Der Herr ist verächtlich gemacht. Gott ist ermordet.“ Mit diesem Zitat des frühkirchlichen Theologen Melito von Sardes (um 180) eröffnen die Herausgeber dieses fesselnde Buch. Sechs Theologen aus drei Ländern bieten in zum Teil stark erweiterter Form Beiträge dar, die auf dem internationalen Lutherforschungskongreß 2002 in Kopenhagen gehalten wurden. Diskussionsgrundlage jenes Kongresses wie des vorliegenden Buches sind die späten christologischen Disputationen Martin Luthers aus den Jahren 1539–1543. In diesen Disputationen hatte Luther – das weisen alle Beiträge dieses Bandes aus je unterschiedlicher Perspektive auf – in bis dahin niemals erreichter Tiefe die das biblische Christuszeugnis aufnehmende Zweinaturenchristologie insbesondere des Konzils von Chalcedon (451) theologisch durchdrungen. Die vorliegenden Beiträge kombinieren weit ausgreifende Darlegungen zur christologischen Dogmengeschichte mit exakten Textanalysen von Lutherschriften, die jeweils auch für die kirchliche „Praxis“ von großer Bedeutung sind, haben doch die christologischen Klärungen unmittelbare Auswirkungen auf Seelsorge und Predigt der Kirche.

Oswald Bayers einleitender Beitrag „Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“ streicht gegen lange Zeit dominierende Tendenzen in der Lutherforschung den engen Zusammenhang von Christologie und Soteriologie bei Luther heraus. Schon der frühe Freiheitstraktat des Reformators verknüpft über das Motiv des „fröhlichen Wechsels und Tausches“ aufs engste die Rechtfertigung des Sünders mit der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur Christi. Bayer wendet sich nachdrücklich gegen die Vernachlässigung der Rezeption der altkirchlichen Theologie bei Luther. Das gilt insbesondere für die Reflektion des Leidens Gottes, mit der Luther an die altkirchliche Durchbrechung des philosophischen Apathieaxioms anknüpfen konnte. Bayer greift hier wiederholt auf die Forschungsergebnisse Werner Elerts zur Christologie der alten Kirche zurück. Luther entfaltet seine Zweinaturenlehre zunächst in Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie des Mittelalters, die aufgrund ihrer philosophischen Befangenheit nicht in der Lage war, die Analogielosigkeit Jesu Christi in derselben Weise auszuloten. Auch in diesem Punkt kann Luther mit größerem Recht Anspruch auf Katholizität seiner Lehre erheben als seine scholastischen Gegenspieler. Die reformierte Christologie wiederum erweist sich mit ihrer

ebenfalls rationalistischen Zählung der Zweinaturenlehre als in vielfältiger Kontinuität zur mittelalterlichen Scholastik stehend. In gewohnt umsichtiger Weise kann Bayer zudem aufweisen, daß Luthers sakraments- und schöpfungstheologische Aufnahme des altkirchlichen Substanzbegriffs über die neuzeitlich postulierte Alternative zwischen antikem Substanzdenken und moderner Relationsontologie hinausführt. In der neuzeitlichen Theologie ist dem gegenüber wie in der Scholastik die Christologie rationalistisch verformt, so daß Bayer mit Blick auf die christologischen Entwürfe von Kant, Schleiermacher, Hegel, Strauß, Ritschl, Tillich, Rahner und Boff feststellt, hier werde durchweg die Christologie in die babylonische Gefangenschaft unter weltanschaulich gefüllte Kategorien geführt. All diese Entwürfe sind geprägt durch eine Vorbildchristologie, während die sakramentale Einheit von Christi Person und Werk altkirchlich vorgegeben und bei Luther in beispielloser Gründlichkeit ausgelotet wird.

Benjamin Gleede unterfüttert die dogmengeschichtlichen Hinweise Bayers mit einer Untersuchung der Idiomenkommunikation in der alten Kirche. Ausgangspunkt ist Luthers Kirchenväterhermeneutik, die er in Auseinandersetzung mit Schwenkfeld entwickelte. Indem Luther darauf besteht, daß christologische Aussagen nie „abstrakte“ Aussagen über eine wie auch immer zu definierende „Gottheit“ oder „Menschheit“ sind, sondern immer „konkrete“ Aussagen über den einen Gottmenschen Jesus Christus (über diesen konkreten „Gott“ und diesen konkreten „Menschen“), wird er der Intention und dem Sprachgebrauch der vor- und nachchalkedonischen Christologie gerecht, wie Gleede in seinem dogmengeschichtlichen Durchgang nachweist.

Die dänische Forscherin Anna Vind bietet eine sprachtheologische Betrachtung über Luthers Wendung aus dem Antilatomo (1521): „Christus factus est peccatum metaphoricè“ (= Christus wurde metaphorisch, d.h. im übertragenen Sinne, zur Sünde gemacht). Vind untersucht, wie Luther mit seiner breit angewandten „figuralen“ Bibelauslegung die antike Rhetorik Quintilians schrifttheologisch und darin letztlich christologisch modifiziert. Der in den vielfältigen bildlichen Redeweisen der Schrift vorhandene metaphorische bzw. „übertragene“ Bedeutungsüberschuß bildet den rechtfertigungstheologischen Sachverhalt ab, daß die auf Christus *übertragene* Sünde, die an sich für den Sünder höchst unerträglich ist, in Christus für den Gläubigen höchst willkommen und heilsam wird, so daß gesagt werden kann, Christus sei für uns (übertragener Weise) zur Sünde geworden. Die schrifthermeneutischen Folgen dieser christologischen Begründung von Luthers figürlicher Auslegungsweise insbesondere für das Verhältnis von Altem und Neuem Testament sind immens und seien mit einigen wenigen aussagekräftigen Zitaten angedeutet: Im Antilatomo betone Luther, „daß Christus in allen Auserwählten zu allen Zeiten gegenwärtig gewesen sei, und daß es deshalb derselbe Geist und Sinn sei, der in verschiedenen historischen Gestalten in den biblischen Schriften sowohl vor wie auch nach dem Kommen Christi offenbart werde. Christus ist also die Kontinuität, und die verschiedenen geschichtlichen Gestalten sind die Diskontinuität,

ität“ (111). Mit anderen Worten: das „pro me“ der Rechtfertigung, der selige Wechsel und Tausch mit Christus, der dem gerechtfertigten Sünder hier und heute zugute kommt, hat ebenso wie die typologische Struktur des biblischen Doppelkanons seinen Ermöglichungsgrund in der die Zeiten übergreifenden wirksamen Gegenwart des Gottmenschen Jesus Christus. „Der ganz spezielle göttliche Seinsbegriff, den die Typologie zum Ausdruck bringt, nämlich die Kombination von ewiger Zeitlosigkeit und zeitlicher Bewegung in *einem*, – nämlich daß etwas als das Bestehende da ist (Kontinuität), während es zugleich unablässig von neuem auf Kosten von etwas anderem, was vergeht, entsteht (Diskontinuität) – dieser Seinsbegriff ist hier in der Metapher zu finden“ (113). Gegenüber Zwingli hält Luther im Abendmahlsstreit daher daran fest, daß es sich bei rhetorischen Figuren in der Schrift nicht um symbolische Aussagen handelt, sondern um theologische Seinsaussagen, was von Luther keineswegs nur hinsichtlich der Identität von Brot und Leib im Sakrament biblisch breit entfaltet wird. Während die Schwärmer die biblischen Metaphern logisch zu erklären suchen und sie so letztlich auflösen, erhebt Luther die Forderung, die Theologie müsse sich Grammatik und Rhetorik des Heiligen Geistes zu eigen machen. Das aber führt zur Entdeckung, daß Gottes metaphorischer Sprachgestus in der Schrift dem Schöpfungsgeschehen analog zu sehen ist, in dem „Sagen“ und „Sein“ in eins fallen. Das Evangelium des Gottmenschen Jesus Christus wird so als vor der Weltlogik verborgenes, aber in der Sprache der Welt aussagbares Geheimnis offenbar.

Gottfried Seebaß zeichnet die polemische Vorgeschichte der christologischen Disputationen Luthers nach, die den Reformator von der Auseinandersetzung mit der Scholastik zum Konflikt mit den Schwärmern führte. Paul R. Hinlicky wiederum legt in englischer Sprache eine detaillierte Analyse der 1540er Disputatio de divinitate et humanitate Christi vor, bietet interessante Beobachtungen zum Häresiebegriff und schließlich eine englische Übersetzung der Lutherschen Thesen, die in der „American Edition“ der Werke Luthers fehlt. Hinlicky bezeichnet Luthers Christologie als eine der tiefgründigsten Entfaltungen der fides catholica, die ihre Zukunft noch vor sich hat.

Jörg Baur monographischer Beitrag „Ubiquität“ (115 Seiten) bildet den Gipfel- und Zielpunkt des vorliegenden Bandes. Allein um dieses Textes willen ist es dieses Buch wert, in den Kanon lutherischer Theologenausbildung und Fortbildung aufgenommen zu werden. Der Göttinger Theologe weist auf, daß es sich bei der Lehre von der Allgegenwart auch der menschlichen Natur des Gottessohnes Jesus Christus nicht um einen Irrläufer handelt, sondern um einen integralen Aspekt lutherischer Theologie, was freilich bereits unter Luthers Epigonen nur unvollkommen realisiert wurde. Baur streicht noch deutlicher als die Beiträge zuvor heraus, daß Luthers biblisch belehrte (vgl. Phil 2!) Vertiefung der altkirchlichen Christologie weder in der Scholastik erreicht noch vom im scholastischen Denken verhafteten reformierten Lager (aber auch nicht von Melancthon und vielen seiner Schüler!) verstanden wurde. Dabei steht für Lu-

ther mit der Lehre von der Allgegenwart Christi nach beiden Naturen die Heilsfrage selber auf dem Spiel. Baur zeigt dies in einer eindringlichen Analyse der christologischen (und abendmahlstheologischen) „Basistexte“ Luthers aus den Jahren 1527 und 1528. „Die Soteriologie kollabiert, wenn in der Christologie die der Menschheit Jesu mitgeteilte Allgegenwart negiert wird“ (217). Luther beruft sich dabei auf die Art und Weise, wie die Evangelien von der Gegenwart Christi sprechen. So wird in Luthers Lehre von Christus weder das Historische entkonkretisiert noch das Eschaton spiritualisiert, d.h. Christus wird als wahrer Gott und als wahrer Mensch sichtbar wiederkommen, wie er damals sichtbar auf Erden wandelte. Zugleich gebraucht Christus den „Modus des koexistierenden Mitseins“, „indem er, ohne für seinen Leib Raum zu beanspruchen, ‚durch alle creatur feret wo er will ... Die Welt der fest abgegrenzten Dinge ist ihm nicht verschlossen. Sie waren dies nicht für den Auferstehenden und Auferstandenen – verschlossenes Grab und verschlossene Tür, sie sind es nicht als ‚brod und wein ym abendmal‘ ... Weder die Auferstehung noch die Mahlpräsenz sind platt faktische Mirakel; in ihnen vollzog und vollzieht Christus mit seinem Leib den Durchgang durch Verschlossenes, die Gegenwart in Begrenztem“ (212f). „Kein Ort, keine räumliche Ferne, kein historischer Abstand vermag von ihm zu scheiden (Röm 8,39). Nicht, weil wir allenthalben sind, sondern weil er ‚allenthalben‘ ist, und zwar bei *allen* Kreaturen, gilt mit Notwendigkeit: ‚er *mus* ia bey uns auch sein‘ ... Die Zusage von Mt 28 ist keine isolierte Willensbekundung; sie wendet im Wort auf Glauben hin zu, was mit dem Zugleich von *Deus incarnatus* und *homo deificatus* geworden ist“ (218).

Die Sichtung der Rezeptionsgeschichte dieser Entdeckungen Luthers führt Baur vom radikalen reformierten „Widerspruch“ über den anglikanischen „Einspruch“ Hookers hin zur Melanchthonschule, deren kryptocalvinistischer Flügel die Verweigerungshaltung Melanchthons gegenüber Luthers Ubiquitätslehre zum Widerspruch fortentwickelte, was wiederum einerseits die Vermittlungsversuche eines Chemnitz und andererseits die konsequente Lutherrezeption eines Brenz herausforderte. Allein Brenz war, so weist Baur nach, in der Lage, an Luthers christologische Gedankentiefe annähernd kongenial anzuknüpfen (obwohl es beim Württemberger anders als bei Luther letztlich zu einer spiritualisierenden Verflüchtigung der Weltgegenwart Christi komme). Und hätte die Konkordienformel im christologischen Teil unverändert die „Maulbronner Formel“ rezipiert, so wäre die Konkordie in diesem Punkt nach Baur zu einem Dokument der Übereinstimmung mit Luther 1525 geworden, wofür insbesondere Andreä eingetreten war. Immerhin hat aber die Konkordienformel „trotz der Chemnitzschen Gesamttendenz von Artikel VIII“ „die Unruhe der ubiquitären Christuserkenntnis zumindest nicht stillgestellt“ (262) bzw. mit ihren Lutherziten „den Kern der ubiquitären Aussagen zumindest eingekapselt konserviert“ (261).

Mit der Konkordienformel war dann auch der Streit keineswegs abgeschlossen. Baur zeichnet den Weg der „Helmstedter Sonderlehre“ von Heshu-

sus bis Calixt ebenso nach wie den „Mittelweg“ des Johannes Matthaeus und die „verformte schwäbische Christologie“ des Aegidius Hunnius. Während schon bei Andreas Musculus, Polykarp Leyser und Salomo Gessner die Erkenntnisse Luthers in großer Klarheit zur Darstellung kommen, erkennt Baur die endgültigen „Klimax lutherischer Christologie“ auf dem Weg zur „konsequenten Lehrgestalt“ in der Tübinger Lösung im Streit mit den Gießener Theologen um die Kenosislehre. Während die Gießener um Balthasar Mentzer auf eine Umwandlung der Lehre von der Person Christi in eine Bestimmung ihrer Wirkungen zielten, erkannten die Tübinger den sachlichen Vorrang der Mitteilung der Allgegenwart an die menschliche Natur Christi vor einer Mitteilung der übrigen Eigenschaften der göttlichen Natur. Denn nur die Mitteilung der Allgegenwart ist identisch mit der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Person (Hypostase) Jesu Christi. Die Erhöhung der menschlichen Natur Christi wird dabei zugleich anders als bei Brenz nicht als „Entrückung über die Geschöpfe“ verstanden, sondern als „Einstellung in die Nähe Gottes bei der Welt“ (296). Der biblisch offenbare doppelte „modus“ der Gegenwart Christi einerseits am je besonderen Ort (etwa im Abendmahl) und andererseits in seiner Allgegenwart läßt sich nur in Paradoxien fassen, deren rationale (Auf-)Lösung Christus nicht gerecht wird. Aufgabe der Christologie ist es daher, gemäß der Grammatik des Heiligen Geistes das Mysterium Christi zu erschließen, ohne es spekulativ aufzuheben. Hoheit und Niedrigkeit Christi sind daher nicht additiv zu sehen, vielmehr gilt, daß „der Gebrauch der Majestät und die Schande, das umfassende Regiment über die Kirche und das ganze Universum und die wahre und wirkliche Erniedrigung in ein und demselben Fleisch Christi zu einer und derselben Zeit zugleich bestehen können“ (299).

„Indem die sogenannte Ubiquitätslehre bekundet, daß in Christus dieser Gott und Mensch allen Geschöpfen gegenwärtig ist, wird eben ihnen dieses Ereignis in der Sprache der Lehre zugewendet“ (301). Die Relevanz der lutherischen Rezeption der altkirchlichen Christologie könnte nicht besser auf den Punkt gebracht werden als mit diesem Schlußzitat. Die Komplexität der theologischen Problemgeschichte, die hier vor Augen geführt wird, bildet notwendigerweise die Widerständigkeit der menschlichen Vernunft gegenüber dem Wunder der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ab. In diesem Geheimnis aber gründet das Heil der Menschen. Darum wäre eine Vernachlässigung der hier thematisierten Fragestellungen eine Kapitulation gegenüber der sündigen Vernunft. Letztere will sich das analogielose Geheimnis des Gottmenschen Jesus Christus gerade nicht schenken lassen, sondern es imitierender Vereinnahmung verfügbar machen, was letztlich immer zu einer Variante einer Vorbildchristologie führt, in der das Verhältnis der beiden Naturen Christi auf ein additives Abhängigkeitsverhältnis reduziert wird. Im Anschluß an Elert gesprochen vollzieht sich in der rechtgläubigen Christologie der Sieg des neutestamentlichen Christusbildes gegenüber den Beschränktheiten der menschlichen Vernunft. Das vorliegende christologische „Lehr-Buch“ erweist sich daher als

eminent hilfreich, insofern es dazu anleitet, einzutauchen in die Grammatik des Heiligen Geistes, der uns mit den Worten der Schrift die Sinne öffnet für die uneingeschränkte Fülle des seiner geliebten Welt bleibend zugewandten und gegenwärtigen Herrn und Heilandes.

Armin Wenz

Michael Heymel, Christian Möller, Sternstunden der Predigt, Von Johannes Chrysostomus bis Dorothee Sölle, Calwer Verlag, Stuttgart 2010, ISBN 978-3-7668-4126-1, 311 S., 19,95 €.

Zusammen mit Michael Heymel, Pfarrer der Landeskirche Hessen-Nassau und Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, legt der emeritierte Heidelberger Praktische Theologe Christian Möller einen Predigtband vor. Freilich keine Sammlung eigener Predigten, sondern eine faszinierende Auswahl von sechzehn „Sternstunden-Predigten“ aus achtzehn Jahrhunderten.

Mit sieben Predigten (Wittig, Bonhoeffer, Niemöller, Bohren, M.L. King und Sölle) ist das 20. Jahrhundert etwas überrepräsentiert und zwischen 1577 (Theresa von Avila) und 1847 (Sören Kierkegaard) nehmen die Autoren und Herausgeber von Johann Matthäus Meyfart (1626), Zinzendorf (1738) und Schleiermacher (1829) mit Siebenmeilenstiefeln die Predigtgeschichte in Hundertjahresabständen. Zwischen den Predigten der Kirchenväter Chrysostomus und Augustinus (4. und 5. Jahrhundert) und Meister Eckart (Ende 13. Jahrhundert) klafft eine erkleckliche Lücke.

Wer auf 300 Seiten aufgrund des Untertitels „Von Johannes Chrysostomus bis Dorothee Sölle“ Vollständigkeit und gleichmäßige Verteilung erwartet, muß sich etwas beschränken.

Das ist aber auch die einzige Einschränkung, die vor einer Empfehlung dieses Buches angebracht erscheint:

Es ist eben weit mehr als nur eine Predigtsammlung. Die Herausgeber sind auch Autoren und zwar Autoren ausführlicher Einleitungen, die zunächst die Situation beschreiben, in der die jeweilige Predigt entstand. Die zeit- und kirchengeschichtliche ebenso wie die persönliche Situation des Predigers. In einem zweiten Schritt wird die Predigt selbst dokumentiert, in einem dritten als Dokumentation in heutigem Deutsch kurz nachgezeichnet. Die vierte Abteilung ist der Person des Predigers gewidmet. Hier erhält der Leser einen biographischen Abriss. Die Sternstunden des Buches stellen dann auch die jeweils zuletzt angefügten Abschnitte „Eine Sternstunde“ dar. Hier arbeiten die Herausgeber bzw. Autoren jeweils homiletisch heraus, was aus ihrer Sicht die jeweilige Predigt zu einer Sternstunden-Predigt gemacht hat.

Überraschend sind dabei gerade bei den Predigten aus längst vergangenen Jahrhunderten die gelegentlichen Gegenwartsbezüge.

Man liest nicht einfach eine Predigt nach der anderen, sondern wird durch die Autoren mitgenommen auf eine illustrierte Reise durch die Predigtgeschichte, aber auch durch die Kirchengeschichte. Eine Predigt, die man sonst allenfalls als etwas mühsam zu lesendes historisches Dokument zur Kenntnis genommen hätte, wird bunt und lebendig, weil man hineingenommen wird in die teilweise dramatischen Zeitumstände, die inneren Kämpfe, Anfechtungen und Herausforderungen, denen sich die Prediger exakt bei der Abfassung der vorgelegten Predigten gegenübersehen. Man erlebt eine Predigt in gewisser Weise zeitgleich mit und ist gespannt auf die Wirkung.

Das ganz persönliche Charisma eines Predigers und die konkreten Zeitumstände, die Adressaten einer Predigt in ihrer Zeit und Situation lassen im Zusammenspiel eine Predigt gelingen oder mißlingen, „gut“ oder „schlecht“ erscheinen.

Wer selbst zu predigen hat, wird das Sternstunden-Buch als „Lehrbuch für angewandte Homiletik“ lesen können und zugleich als „Trostbuch für an sich selbst zweifelnde Prediger“. So manche Predigt, die einen, liest man sie zuerst und ohne die beigelegten erläuternden Illustrationen, nur wenig anspricht, leuchtet dann plötzlich auf, wird zu einer Sternstunden-Predigt.

Man kennt selbst die Erfahrung: Eine Predigt, die einem als nur sehr mäßig gelungen erscheint, wird von den Predigthörern völlig anders beurteilt, weil sie sie nicht lesen, sondern von einem Prediger mit seinem ganz speziellen Charisma und in einer ganz konkreten, vielleicht auch sehr persönlichen Lebenssituation schlichtweg anders hören, als ein unbeteiligter Mensch sie mit räumlichem und zeitlichem Abstand lesen würde. Und umgekehrt erlebt man das natürlich auch.

Nichts gegen exegetisch-homiletisch fachgerecht ausgearbeitete Predigten: Die Faktoren „Person, Situation und Wirkung“, die man nicht lehren und lernen kann, das erweist das Sternstunden-Buch, haben aber offensichtlich einen ganz enormen Einfluß.

Wer als Prüfer oder Dozent Predigten zu beurteilen und zu bewerten hat, mag nach der Lektüre des Sternstunden-Buches vielleicht in sich gehen und sich vornehmen, nie eine Predigt zu bewerten, die er nicht zuvor vom Predigtautor am Ort einer konkreten Gemeinde, mit deren Situation er sich vertraut gemacht hat, im Zusammenhang eines Gottesdienstes selbst erlebt hat.

Wer das Sternstunden-Buch von Heymel und Möller nicht nur durchlesen, sondern gleichsam „zelebrieren“ möchte, sollte zunächst immer die dokumentierte Predigt lesen, dann die erläuternden Beifügungen zu Person und Situation, dann noch einmal die Predigt und dann den „Sternstunden-Kommentar“.

Auf diese Weise entfaltet das Buch wohl erst seine „Blume“ wie ein Wein, den man erst öffnen und atmen lassen muß, bevor man ihn richtig genießen kann.

Theologische Fach- und Fremdwörter

Abrenuntiation = Teufelsabsage („Ich entsage dem Teufel...“) – **Adia-pho(ron)ra** = Mittelding(e) – **argumentum e silentio** = Argumentation aus nicht Erwähntem – **baptizatus sum** = ich bin getauft worden – **Christologie** = Lehre vom Amt und der Person Christi – **Datio salis** = Dareichung des Salzes (altkirchlicher Brauch) – **Exorzismus** = Beschwörung, Austreibung (des Teufels) in der Taufe – **Exsufflatio** = Wegblasen des Teufels – **extra nos** = außerhalb von uns selbst – **hedonistisch** = alles um des eigenen Glückes getan – **mitigieren** = abschwächen, abmildern – **Obsignatio crucis** = Bekreuzigung des Täuflings – **ontologisch** = der Lehre vom Sein des Seienden entsprechend – **präbaptismal** = der Taufe vorausgehend – **Promiskuität** = Geschlechtsverkehr mit verschiedenen, häufig wechselnden Partnern – **Rezeption** = Aufnahme, Übernahme anderen Gedanken-, Kulturguts – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **soteriologisch** = der Lehre von der Erlösung entsprechend

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

Pfarrer i.R.
Jürgen Diestelmann

Thunstr. 19c
38110 Braunschweig

Pfarrer
Gaston Nogrady

Annaberger Str. 84
08352 Merkersbach

Wir sollen Gottes Wort als eine allmächtige Kraft herrlich und hoch halten. Denn wer es hat, der hat und kann alles.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- S. Meier: Bleib bei uns
C. Horwitz: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte
A. Uschowski: Die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens

Dokumentation:

- C. Harms: Die Reformationsthesen

Rezensionen:

- J. Junker: M. Nicol, Weg im Geheimnis
J. Junker: J. Schöne, Gültiges in Erinnerung rufen
A. Eisen: S. Meier, Krippenspiele im Gottesdienst

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig
Tel. (05 31) 250 49 62, E-Mail: johannes.junker@freenet.de
- 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 Groß Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel
- Bezugspreis: € 24.- (\$ 30.-), Studenten € 12.- (\$ 15.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.-
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!
Der Einzug des Bezugspreises ist auch über PayPal im Internet möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
15. Jahrgang 2010 – ISSN 0949-880X

Theol

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2011

ISSN 0949-880X

16. Jahrgang

Aufsätze:

S. Meier:	Bleib bei uns...	71
W. Mostert:	Theologie der Rechtfertigung	85
W. v. Meding:	Luthers kleiner Katechismus lenkt auf einen harten Weg, bis Christus gnädig kommt	95

Dokumentation:

M. Müller/ G. Herrmann:	Relativ oder absolut irrtumslos?	110
----------------------------	----------------------------------	-----



211

Inhalt

Aufsätze:

S. Meier:	Bleib bei uns...	71
W. Mostert:	Theologie der Rechtfertigung	85
W. v. Meding:	Luthers kleiner Katechismus lenkt auf einen harten Weg, bis Christus gnädig kommt	95

Dokumentation:

M. Müller/ G. Herrmann:	Relativ oder absolut irrtumslos?	110
----------------------------	----------------------------------	-----

Rezensionen:

J. Junker:	M. Nicol, Weg im Geheimnis	129
J. Junker:	J. Schöne, Gültiges in Erinnerung rufen	132
A. Eisen:	S. Meier, Krippenspiele im Gottesdienst	134

Zum Titelbild

Dem in dieser Zeitschrift besonders hervorgehobenen Artikel von Siegfried Meier über eine Kantate zum Osterfest (Bach Werke Verzeichnis BWV 6) ist auch das Portrait des Komponisten Johann Sebastian Bach (1685–1750) auf unserer Titelseite gewidmet. Es ist die eigenhändig von Elias Gottlob Haußmann, geboren 1685 in Gera, gestorben 1774 in Leipzig, dem Maler des Spätbarock, 1748 angefertigte Kopie seines zwei Jahre zuvor von ihm selbst geschaffenen Originalgemäldes. Es zeigt also Bach etwa im 61. Lebensjahr, vier Jahre vor seinem Tod. Das Original befindet sich heute in Privatbesitz in Princeton, New Jersey, die Kopie im Stadtgeschichtlichen Museum zu Leipzig.

J. J.

Siegfried Meier:

Bleib bei uns ...

Johann Sebastian Bachs Kantate (BWV 6) zum Ostermontag als Hilfe zum Glauben

Der Ostermontag zeigt eine Akzentverschiebung zur Osternacht und dem Ostersonntag schon bei den Lesungen und Predigttexten: während dort generell das Osterzeugnis angesprochen wird, voll Entsetzen und Freude, so setzt am Ostermontag eine Ernüchterung ein: es geht im altkirchlichen Evangelium (Luk 24, 13–35) um die Emmausjünger, die alles wissen und doch nicht verstehen oder glauben, es geht in der Epistel (1. Kor 15, 12–20) um die argumentative Auseinandersetzung mit der Auferstehung, in der Predigtreihe III finden wir die Fortsetzung des altkirchlichen Evangeliums (Luk 24, 36–45), in der Jesus den Beweis antreten muß, daß er ein Mensch aus Fleisch und Blut ist, in Reihe IV wird auch die Epistel fortgesetzt, schließlich sind die Texte aus Jes 25, 8–9 (Reihe V) und Apg 10, 34a.36–43 (Reihe VI) wie ein Vorschein des besiegten Todes und Apg 10 Zeugenrede, die – wieder einmal von Lukas! – narrativ und daher höchst anschaulich die Ostergeschichte und das Osterzeugnis fortschreibt.¹

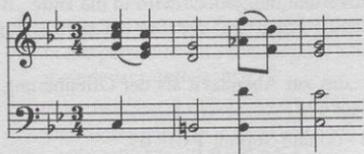
Erlischt so schnell das Osterfeuer? Wer Bachs Kantate „Bleib bei uns“ hört, mag zunächst nicht glauben, was er da am Osterfest hört: wie ein Nachhall der Schlußchöre der großen Passionen² klingt da ein „bleib bei uns“, zwar nicht im schweren 4/4-Takt, sondern im noch erträglich mitnehmenden 3/4-Takt, doch das c-moll des Eingangschores in Verbindung mit den dunklen Klangfarben der Oboen³ scheint zu bestätigen, daß der Osterglaube nicht lange Bestand hat. Aber der Reihe nach!

1 Die meisten dieser Texte werden ohnehin der gesamten Osteroktav zugerechnet, vgl. Armin-Ernst Buchrucker, *Das Kirchenjahr*, Fürth 2001, 56f.

2 So in der Matthäuspassion



und in der Johannespassion:



3 Das dunkle Klangbild der Oboen setzt Bach auch andernorts ein, z.B. in der Matthäuspassion („Ach Golgatha“). Beide Male geht es „um die eschatologische Finsternis, um den Abend der

1. Der Aufbau der Kantate

Die Kantate⁴ besteht aus sechs Teilen, sozusagen die Minimalfassung, wenn es je ein Sopran-, Alt-, Tenor- und Baß-Solo geben soll und der Chor mit einem Eingangschor und einem Schlußchoral beteiligt sein soll. Dem Eingangschor (Luk 24, 29) folgt eine Alt-Arie („Hochgelobter Gottes Sohn“), ein Choral (Sopran-Solo) schließt sich mit zwei Versen aus „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“ an, ein kurzes, aber inhaltsreiches Rezitativ („Es hat die Dunkelheit an vielen Orten überhand genommen“) bildet die Grundlage der Bitte „Jesu, laß uns auf dich sehen“ (Tenor-Arie), der schlichte Schlußchoral nutzt die zweite Strophe („Beweis dein Macht, Herr Jesu Christ“) des Liedes „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort“. Eigenschöpfungen des Textdichters sind die Alt- und Tenorarie sowie das Rezitativ, die Choräle haben ihre eigenen Dichter und ihre Geschichte.

2. Die Sprache der Musik und der Texte

Die Darstellung einer Bachkantate hat stets mit einem sorgfältigen Ineinander von Musik und Text zu tun; wir werden daher beides nicht getrennt voneinander, sondern gemeinsam in den Blick nehmen müssen.

2.1 Der Eingangschor „Bleib bei uns“

Die instrumentale Einleitung⁵ nimmt den Chorsatz vorweg, das Motiv des „Bleibens“ bestimmt das Geschehen von Anfang an. Die im wahrsten Sinne des Wortes tiefen Streicher repetieren⁶ in einem fort (T 1–6):



Sie bleiben auf einem Ton; später wird auch der Chor auf der Silbe „bleib“ in jeder Stimme immer etwa drei Takte aushalten⁷. Auch ein zweites Motiv⁸ –

Welt (der in Predigten für gewöhnlich zusammen mit dem ‚Abend des Lebens‘ bedacht wird.)“ Renate Steiger, Gnadengegenwart. Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit (DOCTRINA ET PIETAS: zwischen Reformation und Aufklärung Abt. 2, Varia; Bd. 2), Stuttgart – Bad Cannstatt 2002, 155.

- 4 Vgl. die jüngste und umfassende Kommentierung durch Martin Petzoldt, Bach-Kommentar. Theologisch-musikwissenschaftliche Kommentierung der geistlichen Vokalwerke Johann Sebastian Bachs, Band II: Die geistlichen Kantaten von Advent bis Trinitatis (Schriftenreihe der Internationalen Bach-Akademie Stuttgart 14.2, hg. v. Norbert Bolin), Kassel et al. 2007, 725–730. Eine Textübersicht der Kantate ist auf S.135 abgedruckt.
- 5 Zwei b als Vorzeichen, faktisch jedoch c-moll, da fast ständig das a erniedrigt wird, 3/4-Takt. Die Proportionen sind sehr ausgeglichen, 1/3 des Werkes (35 von 133 Takten) instrumental, 2/3 mit Chor. Nur ein Vers – Lukas 24, 29 – wird vertont; der jedoch wird in die Bitte „Bleib bei uns“ und die Begründung „denn es will Abend werden und der Tag hat sich geneiget“ unterteilt.
- 6 Petzoldt deutet das als das klopfende Gewissen, „das zur Abendzeit als der Offenbarung der Sünde sich meldet und nicht zur Ruhe kommen läßt“(727).
- 7 Z.B. der Baß T 36–38, Tenor T 39–41, Alt T 58–60 und Sopran T 61–63.
- 8 Möglicherweise liegt hier eine rhetorische Figur vor – doch könnte man dann ebenso bei der Linie „und der Tag hat sich geneiget“ (s.u.) von einer solchen sprechen.

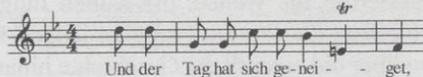
„denn es will Abend werden“ ist von Anfang an präsent, in Streichern und Oboe vorbereitet (T 4ff), vom Chorsopran (T 25–27) gesungen⁹ – man hat den Eindruck, der Abend schleiche sich auf Samtpfoten hinein:



Mit T 80 beginnt einer neuer Abschnitt, nicht nur durch „Andante“ und den 4/4-Takt angezeigt (der erste Teil hatte keine Tempobezeichnung, und auch bei der Wiederkehr des 3/4-Taktes wird keine neue Tempobezeichnung vorgenommen), sondern auch durch eine Fuge (hier das Thema im Tenor T 80–82)



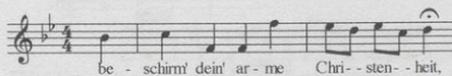
die nicht nur das in langen Noten ausgehaltene „Bleib bei uns“ der Chorstimmen (s.o.) als Kontrapunkt aufnimmt, sondern auch mit einem weiteren ständigen Motiv aufwarten kann (Sopran T 80–82):



In T 111 singt der Chor unisono sein „Bleib bei uns“; mit der folgenden Rückkehr zum 3/4-Takt wird der Beginn – ohne instrumentale Einleitung – knapp wiederholt.

Ein einziger Vers aus dem Ostermontags-Evangelium! Die Geschichte der Emmausjünger (Luk 24, 13–35), sicherlich komplett nur in einem Oster-Oratorium, schwerlich in einer Kantate denkbar, wird in diesem Vers auf die Bitte reduziert, die ihren *sensus plenior* in der christlichen Frömmigkeit entfaltet hat, wenn auch nicht von Anfang an¹⁰. Die Bitte ist feierlich, ausführlich¹¹ und dürf-

9 Diese Wendung hält sich bis in den Schlußchoral, wenn der Tenor „beschirm’ dein’ arme Christenheit“ auf diese Linie singt (T 4–6):



10 Eigenartigerweise fehlen direkte Bezugnahmen in der frühchristlichen, gottesdienstlichen Literatur (vgl. C. Jones/G. Wainwright/E. Yarnold/Paul Bradshaw, *The Study of Liturgy*, London/New York 1992, Ralph P. Martin, *Worship in the early church* Reprint 1987 of the edition London 2¹975, Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church*, Alcuin Club Collections No. 63, Colchester/London 1981, Robert Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Devine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville 1986). Er wird wohl eher in der persönlichen Frömmigkeit eine Rolle gespielt haben (doch beachte das „uns“ – eine Gemeinde ist mitgedacht!).

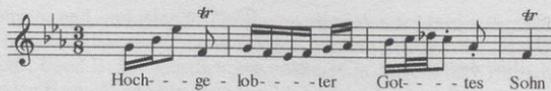
11 John Nolland, *Luke 18:35–24:53*, WBC 35c, Dallas 1993, 1205 verweist auf Richter 19, 9 – was nichts austrägt – und (wie auch Hans Klein, *Das Lukasevangelium*, KEK I/3 102006, 733) auf Luk 9, 12 und 9, 30 (ebd.).

te ihre nächste Parallele in der Speisung der 5000 haben. Auch dort geht es um die Nähe der Nacht, um Jesus Christus beim gemeinsamen Mahl. Aber dort wird keine Bitte ausgesprochen. Die Bitte an Jesus Christus, zu bleiben, ist einzigartig im ganzen Neuen Testament¹²! Der Duktus der Geschichte führt natürlich nicht hin zu dieser Bitte, sondern zum gemeinsamen Mahl und der Erkenntnis des Christus Jesus, des Auferstandenen beim Brotbrechen. Das Verlesen der ganzen Geschichte wird bei Bach und der Aufführung dieser Kantate stillschweigend vorausgesetzt, wenn nicht sogar erwartet wird, daß die Hörenden die Geschichte ohnehin kennen¹³. Luk 24, 13ff hat Ostern bereits im Rücken, die Jünger wissen alles – theoretisch! –, haben das Zeugnis der Frauen, die das leere Grab gesehen haben, sie haben die Schrift und trotzdem – nichts! Die Begegnung mit Jesus (wobei ihre Augen gehalten werden) führt sie zum Schriftverständnis und dann – beim Mahl – zur Erkenntnis¹⁴, daß Jesus Christus mit ihnen auf dem Weg war. Erst die Bitte ermöglicht die Fortsetzung der Geschichte und damit auch den Sinn der Geschichte: daß die beiden Jünger (wieder) an Jesus Christus, den Auferstandenen glauben.

Wie oben erwähnt, hat der Vers seine eigene Nachgeschichte gehabt, in der Erzählung selbst markiert er die Wende: die beiden Jünger bitten Jesus, zum Essen bei ihnen zu bleiben, die Formulierung ist jedoch verdächtig und zeigt, daß Lukas hier schon über die eigentliche Geschichte hinaus gesehen hat¹⁵. Aus dem Kontext gerissen gewinnt die Bitte an Mehrdeutigkeit: „bleibe bei uns“ ist offen für einen engeren wie weiteren Kreis, der „Abend“ und das sich „Neigen des Tages“ hält den Blick auf den individuellen Tag wie den Abend des Lebens offen.

2.2 Die Arie „Hochgelobter Gottes Sohn“

Der Dreiertakt des Eingangschores wird in der Alt-Arie aufgegriffen, durch den Wechsel von 3/4 zu 3/8 allerdings tänzerischer; die Tonart ist die parallele Dur-Tonart Es-Dur, aus dem prägenden Instrumentarium des Eingangssatzes (drei Oboen) wird die Oboe di caccia übernommen, die auch das Kopfmotiv der Arie bereits einführt (hier T 17–20 des Solo-Alt):



- 12 In Apg 16, 15 wird eine Bitte an Paulus und die ihn Begleitenden ausgesprochen. Jesus selbst bittet seine Jünger in Joh 15, 5.7.9, zu bleiben.
- 13 In der Lutherbibel gehört der Vers Luk 24, 29a zu den Kernversen und ist entsprechend hervorgehoben.
- 14 Zuvor sind die Jünger in „Unkenntnis“ oder „Unwissenheit“, vgl. Petr Pokorný, Theologie der lukanischen Schriften (FRLANT 174), Göttingen 1998, 80. Pokorný spricht der Bitte die Qualität einer „Epiklese“ vor dem bevorstehenden Mahl zu.
- 15 Vgl. Klein aaO.

Der Text der Arie lautet wie folgt; in Klammern gebe ich an, wie oft das Teilstück in der Arie wiederholt wird:

„Hochgelobter Gottes Sohn,	(2x)
laß ¹⁶ es dir nicht sein entgegen,	(2x)
daß wir itzt vor deinem Thron	(1x)
eine Bitte niederlegen:	(2x)
Bleib, ach bleibe unser Licht,	(6x)
weil die Finsternis einbricht.“	(4x)

Die Gewichtung ist eindeutig: der Akzent liegt auf der Bitte¹⁷. Während der erste Teil (bis T 56, Modulation nach B-Dur) heiter die Fröhlichkeit des beschwingten Satzes und seiner Tonart auskostet, folgt der harte Schnitt ausgerechnet auf einen B-Septimakkord, der nach Es-Dur hätte zurückführen können (T 55–57, hier im vereinfachten Klavierauszug wiedergegeben):

Musical score for the first part of the aria. It consists of three staves: a vocal line (treble clef), a right-hand piano accompaniment (treble clef), and a left-hand piano accompaniment (bass clef). The key signature is two flats (B-flat major) and the time signature is 3/8. The vocal line begins with a whole rest, followed by a quarter note 'Bleib,' and another quarter note 'ach'. The piano accompaniment features a rhythmic pattern of eighth and sixteenth notes.

Die Bitte kommt von unten. Ist der hochgelobte Gottes Sohn (vgl. Mk 14, 61) zu weit weg, daß der Beter (oder korrekter: die Beter, die Gemeinde – „wir“ legen die Bitte vor seinen Thron!) derart devot wird? Ist Christus im Himmel, wir auf der Erde, ist er nun weiter weg als in der Geschichte zu Emmaus? Die Bitte hat eine eindringliche Linie (T 57–65):

Musical score for the second part of the aria. It consists of two staves: a vocal line (treble clef) and a piano accompaniment (bass clef). The key signature is two flats (B-flat major) and the time signature is 3/8. The vocal line has the lyrics 'Bleib, ach blei- - - - - be un - - - ser Licht, bleib, ach'. The piano accompaniment continues with a similar rhythmic pattern.

Die Erwähnung der Finsternis treibt die Arie im Folgenden in die Tiefe harmoniefremder Tonarten (T 75–81, hier wieder nach dem zusammenfassenden Klavierauszug):

16 Zum häufigen „laß“ in dieser Kantate kommen wir bei der Arie „Jesu, laß uns auf dich sehen“!

17 Vom Da capo abgesehen, beherrscht diese Bitte knapp mehr als die Hälfte des Werkes.

Mit T 89 wird diese Passage einen Ganzton tiefer wiederholt (von F nach B); das dritte „bleib, ach bleibe“ wird jedoch in der Singstimme eine Quinte höher angesetzt (T 101), da nur so die Ausgangstonart ohne große Eingriffe in die vorher gehörte Linie erreicht werden kann. Der Ausklang der Arie erfolgt durch ein Da capo des instrumentalen Eingangsteiles.

Es ist augenfällig, daß Bach hier die einbrechende Finsternis abmalt. Die Spannung bezieht die Arie aus der Anrede – „hochgelobter Gottes Sohn“ – und der einbrechenden Finsternis: Jesus Christus ist im Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters, ebenfalls auf dem Thron, und da kommt die Gemeinde mit einer Bitte, wie sie viele, nicht nur die Emmausjünger an ihn gerichtet haben. Die Bitte variiert Luk 24, 29 allerdings: es geht nicht um das Bleiben an sich, sondern darum, unser (= der Gemeinde) Licht zu bleiben; der hereinbrechende Abend und das Sich-Neigen des Tages aus Luk 24, 29 wird als das Hereinbrechen der Finsternis gedeutet. Diese Finsternis hat stets einen dämonischen Beigeschmack, da sie dem Licht entgegengesetzt ist. Die Metaphorik von Licht und Finsternis ist in weiten Teilen des Neuen Testaments (und nicht nur dort) präsent. Das Licht hat mit Joh 8, 12 einen Namen; wer nicht in seinem Licht wandelt (ein Stichwort des Rezitatives!), wandelt in der Finsternis.

2.3 Der Choral „Ach bleib bei uns“

Die äußere Form des Chorals weist Besonderheiten auf: ein ungewöhnliches, heute vergessenes Instrument (das Violoncello piccolo) wird virtuos solistisch genutzt, dazu tritt der Choral in der Sopranlage und sparsam gesetzte Akkorde der Orgel¹⁸ auf einer soliden Baß-Grundlage. Das instrumentale Motiv ist

¹⁸ Bach hat diesen Choral später für Orgel allein bearbeitet; so ist er unter die „Sechs Choräle von verschiedener Art“ (die sog. „Schüler“-Choräle) aufgenommen worden (BWV 649).

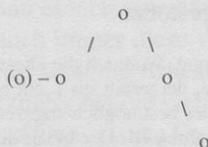
aus der Substanz des Chorals gewonnen (Choral in der obersten Zeile, Violoncello piccolo darunter, unterste Zeile Baß)¹⁹:



Der Choral ist ein Musterbeispiel für formale Ausgewogenheit. Seine 56 Takte (4/4-Takt, B-Dur) verteilen sich auf 4 x 14 Takte, die Rahmenteile instrumental, eingebettet die Choralzeilen. Die Dominanz des Chorals in allen Stimmen verdeutlicht die Bitte des Textes „Ach bleib bei uns ...“.

Die beiden Liedstropfen²⁰ stammen nicht aus *einer* Hand, vertiefen aber die Bitte der Emmausjünger aus Luk 24, 29. Der Abend ist nicht mehr (nur) die Tageszeit vor Einbruch der Nacht, sondern – wie in der vorangegangenen Arie angesprochen – die Bedrohung durch den Einbruch der Finsternis. Variierte die Arie die Bitte des Eingangschores, so vertieft der Choral diese Bitte in doppelter Hinsicht: die erste Strophe (mit ausgeprägtem „Herr“ und seufzendem „Ach“!) bittet darum, daß das göttliche Wort (gleichgesetzt mit dem Licht!) nicht verlöschen mag, die zweite Strophe deutet die Zeit als letzte, als betrübte Zeit, in der es auf Beständigkeit ankommt; wieder steht an der gleichen Stelle der Hinweis auf das Wort (sogar auf der gleichen Note, T 33!), zusammengenommen mit dem Sakrament – und der Bitte, daß die Gemeinde Jesu Christi Wort und Sakrament bis ans Ende rein behält²¹. Warum soll Christus bleiben?

19 Auffälligerweise sind diese Tonschritte bestimmend für den Rest der Kantate, das Rezitativ mit seiner Sonderstellung einmal ausgenommen. Stets treffen wir auf die Folge



sowohl in der Arie „Jesu, laß uns auf dich sehen“ (NB auch ebd. T. 38ff in der Baß-Linie!) als auch im abschließenden Choral „Beweis dein Macht“ (wenn auch mit Durchgängen). Könnten nicht beide Choräle bei der Melodiefindung Pate gestanden haben, ebenso, was den theologischen Gehalt betrifft?

20 Zur Geschichte vgl. u.a. Johannes *Kulp*, Die Lieder unserer Kirche. Eine Handreichung zum Evangelischen Kirchengesangbuch, bearbeitet und hg. von Arno *Büchner* und Siegfried *Fornaçon* (Handbuch zum EKG, hg. v. Christhard *Mahrenholz* et al., Sonderband), Göttingen 1958, 319f. Philipp Melancthon schrieb 1551 einen lateinischen Vers „Vespera iam venit“, der 1579 von unbekannter Hand ins Deutsche übersetzt wurde, zunächst an ein Lied Nicolaus Hermans, später einem Lied Nicolaus Selneckers beigefügt wurde, und heute den ersten Vers des Liedes „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“ bildet (vgl. EG 246, 1).

21 Wie dicht geballt hier die biblische Endzeithoffnung und das entsprechend gelebte Leben in wenige Verse gepackt sind, zeigt ein Blick in Gabriel Wimmers Liederklärung (Gabriel *Wim-*

Weil seine Kirche ohne ihn – ohne sein Wort und Sakrament, d.h., ohne seine Gegenwart und seine Anrede! – verloren ist. Der Hinweis auf das Wort und das Heilige Abendmahl weist zugleich auf die Geschichte der Emmausjünger zurück: Christus legte ihnen die Schrift aus (Luk 24, 27) und brach später das Brot (Luk 24, 30). Ohne Wort und Sakrament ist sie verloren, fehlt ihr das Licht und – das im Vorgriff auf das folgende Rezitativ – auch das Leben in Gerechtigkeit.

Die Reinhaltung des Sakramentes und des Wortes ist ihr rechter Gebrauch: Trost für die Angefochtenen durch die Gegenwart Christi, Aufrichtung, Zusage und Hineinnehmen in die Christusherrschaft. Die Bitte an Christus, zu bleiben, ist heils- und lebensnotwendig. Ihn zum Bleiben zu bitten, heißt, zu wissen, wer durch die Finsternis der Anfechtung, der Macht anderer Personen und Mächte hindurch trägt.

2.4 Das Rezitativ „Es hat die Dunkelheit“

In diesen zehn Takten (g-moll, parallele Moll-Tonart zum vorausgegangenen Choral) spielt sich dicht gedrängt inhaltlich Entscheidendes ab: konstatiert wird, daß die Dunkelheit (an vielen Orten) Überhand genommen hat. Die Dunkelheit schleicht sich nicht wie der Abend im Eingangschor ein, sondern wird durch den Intervallschritt einer kleinen Septime nach unten abgebildet (T 1–2):



Keine Warnung mehr, sondern ein Zustand. Die Frage nach dem Woher ist die Frage nach dem Warum. Kleine und Große – wohl eine Zusammenfassung für die ganze Gemeinde²² – leben nicht in Gerechtigkeit vor Gott und haben damit²³ nicht dem entsprochen, was sie sind: Christen, zu Christus Gehörige. Folge: Gott hat den Leuchter umgestoßen.

mer, Ausführliche Lieder=Erklärung, Wodurch die ältesten und gewöhnlichsten Gesänge der Evangelisch=Lutherischen Kirche, dergestalt ins Licht gesetztet, daß bey einem jedwedem I. Der Verfasser und Werth des Liedes bestmöglich angezeigt, II. Der Text mit beygefügtten biblischen Sprüchen gründlich bewähret, III. Der Inhalt durch eine ungezwungene Eintheilung aufs ordentlichste beygebracht, IV. Die Geschichte, wo dergleichen zu finden waren, kürztlich vorgetragen, und endlich V. Das gantze Lied, mit außerlesenen, wie zur nöthigen Rettung der eigentlichen Worte und heiligen Lehren so auch zum erbaulichen Gebrauch im Leben. Leiden und Sterben, wohl dienlichen Anmerkungen, umständlich erläutert worden, Altenburg 1749, Dritter Theil, 565), der hier Luk 24, 29 (bleib), Ps 119, 105 (Wort als Fußes Leuchte), 2. Kor 4, 4 (helles Licht des Evangeliums), 1. Joh 2, 18 (letzte Stunde), Luk 22, 32 (Jesu Gebet für den Glauben) und Jer 15, 16 (Erhalten des Wortes) notiert. Das Lied ist ihm wichtig als Gebet ohne Unterlaß. Er faßt zusammen: „Kurtz: der Abend ist da, und wo nicht der HERR unsere Sonn und Schild bleibet, so werden wir bald in eine stockfinstere Nacht gerathen“(ebd. 567).

22 Der Textdichter übernimmt hier eine semitisierende Eigenart, statt „alle“ eben „Kleine und Große“ zu sagen, vgl. auch Apg 8, 10, Hebr 8, 11 sowie Offb 13, 16 und 19, 5.18 (nach Friedrich Thiele, ThBLNT I Wuppertal 61983, 617–620). An Juden und Griechen dürfte nicht gedacht sein, so aber *Petzoldt* 729.

23 Dieses „und“ ist wohl ein explikatives, aus der vorigen Tatsache zu folgerndes „und“.

Den falschen „Wandel“ beschreibt Bach in der (tonmalerischen) Form eines Abstiegs, schon fast ein Torkeln (T 3–8) und durch die gerückten Septimakkorde ohne satztechnisch zu erwartende Auflösung ein Weg ins Nirgendwo:

Bloß da - her, weil so - wohl die Klei - nen als die

Gro - ßen nicht in Ge - rech - tig - keit vor dir, o Gott, ge - wan - delt und

wi - der ih - re Chri - sten - pflicht ge - han - delt.

Die Dunkelheit *hat* Überhand genommen, damit ist die Machtfrage faktisch entschieden. Oder nicht? Das einschränkende „an vielen Orten“ könnte eine Ausrede sein – doch macht man es sich zu einfach, wenn der Textdichter, sein Komponist, der Sänger, wer auch immer diese Worte in den Mund nimmt, nur auf die anderen sieht. Es würde auch die Brücke zur folgenden Arie ungläubwürdig machen. Nein, das Rezitativ hat die Gefährdung der ganzen Gemeinde im Blick. Und Beispiele aufzuzählen, wo die Dunkelheit tatsächlich „dein göttlich Wort, das helle Licht“ hat verlöschen lassen, dürfte einfach sein.

Das Rezitativ bindet das Licht Christi an die Nachfolge seiner Gemeinde. Licht ist nur interessant, wo der Weg erhellt werden soll, wo die Gemeinde ihren Herrn bittet, daß er ihr Licht ist, damit die Finsternis weiteres „Gehen“ nicht unmöglich macht. Finsternis steht wie Dunkelheit synonym für die Gottlosigkeit, für ein Leben ohne Gott – die Christen würden aus dem, was sie sind, wieder herausfallen. Dagegen steht das Wandeln in Gerechtigkeit, was an Spr. 8, 20 und mehr noch an Jes 33, 15 erinnert – fast eine stehende Redewendung für ein Leben im Glauben und ein Handeln nach den Geboten Gottes²⁴, eine

24 Zu erinnern wäre daran, daß Gerechtigkeit (צדקה) im Alten Testament ja Gemeinschaftstreue bedeutet – ein sehr umfassender Begriff, der die Rechtfertigung des Menschen einschließt, aber selten von diesem erwidert wird.

Grundhaltung. Wer nicht in Gerechtigkeit wandelt, nimmt auch Gottes gnädiges Wirken nicht ernst. Die Wendung „drum hast du auch den Leuchter umgestoßen“ gehört durch das Wort „Leuchter“ nicht nur in das Wortfeld vom Licht, sie spielt zudem wörtlich auf Apk 2, 5 an: „Gedenke, wovon du gefallen bist, und tue Buße und tue die ersten Werke. Wo aber nicht, werde ich über dich kommen und deinen Leuchter wegstoßen von seiner Stätte, wenn du nicht Buße tust.“ In der Bilderwelt der Offenbarung stehen die Leuchter für die Christus umgebenden Gemeinden (Apk 1, 20) – wird ein Leuchter umgestoßen, ist die Gemeinde verworfen. Das Leben der Gemeinde ist von der Buße, von der Wendung zu Jesus Christus abhängig. Diese Bewegung entspricht im Kontext der Kantate der Hinwendung von der Finsternis zum Licht²⁵. Es geht nicht nur um das Bleiben Christi angesichts der hereinbrechenden Finsternis, es geht auch um das Wiederherausfinden aus der Finsternis durch Buße, durch Hinkehr zum lebendigen Christus.

2.5 Die Arie „Jesu, laß uns auf dich sehen“

Das Rezitativ schloß in g-moll, die Arie knüpft in Tonart und Takt nahtlos an; lediglich die dunkle Färbung (Rezitativ gesungen vom Baß, begleitet durch Bässe und Basso continuo) weicht einer hellen Schreibweise.

Im Kopfmotiv der instrumentalen Einleitung (ab T 7 Tenor) handelt es sich wohl um ein abgebildetes Kreuz²⁶ (T 1), – „denn Jesu Vollmacht zeigt sich an den Merkmalen seines Kreuzes“²⁷,



wenn auch²⁸ an die bislang erwähnten Kopfmotive angelehnt. Die 52 Takte der Arie verteilen sich auf ein instrumentales Vor- und Nachspiel (T 1–6.45–52), die vom Tenor gesungenen Bitte „Jesu, laß uns auf dich sehen“ (T 7–8.11–12.18–19.21–22) mit der Folge „daß wir nicht auf den Sündenwegen gehen“ (T 13–16.23–26) und der weiteren Bitte „Laß das Licht deines Worts uns heller scheinen und dich jederzeit treu meinen“ (T 31–45). Der Akzent liegt auf der ersten Bitte („Jesu, laß uns auf dich sehen“) und seinem vierfachen Auftreten, die Folge und die weitere Bitte sind von dort her verständlich.

25 Das ist allgemein neutestamentlicher Sprachgebrauch, ob nun bei Joh 8, 12, Joh 12, 46 oder eine geprägte Wendung in der Missionssprache wie etwa in Apg 26, 18, ähnlich Röm 13, 12; Eph 5, 8; 1. Petr 2, 9 u.ö.

26 So Alfred Dürr, Johann Sebastian Bach: Die Kantaten (Bärenreiter Werkeinführungen), Kassel-Basel-London-New York-Prag 82000, 322.

27 Petzoldt 729.

28 Vgl. Anmerkung 19!

Läßt sich das von der Musik her bestätigen? Zunächst finden wir da eigene Akzente: Bach macht aus dem „auf dich sehen“ ein klares „Aufsehen“ (T 8):



Das wiederholt sich in T. 12 (und öfter), jeweils auf betonter Taktzeit. Das „sehen“ erhält auch T. 19 und T. 22 einen eigenen Akzent:



Im zweiten Teil (ab T 31) betont Bach auf den schweren Taktzeiten das Wort „Licht“, nicht nur, daß er diese Worte auf die entsprechenden Taktzeiten setzt, er verwendet auch lange Notenwerte. Ähnliches geschieht bei „Worts“ (T 33), „jederzeit“ (T 35), „Licht“ (T 38), „Worts“ (T 39) und „scheinen“ (T 40). Hätten wir nicht erwartet, daß er auf „treu“ einen Akzent legt? Er tut es nicht. Bach weiß es (wohl) besser. Um zu verdeutlichen, wie unabhängig Bach hier eigene Wertungen vornimmt, werfen wir einen Blick auf den Text und markieren, wie Bach betont:

„Jésu, laß uns áuf dich séhen,
daß wir nícht auf den Súendenwegen gehen.
Laß das Lícht deines Wórts uns heller scheínen
und dich jéderzeit treu meínen.“

Wer hätte da nicht vertont: „Jésu, laß uns áuf dich sehen“ – doch dann sprengt der Rest des Verses den schönen Trochäus! Heißt es nun „daß wír nicht áuf ...“ als Jambus oder weiter „dáß wír nícht auf dén ...“ – das gibt keinen Sinn, höchstens, „dáß wír nícht auf दें Súendénwégēn géhēn“. Und dann? „Láß das Lícht“ würde sogar „déines Wórts“ entsprechen und „uns héller scheínen“ nach sich ziehen – dann aber würde der Rest des Verses nachklappen: „únd dich jéderzeit treu meínen“. Schon aufgrund des Versmaßes gelingt kein Akzent auf „treu“!

Nach diesem Exkurs in germanistischen Schwierigkeiten²⁹ wieder zum Text in seiner Verbindung mit der Musik. Wir haben die Verzahnung mit dem Rezi-tativ betont; in der Arie ist von Anfang an vom „wir“ die Rede. Nun fällt auf, daß bei der Folge „daß wir nicht (auf den Sündenwegen gehen“ (T 13/23) alle

29 Natürlich hat der Text seine Hürden, wie wir allein am Versmaß sehen. Dürr (320f) sieht denn auch durch die „trockene Lehrhaftigkeit und die nicht ungeschickt eingeflochtene Anspielung auf Offenbarung 2, 5“ einen Theologen am Werk (so auch 46f). Armer Theologe! Aber nicht jeder Theologe ist ein Dichter und rhetorisch brillanter Vermittler. Daß sich aber dieser orthodoxe Lutheraner ganz aus der lutherischen Tradition bedient (allein die Zusammenstellung verrät den weitsichtigen Theologen!), könnte glatt übersehen werden.

Stimmen nach unten gezogen werden. Zufall? Wie sehen denn die „Sündenwege“ aus? Es sind kleine Schritte (T. 14):



Schritte wie der Tritonus („auf den“) oder die verminderte Quarte nach unten („Sünden-“), wollen nicht zu dem eisernen „b“ der Violinen passen, die den geraden Weg abbilden (aber auch ins Schleudern kommen). Wo führen sie hin, die Sündenwege? Auf jeden Fall weg vom Heil. Das ganze Heil, die ganze Osterfreude läßt sich verspielen – an einem „Abend“. Wenn das Licht des Tages, das Licht des Wortes, das Licht des Heiles nicht mehr zu sehen ist, weil die Menschen sich von ihm abgewandt haben, weggewandelt sind, dann ist das Finsternis und Dunkelheit – endgültig. Dann ist der Leuchter umgestoßen, woran die Streicherlinie (T 6, ähnlich T 16; 26; 30; 43; 52) erinnern mag:



So nahe liegen der Jüngste Tag und der (Oster-)Morgen der Ewigkeit nebeneinander.

Auf diesem Hintergrund, im Angesicht der Ewigkeit, wird auch die Verschiebung innerhalb der Bitten dieser Kantate deutlich: vom „bleib“ zum „laß“³⁰. Negativ ließe sich sagen: wenn das Licht des Wortes Gottes uns nicht heller scheint, dann war das nicht unser Fehler³¹. Positiv aber: das Zu-Lassen Gottes liegt auf einer Ebene wie das „Bleib“. Es liegt beides außerhalb unserer Möglichkeiten. Dann aber zieht die Bitte dieser Arie einen zusätzlichen Kreis um das „bleib“ und reichert sie mit der Bitte um dauernde Verbundenheit („auf dich sehen“ vgl. Hebr 12, 2), um die Sichtbarkeit des Wortes Gottes (damit es alles andere überstrahlt) und um die Bitte der Treue in Wort und Tat an.

2.6 Der Schlußchoral „Beweis dein Macht, Herr Jesu Christ“

Während wir uns musikalisch im Schlußchoral in vertrauten Bahnen bewegen (g-moll, 4/4-Takt), verraten die beiden Bitten unverwechselbar die Sprache des Reformators („beweis dein Macht“ und „beschirm dein' arme Chri-

30 Bitten, die mit „laß“ beginnen, geraten in der Tradition der Fürbitten immer in den Geruch des Lehrhaften. Ich bete zu Gott und meine doch: du, Gemeinde, sollst es dir zu Herzen nehmen. Der unbekannte Theologe, dem wir die Textzusammenstellung der Kantate verdanken, hat bereits in der ersten Arie („Hochgelobter Gottes Sohn“) die Formulierung „laß es dir nicht sein entgegen“ verwendet und schöpft auch aus der Choraltradition in „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ“ noch ein weiteres „laß“ in „dein göttlich Wort, das helle Licht, laß ja bei uns auslöschen nicht“.

31 Entsprechendes gilt für die anderen „laß“-Passagen in der Kantate.

stenheit“). Es ist der zweite Vers des Liedes „Erhalt uns, Herr bei deinem Wort“ (EG 193, 2)³². Bach beginnt entsprechend zupackend:

Be - weis' dein Macht, Herr Je - su Christ,
 Be - weis dein Macht, Herr Je - su Christ,
 Be - weis dein Macht, Herr Je - su Christ,
 Be - weis dein Macht, Herr Je - su Christ,

„Beweis“ und „beschirm“ – die Imperative sind verwegen, zeugen aber auch vom Glauben an den Herrn aller Herrn (dreimal „Herr“ in zwei Zeilen). Luther greift hier Psalmensprache³³ auf. Getränkt von den Erfahrungen der Beter ist es eben nicht die Sprache der Versuchung oder des Versuchers („Bist Du Gottes Sohn“ im Sinne von „Bist Du Herr aller Herren, dann handle entsprechend“), sondern die Sprache der Anfechtung: Du bist doch der Herr, beweise deine Macht. Wer sonst könnte seine Macht zeigen, seine arme³⁴ Christenheit beschirmen, bei seinen Jüngern bleiben, wenn nicht Er? Doch auch da geht es nicht um Selbstzweck, selbst wenn es ein hohes Gut wäre, allein schon beschirmt zu werden, es geht darum – und da liegt Luther auf der Linie des Neuen Testaments, insbesondere der Apokalypse (7, 12) – daß es um das Lob und die Ehre Gottes geht. Das ist das letzte Wort dieser Kantate – bitter nötig, denn die ganze Kantate stellt sich wie ein umfangreicher Bitttruf dar: bleib bei uns; laß es dir nicht sein entgegen; bleib, ach bleibe unser Licht; ach, bleib bei uns, Herr Jesu Christ; verleihe uns, Herr, Beständigkeit; Jesu, laß uns auf dich sehen; beweise dein Macht; beschirm dein arme Christenheit. Wie schon am Ende der Tenor-Arie zu sehen war, daß „bleib“ und „laß“ auf eine Ebene rutschen (in der Sprache Luthers: mit unsrer Macht ist nichts getan), so ist diese Kantate ein

- 32 Durch die Verkürzung des Liedes in der gegenwärtigen Gesangbuchausgabe auf drei Verse wird der Eindruck erweckt, es handle sich eher um ein trinitarisches Zeugnis als ein Kampflied.
- 33 Der Zusammenhang auch von „beweisen“ und „beschirmen“ in Ps 17, 7–8: „Beweise deine wunderbare Güte, du Heiland derer, die dir vertrauen gegenüber denen, die sich gegen deine rechte Hand erheben. Behüte mich wie einen Augapfel im Auge, beschirme mich unter dem Schatten deiner Flügel“, zum „beweisen der Macht“ z.B. Ps 68, 29: „Entbiete, Gott, deine Macht, die Macht, Gott, die du an uns bewiesen hast“, ebenso 106, 8 oder auch Jes 12, 5. „Beschirmen“ u.a. in Ps 5, 12.
- 34 „Die Christenheit ist arm und reich. Reich, weil sie in der gantzen Welt ausgebreitet ist, Gottes Ehre allenthalben befoerdert, an geistlichen und innerlichen Schmuck allezeit, an äußerlichen aber nur bißweilen herrlich ist. Arm hingegen, weil sie gegen den Hauffen der Unglaebigen geringe, und zu mancher Zeit sehr gedruickt und ins Enge getrieben wird.“ *Wimmer* aaO Erster Theil, 553.

Hilferuf geworden, ein Hilferuf der armen Christenheit, hinter der auch stets die beiden Emmausjünger stehen, exemplarisch für die wenigen, die angefochtenen, kleingläubigen Christen, die wie die Emmausjünger alles wissen, aber noch nicht oder nicht mehr glauben. Diese Christen soll Gott loben über seinen Taten, allen voran der Auferweckung Jesu Christi. Die Anrufung „bleib“ zu Beginn, „beweis“ und „beschirm“ am Ende gilt dem gleichen auferstandenen Herrn Jesus Christus, erhöht zur Rechten Gottes, Herrn aller Herrn – gegen allen Augenschein.

3. Österliche Theologie

„Luther hat einmal gesagt: ‚Aller Lieder singt man sich mit der Zeit müde, aber das »Christ ist erstanden« muß man alle Jahre wieder singen.“⁴³⁵ So scheint der Weg vom „Christ ist erstanden“ zum „bleib bei uns“ recht weit – und doch ist er kurz. Hat das erschöpfend, glückliche Bekenntnis „er ist erstanden“ Fuß gefaßt, hat der Weg vom freudigen Nachfolgen im Leben seine Spuren hinterlassen, so ist der Weg weg davon einfach zu leicht gemacht. Wo Christus nicht mehr in der Mitte ist, verliert das Leben auch geistlich an Kontur, die Ränder werden unscharf. Der Glaube an den Auferstandenen und seine Möglichkeiten, aber auch sein Herr-Sein bestimmte das Leben, nun trennt die Sünde davon, der Unglaube auch. Es ist der Weg vom Licht des Ostermorgens in die Finsternis der eigenen Begrenzungen, der Selbsterlösungs- und -tröstungsversuche. „Abend“ und „Dunkelheit“ sind die Chiffren, die eben auch von außen hereinbrechen (von daher ist diese Metapher „denn es will Abend werden“ gut gewählt und in ihrer Mehrdeutigkeit erfahrungsgesättigt!). Das Hinblicken, das Aufsehen auf Jesus wird schwer, auch schwer gemacht. Aber dort, wo Jesus nicht mehr als der Auferstandene im Blick ist, regieren andere Herren mit ihrer eigenen Gerechtigkeit. Dieser Ostermontag, um im Bild zu bleiben, gehört zum Ostersonntag, zur Osternacht. Der Auferstandene beauftragt, hält in der Spur, zeigt seine Gerechtigkeit, zeigt das Leben in der Nachfolge. Und umgekehrt: vom „bleib bei uns“ muß auch der Weg wieder zum „Christ ist erstanden“ führen, denn da gilt: „des solln wir alle froh sein, Christ will unser Trost sein“.

Bachs Kantate gilt den angefochtenen Jüngern Jesu. Aber durch die Bitte „bleib bei uns“ weist sie uns ein in die Gemeinschaft der Jünger, die mit Jesus Christus unterwegs sind, sie weist auf das Wort und das Sakrament, auf die heilsame Gegenwart Jesu, sie weist auf die Choräle, die als Antwort der Gemeinde schon vor uns da waren und da sind, sie läßt die Zeugen hören, die Jesus Christus als „hochgelobten Gottes Sohn“ preisen – und sie verweist auch auf die Einlösung der Bitte durch Jesus Christus selbst (Luk 24, 29c): „Und er ging hinein, bei ihnen zu *bleiben*.“

35 Nach Otto Broddel/Christa Müller, Das Graduallied, München 1954, 99.

Zur Person von Walter Mostert (1936 – 1995)

Walter Mostert – wer ist das? Es wunderte mich nicht, wenn nur ganz wenige, die diese Zeilen lesen, jemals von Walter Mostert gehört haben. Schon zu seinen Lebzeiten war er, zuerst als Assistent von Gerhard Ebeling (1961–1976), und später als Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich (1977–1995), mit den Schwerpunkten Fundamentaltheologie und Hermeneutik, einer der zurückhaltendsten Theologen, die ich jemals kennen gelernt habe. Er konnte sich nicht in Szene setzen, und er wollte sich nicht in Szene setzen. Vielleicht war das auch der Grund, daß so viele Pfarrer und Theologieprofessoren, zu denen auch ich gehöre, gern einmal für einen oder mehrere Tage zu Mostert nach Zürich fuhren, um mit ihm um den Zürichsee zu wandern und dabei von seiner unglaublichen Belesenheit und noch mehr von seiner tiefschürfenden Nachdenklichkeit zu zehren. In seiner Zurückhaltung gab Mostert jedem den Raum, den er zum Nachdenken brauchte.

Ganz schnell war man mit ihm bei der alten Frage des Anselm von Canterbury: „Hast du schon bedacht, wie schwer die Sünde wiegt?“, die Mostert in immer neuen Variationen zu stellen wußte. Wo das Schwergewicht der Sünde übersprungen wird, entdeckte Mostert rasch eine allzu leichtfertige Theologie. Sünde ist für ihn die Verneinung des Menschen, von einer Güte zu leben, die er selbst nicht hergestellt hat, sondern ständig neu empfängt. In dieser Verneinung will der Mensch ein Schöpfer seines Lebens sein und nicht Geschöpf. Als Schöpfer verbraucht der Mensch das Andere und den anderen immer nur für sich selbst, statt den anderen und das Andere sich selbst gegenüber anders sein zu lassen. Freilich nehme ich meine Sünde nicht an mir selbst wahr, sondern nur an Christus, „der für uns zur Sünde gemacht“ (2. Kor 5,20) wurde. Deshalb war die Christologie für Mostert auch das Zentrum seines theologischen Denkens. Es gehört zur Tragik seines Lebens, daß er genau zu dem Zeitpunkt, als er eine „Christologie“ aufschreiben und veröffentlichen wollte mit der Leitfrage, wer Jesus Christus für uns heute ist, an Leukämie erkrankte und am 4.3.1995 im Alter von 58 Jahren in Zürich starb. –

Als seine theologische Hinterlassenschaft blieb zunächst nur seine hermeneutische Dissertation über „Sinn oder Gewißheit? Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatistischen Denkens“, Tübingen 1976, an der er 15 Jahre arbeitete, um sie dann in wenigen Monaten ohne eine einzige Anmerkung aufzuschreiben und mit ihr von der Theologischen Fakultät Zürich mit „summa cum laude“ promoviert zu werden. Ebenso gibt es seine christologische Habilitationsschrift über „Menschwerdung“, Tübingen 1978 wie eine Reihe blitzgescheiter Aufsätze, die meist in der ZThK veröffentlicht und von seinem Lehrer Gerhard Ebeling u.a. posthum unter dem Titel „Glaube und Hermeneutik“, Tübingen 1998, herausgegeben wurden.

Der eigentliche Schatz von Mosterts theologischer Hinterlassenschaft aber blieb zunächst verborgen: Es sind 35 Manuskripte von Vorlesungen, die von 1976–1994 an der Universität Zürich gehalten wurden. Von den wenigen Hörern, die Mostert stets nur hatte, – er wußte sich auch an der Zürcher Fakultät neben den Stars nicht in Szene zu setzen – erinnert sich einer an die Atmosphäre dieser Vorlesungen: „Voller Ernst entfaltete er vor uns seine Gedanken. In ihm brannte eine Leidenschaft für die Sache. Sie war gepaart mit einer Bescheidenheit, die stets das Nachdenken über die Sache und nicht sein immenses Wissen in den Vordergrund stellte... Er verstand es, eindringlich, aber niemals aufdringlich, wesentliche Fragen unserer Zeit auf den Punkt zu bringen. Es war seine Stärke, komplizierte Sachverhalte zum Schluß mit wenigen Worten zu bündeln, ohne sie zu vereinfachen – Sätze, die einen auch Jahre später bewegen und zum Weiterdenken herausfordern“ (C. u.B. Junger-Goerke).

Die Manuskripte dieser Vorlesungen sind schon darin einzigartig, daß sie mit gleichmäßiger Handschrift – jeder Bogen aufs engste beschrieben – verfaßt sind; einzigartig aber vor allem darin, daß sie von biblisch-exegetischem Scharfsinn, von umfassender dogmengeschichtlicher Kenntnis, von dogmatischer Klarheit, von hermeneutischer Selbstkritik, von systematisch-theologischer Schärfe wie von kirchlicher Bindung und von persönlicher Frömmigkeit zeugen.

Wer sich einen ersten Eindruck von der theologischen Qualität dieser Vorlesungen verschaffen will, schaue in die Vorlesung über „Kirche, Taufe, Abendmahl (Ekklesiologie und Sakramentenlehre), WS 1993/94, die im TVZ-Verlag Zürich/Leipzig, 2006, mit dem Titel herausgegeben wurde: „Jesus Christus – Anfänger und Vollender der Kirche. Eine evangelische Lehre von der Kirche“. Gerade sind in einem Band drei Vorlesungen Mosterts zur „Rechtfertigungslehre“ erschienen, wiederum im TVZ-verlag Zürich/Leipzig. Der folgende Text geht auf einen Gemeindevortrag zurück, den Mostert zum 500. Geburtstag Martin Luthers 1983 in Winterthur gehalten hat, und der auch in dem neuen Band „Rechtfertigungslehre“ enthalten ist.

Prof. Dr. Christian Möller, Heidelberg

Walter Mostert:

Theologie der Rechtfertigung

Der verlorene Mensch und der rettende Gott

In seiner Auslegung des 51. Psalms aus dem Jahr 1532 spricht sich Martin Luther darüber aus, was Theologie eigentlich ist. Was Theologie ist, das wird dadurch bestimmt, was ihr Gegenstand ist; also das, wovon der Theologe spricht oder sprechen sollte. Die lateinischen Sätze Luthers lauten in der deutschen Übersetzung so: »Die Erkenntnis Gottes und des Menschen ist die göttliche und im eigentlichen Sinn theologische Weisheit. Und zwar Erkenntnis Gottes und des Menschen in der Weise, daß diese Erkenntnis ausschließlich bezogen wird auf den rechtfertigenden Gott und den Menschen als Sünder. Daher ist im eigentlichen Sinn Gegenstand der Theologie der schuldige und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott. Alles, was man über dieses Thema hinaus sonst noch in der Theologie fragt, das ist planer Irrtum und eitles Geschwätz in der Theologie.«¹

Man erkennt schon beim ersten Lesen, daß Luther hier Rechtfertigungslehre und Theologie gleichsetzt: die Rechtfertigung des Menschen, des Sünders durch den rechtfertigenden Gott, das ist der Sachverhalt, von dem der Theologe spricht. Rechtfertigung ist aber nicht ein Kapitel neben andern in der Theologie, sondern sie ist der Gegenstand der Theologie selbst. Die Theologie ist Rechtfertigungslehre, oder, wie der Text sagt, Erkenntnis der Rechtfertigung. Bevor wir das ein wenig auseinanderlegen, stellen wir drei sehr wichtige Beobachtungen heraus:

Zuerst: Gegenstand der Theologie ist nicht eine Lehre – so sehr die Theologie Lehre, Erkenntnis ist –, sondern Gegenstand der Theologie ist ein Ereignis im Leben des Menschen, nämlich die Rechtfertigung des Sünders durch Gott. Die Theologie betrachtet nicht bloß, was ein Mensch denkt und tut, wie er sich selbst, die Welt und Gott auslegt und zurechtlegt; sie betrachtet daher auch nicht bloß die Gedanken und Entwürfe über das, was Gott ist oder sein sollte. Sie betrachtet vielmehr, wie der Mensch wirklich, mit allem, was er denkt, tut und ist, vor Gott steht – dieses Anblicken des Menschen »vor Gott« ist ein Grundzug der ganzen Theologie Luthers. Die Theologie sieht, daß der Mensch, d.h. daß wir, oft gar nicht das sind, für das wir uns selbst halten, und daß auch Gott gar nicht der ist, für den wir ihn halten: Darum muß die Theologie nicht auf Lehre, Anschauungen blicken, sondern auf Wirklichkeit, vielleicht tief verborgene, verdrängte, unbewußte Wirklichkeiten.

1 WA 40, 2, 327, 11ff. Vgl. E. Mühlhaupt, Luthers Psalmenauslegung, Leipzig, Bd. 2, S. 205. Im Folgenden zitiere ich nach Mühlhaupt und setze in den Klammern die Seitenzahlen des angegebenen Bandes.

Damit stehen wir schon beim Zweiten: Wenn nicht eine Lehre, Anschauungen und Meinungen, sondern das Leben selbst, je unser eigenes Leben vor Gott der Gegenstand der Theologie ist, wer ist dann ein Theologe? Wenn wir das Wort Theologe hören, dann denken wir an Pfarrer und Professoren, also an theologische Berufe. Aber im Verständnis Luthers ist ein Theologe nicht einfach ein Mensch mit theologischem Studium, sondern jeder Mensch, der sich selbst und den Menschen vor Gott erkennt; jeder, der den Menschen als Sünder und den rechtfertigenden Gott erkennt, der ist Theologe. Dadurch, daß man seine Erkenntnis um dieses Thema kreisen läßt, ist man Theologe. Und wie ja das einen Christen ausmacht, ein von Gott zu rechtfertigender Sünder zu sein, kann es gar nicht anders sein, als daß ein jeder Christ ein Theologe ist.

Aus den beiden ersten Punkten folgt der dritte: Wie die Rechtfertigung des Sünders durch den rechtfertigenden Gott ein Ereignis des Lebens, ein Geschehen ist, so ist auch das Theologe-Sein ein solches Ereignis, ein Vorgang des Lebens mit Rückschlägen und Erfolgen. Theologe, das heißt ja wörtlich: Ein Mensch, der von Gott spricht. Nach Luther heißt aber von Gott sprechen: Vom Menschen als Sünder und vom rechtfertigenden Gott sprechen. Das ist immer ein Ereignis, wenn das geschieht. Im Allgemeinen lassen sich die Menschen nicht darauf ein, sich als Sünder und den rechtfertigenden Gott zu erkennen, und so ist ein Theologe ein seltener Vogel in der Welt. Darum unterscheidet Luther Theologie und Theologie im eigentlichen Sinne. Theologen im eigentlichen Sinne sind jene Menschen, die sich und die Menschen als Sünder erkennen, die von Gott gerechtfertigt werden. Wer nicht so von Gott redet, daß Gott als der den Sünder rechtfertigende Gott zur Sprache kommt, der redet zwar von Gott, er spricht aber nicht theologisch im eigentlichen Sinn von Gott.

Das Ergebnis der drei Beobachtungen läßt sich so zusammenfassen: Theologie ist also nicht jedes Reden und Gerede von Gott, nicht jeder religiöse Gedanke, sondern nur die in strengem Studium der heiligen Schrift und zugleich des eigenen Lebens gewonnene Erkenntnis, daß Gott den Sünder rechtfertigt, weil der Sünder von Gott gerechtfertigt werden muß. Man könnte meinen, Luther müßte daraus folgern, daß Theologie nur etwas für Spezialisten ist. Aber genau das Gegenteil ist der Fall: Jeder Mensch, der sich und die Menschen als von Gott zu rechtfertigende Sünder erkennt, ist ein Theologe. Denn jeder Mensch ist vor Gott ein zu rechtfertigender Sünder, und er wird zum Theologen, wenn er das erkennt.

Rechtfertigung als Gegenstand der Theologie

Wir versuchen nun, ein wenig auseinanderzulegen, was das heißt: Rechtfertigung als Thema, als Gegenstand der Theologie. Die Theologie spricht nicht von Gott für sich allein und nicht vom Menschen für sich allein. »Wir handeln aber hier nicht von der philosophischen Erkenntnis, welche den Menschen als ein vernünftiges Wesen definiert. Das ist Sache der Physik und nicht der The-

ologie«, sagt Luther in derselben Psalmenauslegung (204). D.h., die Betrachtung des Menschen unter biologischem, psychologischem, soziologischem Aspekt ist Sache der Theologie nicht. Entsprechendes gilt von Gott: Von Gott als erster Ursache alles Seienden, der Kraft, die alles durchdringt, dem Anfang und Ziel der Geschichte, dem höchsten Sinn zu sprechen: das alles ist noch nicht theologische Rede von Gott. Theologisch spricht man von Gott und Mensch erst dann, wenn man beide sozusagen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstellt mit all dem, was sie in Wirklichkeit sind. Luther hat diese Gegenüberstellung von Gott und Mensch aus der Bibel, und zwar vor allem aus dem Psalter gelernt. Immer wieder ist hier, und so auch in dem zitierten 51. Psalm, vom Antlitz, Angesicht Gottes die Rede, vor dem der Mensch steht und zu bestehen hat, das aber Gott dem Menschen zuwendet, ob der Mensch will oder nicht. Wer den Psalter kennt, weiß, daß von Angesicht zu Angesicht stehen in der Sprache der Bibel mehr bedeutet als eine unverbindliche Begegnung. Das Angesicht Gottes ist Freud oder Leid, Leben oder Tod für den Menschen. So bittet der 51. Psalm: Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, was Luther auslegt: vom Licht deines Angesichts; und sehr seltsam: Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden, was Luther auslegt: Sieh sie nicht an und habe sie nicht immer vor Augen, um sie zu rächen. Solcherlei Sätze lassen erkennen: Wenn man von Gott und Mensch nicht je für sich, sondern in der Gegenüberstellung, von Angesicht zu Angesicht spricht, dann gerät man aus dem gemäßigten Raum beschaulicher Beruhigkeit und verkrampfter Selbstberuhigung in den gefährlichen Bereich der Theologie. Über Gott als Sinn und Ziel und Kraft kann man relativ unberührt spekulieren; und sich selbst kann man mit Hinweis auf seine Qualitäten auch immer wieder akzeptieren. Setzt man sich aber diesem Gott einmal aus, läßt man sich von Gott ins Angesicht blicken und blickt man Gott ins Angesicht, so wird es mit der Ruhe dahin sein. »Es kann gar nicht anders sein, als daß die menschliche Schwachheit von der Majestät dieses Gottes erdrückt wird« sagt Luther in Anlehnung an einen Vers aus den Sprüchen Salomonis (205).

Stellt man nämlich Mensch und Gott gegenüber, und hält man es in dieser Gegenüberstellung nur eine Zeitlang aus, so wird klar, warum nur in dieser Situation so etwas wie Theologie in eigentlichem Sinne entstehen kann. Der Mensch vor Gott wird zunächst einmal in die äußerste Vereinzelung geführt, ganz nackt gemacht und entblößt. Entblößt von allem, womit er sich schmückt, seinen Werken, Verdiensten, seinem Besitz, aber auch von seinen zwischenmenschlichen Bindungen, seinen Aufgaben, Liebeswerken, mit denen er sich seiner selbst versichert, mit dem allem er Grund unter seine Füße zu legen versucht. Nicht, als ob das alles nichts wäre. Aber indem der Mensch seine Werke, seine Taten, seinen Besitz, seine Gemeinschaft mit andern Menschen dazu benützt, um sich selbst darzustellen, zu versichern, zu verewigen, macht er alles Gute verkehrt. Vor Gott kann der Mensch also mit nichts treten als bloß mit sich selbst, in der äußersten Vereinzelung. In einer Predigt vom März 1522 ver-

deutlich Luther das an der Todessituation: »Wir seindt allsampt zu dem tod gefodert und wirt keyner für den andern sterben. Sonder ein yglicher in eygner person für sich mit dem todt kempffen. In die oren künden wir woll schreyen. Aber ein yglicher muß für sich selber geschickt sein in d' zeyt des todts, ich würd denn nit bey dir sein noch du bey mir.«² Diese Vereinzelnung des Menschen vor Gott ist sein Offenbarwerden als Sünder. Doch bevor wir Luther dazu befragen, was Sünde ist, seien zwei Gesichtspunkte hervorgehoben.

Mit dieser Vereinzelnung des Menschen vor Gott, ist zugleich der denkbar umfassende Zusammenhang des einzelnen mit allen Menschen mitgesetzt. In der Auslegung des 51. Psalms, eines Psalms Davids, sagt Luther: »In diesen seinen besonderen Sünden erkennt David gleichwie in einem Spiegel die Verwirrtheit unserer ganzen Natur... Von seiner einen Sünde kommt er aber zur Erkenntnis der ganzen Sünde« (203). Der Mensch, der in die äußerste Vereinzelnung vor Gott gelangt und sich als Sünder erkennt, der erkennt, indem er ohne Illusion, ohne Selbsttäuschung sich selbst erkennt, damit zugleich das Wesen aller Menschen, nämlich ihr Sündersein. Luther hat hier einen biblischen Gedanken scharf hervorgehoben, den die Theologen gern immer wieder verdrängen und den viel später der dänische Denker Kierkegaard scharf herausgearbeitet hat: Nur wer die Erkenntnis seiner selbst ohne Rücksicht auf sich selbst bis in die äußerste Verästelung seines Lebens treibt, der kann zugleich das Wesen aller Menschen erkennen.

Und hier kommt ein drittes hinzu. »Ferner ist solche Erkenntnis der Sünde nicht nur ein Gedanke und eine Spekulation, die sich der Geist erdichtet, sondern wirkliche Empfindung, echte Erfahrung und schwerste Herzensnot. Dies bezeugt der Psalmist, indem er spricht: ich erkenne meine Missetat, d.h. ich empfinde sie und habe Erfahrung von ihr. Die Erkenntnis der Sünde ist nicht nur eine Erinnerung an das, was man getan und unterlassen hat, sondern ein Empfinden und Erfahren der unerträglichen Last des Zornes Gottes.« So wieder Luther wörtlich (204). Die Sünde ist also nicht etwas außerhalb meiner, etwa eine Tat, ein Verhalten, die schlecht waren, die jetzt aber von mir abgelöst sind und mich, mein Ich, nicht mehr betreffen. Vielmehr erkenne ich Sünde, indem ich mich als Sünder erkenne, nicht etwas an mir, das ich abtun könnte, sondern mich selber; dann ist Erkenntnis der Sünde eben Erfahrung meiner selbst als Sünders. Und wie erfahre ich Sünde? Als Angst, als Zorn Gottes, als Last des Zornes Gottes. Ich halte hier einen Moment inne und fasse zusammen:

Luther geht aus von dem Gegenüber von Gott und Mensch. Hier wird der Mensch vereinzelt, in der Vereinzelnung erkennt er das Menschsein allgemein und zwar in der Erfahrung, der Erfahrung als Angst und Ertragen der Last des Zornes Gottes. Es mag nun sein, daß uns dies alles nicht nur fremd, sondern befremdlich klingt. Und ich möchte nun auch gar nicht versuchen, zu zeigen, daß diese Gedanken nicht fremd und befremdlich sind. Wichtig ist, daß wir das Fremde und Befremdliche nicht abstoßen, sondern uns darauf einlassen. Aller-

2 Invokavitpredigten 1522, BoA 7, 363, 15 ff.

dings: Wenn wir Sätze hören wie: Der moderne Mensch kann mit dem Wort Sünde nichts anfangen, oder: Der moderne Mensch hat keine Angst mehr vor Gott, so wissen wir, daß wir mit solchen Sätzen vorsichtig umgehen müssen. Einmal müssen wir uns ja gar nicht darauf festlegen und einschränken lassen, moderne Menschen zu sein – unsere Möglichkeiten sind wirklich viel größer und reicher; und sodann können ja solche Sätze eine ganz bestimmte Strategie verfolgen: Man gebraucht sie wie eine Waffe, um den Gedanken der Sünde, die Erfahrung der Angst von sich fernzuhalten.

Sünde im Verständnis Luthers

Kehren wir nun zu Luther zurück, so erfahren wir das Befremdliche: Sünde sei die Erfahrung des Zornes Gottes, sei die Angst, die Vertrauenslosigkeit, die Mutlosigkeit. Wohlgermerkt: Luther meint nicht, der Zorn Gottes über die Sünden werde erfahren. Sondern dies, daß wir überhaupt den Zorn Gottes erfahren, darin seien wir Sünder. Und umgekehrt: Da das ganze Leben der Menschen in der Wurzel Angst sei, darum sei der Mensch auch wirklich sich als Sünder erfahrbar. Gewiß, diese Angst kann verborgen sein, überspielt sein durch gespielte Zuversicht, durch Hektik, Betriebsamkeit, gemachte Sicherheit, wie Luther sagt, daß der Mensch natürlicherweise in einer gemachten Sicherheit vor der Offenbarung des Zornes Gottes lebt (207). Aber sie ist leicht zu offenbaren und zeigt sich schon im Zorn eines jeden von uns, der sich in seiner mühsam befestigten Selbstherrlichkeit von einem andern angezweifelt sieht. Woher kommt nun die Angst?

Greifen wir das alttestamentliche Bild, das Luther gebraucht, wieder auf, so kann man sagen: Im Gegenüber von Gott und Mensch, von Angesicht zu Angesicht, blickt zwar Gott auf den Menschen, aber der Mensch blickt auf sich selbst. Aus dieser Verkehrtheit kommt alles Elend des Menschen, denn es ist eine Verkehrtheit im Dasein des Menschen (*homo incurvatus*) selbst. So ist es denn möglich, daß Angst den Menschen bestimmt, aber als Angst vor Gott gar nicht mehr verstanden wird, weil der Blick des Menschen nicht mehr nach außen, sondern nur nach innen geht. Der Mensch verkehrt das Wesen seines Angesichts, das ja nach außen blicken soll und ja auch, wie wir alle wissen, sich selbst gar nicht anblicken kann – außer mit dem Hilfsmittel des Spiegels. Ein auf sich selbst blickender Mensch, das ist an der Struktur seines Leibes sichtbar, ist ein Selbstwiderspruch. Und doch lebt der Mensch wirklich in diesem Widerspruch, denn sein Blick blickt unablässig auf sich selbst; was er sehen will, das ist eigentlich immer er selbst. Darum ist Sünde, wie Luther sogar von den Aposteln sagt, Vermessenheit und Sicherheit, nämlich ein Ausweichen vor dem Angesicht Gottes und Vertrauen auf sich selbst; aber eine labile, ein-sturzgefährdete Vermessenheit und Sicherheit, die ja eine Verleugnung Gottes ist, ein Überdruß an Gott und seinen Werken und dann im Tiefsten eine verzweifelte Vermessenheit (208).

Blickt der Mensch auf sich selbst, Gott aber auf den Menschen, so wird das Antlitz Gottes ein zorniges, strafendes, forderndes Angesicht. Der auf sich selbst blickende Mensch sieht zwar Gott nicht, er leugnet ihn vielleicht oder er ist gleichgültig gegen Gott und so sieht er den zornigen Blick Gottes nicht. Aber in der Angst oder in der mühsam auf dem Flugsand der Angst errichteten Sicherheit erfährt er den Zorn Gottes. Nun aber kommt das Wesen der Sünde erst wirklich zur theologischen Erkenntnis. Durch den Blick auf sich selbst verfälscht der Mensch Gott. Denn in seiner Gottheit ist Gott nicht wirklich zornig, sondern reine Liebe. Wenn der Mensch auf sich selbst blickt, auf sich selbst baut und so in Angst und Schrecken gerät, weil er sich selbst nicht tragen kann und ertragen kann, und wenn er so den Zorn Gottes erfährt, dann ist diese Erfahrung die schrecklichste Beleidigung Gottes, denn Gott ist Liebe. Als zorniger Gott wird zwar Gott erfahren, aber er wird falsch erfahren, und dies nur darum, weil der Mensch den Blick auf sich selbst dem Blick auf Gott vorzieht. Sünde ist deshalb, wenn der Mensch Gott zum zornigen Gott macht. Und dies geschieht dadurch, daß er Gott zum Lügner macht. Denn mit dem Blick auf sich selbst gibt der Mensch Gott zu verstehen: Daß dein Blick, deine Liebe, deine Anerkennung, deine Gunst und Gnade auf mir ruhen, das genügt mir nicht oder das akzeptiere ich nicht. Ich will mich noch selbst erschaffen, bewähren, begründen. Und in diesem praktischen Atheismus, der natürlich auch überaus fromm sein kann, wurzelt die ganze Angst des Menschen. Die Angst ist Sünde, die Sünde ist Unglaube, Unglaube ist Angst. Wir haben schon gelegentlich angedeutet, daß der Mensch zwar ein in der Angst lebender Sünder ist, daß er aber dies nicht immer und sehr selten klar erkennt, weil er vor dieser Angst flieht. Daß man erkennt, wer man ist, also daß man theologische Erkenntnis hat, das gehört, wie wir nun sehen, schon mit zur Rechtfertigung des Menschen. Ohne Einsicht in das beschriebene Sündersein kennt der Mensch seine Wahrheit nicht. So sagt Luther in der Auslegung des 51. Psalms: »Wenn du aber erkennst, daß du ein Sünder bist, wenn du zitterst und geplagt bist vom Gefühl des Zornes Gottes, vom Schrecken vor Gottes Gericht und der Hölle, dann sei getrost. Denn dann bist du der, mit dem Gott reden will, dem er seine Barmherzigkeit erzeigen und den er erretten will. Denn seine Verheißungen lauten dahin, daß er ein Gott der Elenden ist und den Tod des Sünders nicht will; er ist auch nicht ein Gott der Wut, sondern der Gnade und des Friedens« (210). Dieser Satz ist für Luthers Verständnis der Sünde wichtig. Das Drängen darauf, daß der Mensch sich als Sünder begreift, hat man immer wieder als ein Schlechtmachen des Menschen angeprangert. Aber dieser Einwurf ist nicht sachgemäß. Für Luther ist die Erkenntnis der Sünde schon der Ausgang der Freiheit, oder, wie er hier sagt, des Trostes. Die Sünde des Menschen, seine Selbstbezogenheit, ist eine ernste und lebenszerstörende Macht, Grund allen Unheils und Elends in der Welt. Wo man aber dies erkennt, so liegt allein in der Erkenntnis schon der Anfang der Freiheit. Dafür können wir Verständnis gewinnen aus dem uns allen bekannten Vorgang, daß das Aussprechen einer

Schuld, und sei es nur bei uns selbst, eine befreiende Wirkung hat. Nicht, als ob es die Schuld ungeschehen macht – verschuldet bleiben wir; aber die Schuld verstellt nicht mehr unsere Zukunft, sie ist keine Last mehr, die uns lähmt.

Wir haben vorher gefragt, woher die Angst komme, die alles zerstört. Nun müssen wir fragen, woher die Erkenntnis der Angst und der Sünde kommen. Die Antwort, die Luther gibt, lautet: Indem Gott sein Angesicht so vor das Angesicht des Menschen bringt, daß der Mensch von sich selbst wegblicken kann auf Gott, damit er zugleich begreift: Die Fixierung des Blickes auf mich selbst, das ist meine Sünde. Wie bringt Gott sein Angesicht vor das Angesicht des Menschen? Hier springt Luther mit dem Psalmist von Ps 51 aus dem Bild des Sehens in den Vorgang des Hörens: Gott stellt sich vor den Menschen in seinem Wort. In seinem Wort gibt Gott sich zu erkennen als Gerechtigkeit des Menschen. Hier fällt das Hauptwort der Rechtfertigungslehre, das aus dem Alten Testament in das Neue Testament, bis zu Paulus, und von da aus als Zentralbegriff in die christliche Theologie und auch zu Luther gelangt ist. Gerechtigkeit ist ein theologisches Wort, und es bezeichnet die richtige Stellung des Menschen zu Gott. Gerechtigkeit des Menschen ist, wenn der Mensch nicht auf sich selbst blickt, auf sich selbst hört, sondern auf Gott. Dann sucht der Mensch seine Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit der Welt, also alles, was richtig, gut, schön und wahr ist, nicht mehr bei sich selbst, sondern bei Gott. In seinem Wort erscheint Gott als Gerechtigkeit, als Richtigsein des Menschen, und so liegt die Gerechtigkeit des Menschen außerhalb seiner, extra se, in Gott. Oft, und so auch in der Auslegung des 51. Psalms, formuliert Luther den Gedanken: »Ich glaube dein Wort und schließe, daß du mich und aller Menschen Wesen besser kennst als wir« (211).

Was aber ist nun das Wort Gottes? In der Anknüpfung an die große Geschichte des christlichen Glaubens erneuert Luther die theologische Erkenntnis des Paulus, Johannes und der großen Theologen der Alten Kirche und nennt Wort Gottes Jesus Christus. Als Jesus von Nazareth stellt Gott ein Wort vor die Menschen. Was kann das bedeuten? Es bedeutet, daß Gott die Gerechtigkeit des Menschen, das Richtigsein des Menschen, nicht bloß gebietet, dem Menschen befiehlt, sondern die Gerechtigkeit als eine Realität mitten in die Menschengeschichte hineinstellt. Und die Gerechtigkeit Jesu von Nazareth besteht darin, daß Jesus ein Mensch war, der ohne jeden Blick auf sich selbst allein im Angesicht Gottes lebte, alle Gerechtigkeit, allen Frieden, alles Heil, eben das Reich Gottes, von Gott erwartete. Und eben darin, daß Jesus alle Gerechtigkeit, allen Frieden, alles Heil von Gott erwartete, war nicht nur er selbst gerecht, sondern Gerechtigkeit, Frieden, Heil waren in der Welt, anwesend in diesem Menschen, der ganz auf Gott vertraute. Luther sah nun, daß Jesus Christus die uns von Gott geschenkte Gerechtigkeit war, wirklich gemacht nicht durch uns, durch unser Wirken, Wollen, sondern durch Jesus Christus. So wurde Jesus Christus zum Wort Gottes, das nicht uns Gerechtigkeit, Frieden, Heil gebot, sondern wirklich brachte. Luther gebrauchte für dieses Wesen des Wortes Got-

tes das Wort Verheißung. Verheißung meint nicht ein Wort, das nur etwas verspricht, was sich dann in Zukunft erfüllt. Verheißung ist vielmehr Gegensatz zum Gebot: Ein Verheißungswort bringt das selbst, was es verheißt. Luther sagt: »Verheißung ist Anfang, Mitte und Ende aller Ursachen, d.h. Verheißung ist das Ganze der Rechtfertigung« (220). Die Rechtfertigung besteht ganz und gar darin, daß der Mensch auf das Wort Gottes hört, Jesus Christus, in dessen Leben die Gerechtigkeit, der Friede, das Heil so menschliche Wirklichkeit geworden sind, daß er ganz auf Gott hört. »Nur auf diese Weise irrst du nicht: wenn du hörst« sagt Luther. Er erläutert das so: »Es liegt ein Nachdruck auf dem Hören... Das Hören bedeutet: die Vergebung der Sünden, die allein Freude bringt; sie geschieht allein durchs Wort und allein durchs Hören. Denn wenn du dich auch bis zum Tode plagtest, so würde es dir doch nichts nützen, weil allein das Wort Freude bringt. Alles andere läßt die Seele in Zweifel« (216).

Daß alle Gerechtigkeit, aller Friede, alles Heil außerhalb des Menschen bei Gott sind, das erkennt nur der, der sich als Sünder erkennt. Das allein ist aber rechtes Sprechen von Gott, wenn Gott als Ursprung und Inbegriff alles Guten erscheint, das ist Theologie im eigentlichen Sinn. Und so ist ein Theologe im eigentlichen Sinn der Mensch, der Gott und sich selbst unterscheidet und erkennt, daß seine Gerechtigkeit bei Gott liegt. Nur im Menschen, der sich selbst als gerechtfertigten Sünder erkennt, wird das Sprechen von Gott wahr, entsteht wahre Theologie.

Wichmann von Meding:

Luthers kleiner Katechismus lenkt auf einen harten Weg, bis Christus gnädig kommt

In wenigen Jahren wird die Reformation fünfhundert Jahre alt sein. Und doch steckt der vielbesprochene und weidlich ausgebeutete Luther – man denke nur an den unter seinem Namen verdienenden Fremdenverkehr – immer noch voller Überraschungen. Die sollen hier nur am kleinen Katechismus aufgezeigt werden. Den rühmt man als religionspädagogische Meisterleistung. Nicht nur, weil seine fünf Texte an den Fingern einer Hand abzählbar sind. Überschaubarkeit hebt ihn gegen die massenhaften mittelalterlichen Lerntexte ab, von den 129 Fragen des Heidelberger Katechismus wie von dickleibigen Katechismen unserer Tage. Doch zugleich streitet man, ob das gut zu Überblickende als ein in sich geschlossenes Konzept zu lesen wäre oder nur als Abfolge verschiedener Einzelstücke, die relativ beliebig aneinander gereiht wurden. Andere wieder halten sie für zentral auf das Glaubensbekenntnis hin ausgerichtet. Als hätte Luther das, wenn er es wirklich hätte ins Zentrum stellen wollen, nicht an den dritten von fünf Orten setzen können. Es steht am zweiten. Wieder Andere verstehen das kleine Buch, trotz dieser gravierenden Unklarheiten, als eine Art Laiendogmatik oder gar als Grundriß der Theologie Martin Luthers. Als wäre es egal, ob jemand ein Buch aus Aufsätzen beziehungsweise Erzählungen verschiedener Thematik veröffentlicht oder ein einheitliches, das sich in mehrere Kapitel gliedert. Da der Wittenberger Professor bekanntlich gar keines schrieb, das seine Lehre zusammenfaßt, sei der Katechismus vielleicht ein Ersatz des Fehlenden. So unterstellt man ihm, er habe doch getan, was er eben nicht tat. Er habe unter dem Katechismus ziemlich das Gleiche verstanden wie die Papstkirche. Deren Katechismen bieten allen Nichttheologen die kirchenamtliche Lehre an und sollen sie ihnen nahe bringen. Dabei haben doch mehrere Forscher längst gezeigt, wie viele für Luther sonst unabdingbare Themen in dem seinen fehlen. Leuchtet es da ein, im Katechismus eine kurze Zusammenfassung der ganzen Lehre zu vermuten?

Was all diesen verschiedenen Vorurteilen auf den kommenden Seiten entgegengestellt wird, beruht auf wissenschaftlicher Arbeit und Publikationen. Die hier zu wiederholen ist nicht nötig. Daher verzichte ich auch auf gelehrte Anmerkungen. Denen jedoch, die genaue Nachweise, dazu viele ergänzende Lutherzitate, vorliegen haben und nachprüfen wollen, verweise ich auf die in der Anmerkung genannten Veröffentlichungen.¹ Wichtiger dürfte an dieser Stel-

1 Luthers Katechismustheologie, Lutherjahrbuch 68, 2001, 11–46. Katechismen einer kleinen Kirche. Vom Lernen des Glaubens, politischen wie pädagogischen Einflüssen und Verschwinden eines kirchenprägenden Buches, Kerygma und Dogma 49, 2003, 154–177. Wieder abgedruckt in des Autors Buch Lauenburg. Zur Geschichte des Ortes, Amtes und Herzogtums, Frankfurt/Main u.a. 2008, 297–322. Eine für 2012 und 2013 in Vorbereitung befindliche Gesamtdarstellung der Theologie Luthers wird den hier von ihr abgehobenen Katechismus genauer in das dennoch einheitliche Lehrgerüst einordnen.

le sein, allen Interessierten zu zeigen, was die zugrunde liegende Arbeit ergeben hat. Wer das Darzustellende nicht nur eilig überlesen, sondern sich ein selbständiges Urteil bilden will – solche Leser hätte ich gern –, mag sein eigenes Exemplar des kleinen Katechismus neben diese Interpretation legen und immer wieder hineinschauen. Nur dies allerdings gilt es dabei zu bedenken, daß Luthers Text im Laufe seiner Geschichte verschiedene Veränderungen erfuhr, die hier natürlich nicht zur Debatte stehen. Was hat er selbst 1529 der Öffentlichkeit vorgelegt?

Er begann 1525, nachdem er längst mehrere katechetische Einzelreden publiziert hatte, denen aber ein Gesamtkonzept fehlte, ein treffendes Büchlein zu fordern. 1526 verlangte er in der Deutschen Messe ‚einen groben, schlichten, einfältigen, aber guten Katechismus‘. Den allerdings sollten Christen mit pädagogischer Erfahrung verfassen. Mehrere Geeignete sprach er an. Nur brachte niemand etwas zu Stande. Die Sache schien schwerer zu sein als gedacht, wie denn oft das Einfache anspruchsvoller zu bewältigen ist als das Gelehrsame. 1528 begann er seinen inzwischen auch auf gescheiterten Umwegen gewonnenen Gesamtplan in Predigten auszuarbeiten. Ihre zeitliche Nähe zur Visitation Kursachsens, bei der katastrophale Verhältnisse in vielen Gemeinden zutage traten, dürfte von erheblicher Bedeutung sein. Unübersehbar war geworden, wohin die Werkheiligkeit der Papstkirche geführt hatte. Unfähige Pfarrer mußten mit regierungsamtlicher Autorität entlassen, verwaiste Gemeinden neu und besser versorgt werden. Drastisch sagte Luther seinen Studenten, selbst Pferde wüßten zu unterscheiden, ob der Pferdeknecht ihnen Hafer in die Raufe schüttet oder sie aufzäumt und reitet. Die Differenz zwischen dem, was man bekommt, und dem, was man tun soll, sei vielen Kirchenpriestern fremd. Sie verlangten von ihren Gemeinden nur immer die Erfüllung kirchlicher Gebote, ohne ihnen zu sagen, wovon sie geistlich leben. Wer kann schon Pflichten nachkommen, wenn er nichts zu leben hat? Diese schlichte Frage bildet, wie sich zeigen wird, den Hintergrund, nicht das Thema des Katechismus

Luthers Ausarbeitung sollte zur Orientierung helfen. Sie nimmt die drei sogenannten Patenhauptstücke der alten Kirche auf. Das zeigt, wie wenig er alles verwarf, was vorher gegolten hatte. Aber er ordnete sie neu, strich vor allem viel Unnötiges und ergänzte sie doch – wovon noch die Rede sein wird. 1529 erschien sein ‚Katechismus für die rohen Heiden‘, wie er ihn einmal nannte. Wenn schon Pfarrer nichts wußten, nur zelebrieren konnten, verwundert es kaum, daß niemand daheim vom Glauben zu hören bekam. Eine heute landesweit wiedergekehrte Situation. Daher schuf er ein Buch für unausgebildete Familienväter, während der gleichzeitig entstandene sogenannte Große Katechismus Prediger zur Vertiefung der schlichten Hausarbeit anleiten sollte. Die schon im Titel Angesprochenen wurden angeleitet, im täglichen, wenigstens aber wöchentlichen häuslichen Gespräch ihren Kindern und ihrem Gesinde die Grundlagen des Christseins (nicht die Glaubenslehre!) zu erläutern und das so oft zu wiederholen, bis alle es im Gedächtnis haben und behalten. ‚Wollt ihr Alten es nicht tun, so laßt es eure Kinder und Diener lernen‘. Denn ‚wenn man

der Welt raten und helfen soll, muß man bei der Jugend anfangen'. Sie ist der am ehesten für Überraschungen offene Teil der Menschheit. An einen Konfirmandenunterricht beim gelehrten Pastor dachte er nicht, an mechanisches Auswendiglernen ebensowenig. Das Grundwort ‚catecheo‘ bedeutet bei ihm nicht ‚unterrichten‘, sondern ‚zuhören, was sie verstanden haben‘, ‚verhören‘. Man solle die Jugend kindlicher Weise und spielend aufziehen zu Gottes Furcht und Ehre. Das alles macht seine Vorrede ‚an die allgemeinen Pfarrherrn‘ ohne Ordination ganz deutlich.

1. Das Gesetz

Ausgangssituation der häuslichen, vom Hausvater geleiteten Gespräche mit Getauften, die noch nicht unterwiesen wurden, ist daher deren alternatürlichste Frage, was es bedeuten solle, daß sie getauft wurden, und was sie als Getaufte nun tun sollten. Der ‚Katechismus ... soll die Leute unterrichten, was sie tun sollen‘, steht am Ende von Luthers Leben in der Hauspostille. Wer nach solch einem Sollen fragt, fragt nach Erwartungen, Pflichten, nach dem Gesetz. Genau mit dem beginnt der Katechismus. Er handelt im ersten Hauptstück vom Dekalog. Dieser Titel bedeutet, wörtlich übersetzt, die zehn Worte. So leitet ihn das biblische Buch Exodus ein: „Und Gott redete alle diese Worte“ (Ex 20,1). Luthers Überschrift präzisiert und verschärft zugleich: ‚Die zehn Gebote‘. Sie handelt von Worten, gewiß, aber von gebotenen, von Pflichten. Das geschieht auf eigentümliche Weise. Restlos übergeht Luther die wichtige Einleitung des durch Moses dem Volk mitgeteilten Gotteswillens. Sie hatte zum Ausdruck gebracht, wer da redet („Ich bin der Herr, dein Gott“) und welche Rettungstat er bereits vollbracht hatte („der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe“ Ex 20,1–2). Daß Luther beides ausließ, gründet gewiß auch in der Tatsache, daß deutsche Hausgemeinden nicht aus Ägypten befreit worden sind – viel mehr aber in der gegenwärtigen: Getaufte, nur noch nicht Aufgeklärte, haben ja noch nicht erfahren, wer dieses Ich sei. Luther erwartet nichts von ihnen, was ihren Horizont übersteigt. Durchaus kein Vorwissen setzt er bei ihnen voraus, nur ihre interessierte Frage, was ihr Getauftsein solle und was nun geschehen soll. Spätere Katechismusausgaben fügten die biblische Einleitung seinem Text hinzu, als hätte er die billige Kunst vorführen wollen, er könne vollständig zitieren. Nein, er sprach Unwissende auf ihre Ausgangsfrage an und verschwieg ihnen daher (zunächst) die längst geschehene Rettungstat.

Deshalb beginnt, was Gott gebietet, im Katechismus nach Vorrede und Überschrift mit dem diese Fragen aufgreifenden ‚Du sollst‘. Die Glaubenslehrlinge erfahren nicht, wer das von ihnen verlangt. Denn Luther hat nicht nur ihre Situation, auch theologisch reflektiert und anderswo ausdrücklich gesagt, das Gesetz lasse Gott nicht erkennen, bringe nur Selbsterkenntnis. Aus diesem Grund wird jedem Lernenden sehr direkt mitgeteilt, er selbst sei angesprochen. Er solle. Zugleich schließt die im Plural abgefaßte Erklärung ihn mit allen Getauften zusammen, auch mit dem verhörenden Hausvater. Gottes Soll und Gesetz gilt allen. Da gibt es keinen Sonderauftrag, keine spezielle Offenbarung.

,Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen'. Weil das letzte Wort besonders im Ohr haftet, werden die, deren Unterrichtung so beginnt, freundlich empfangen: vertrauen soll ich also. Das ist ja nett. Übermenschliches muß ich nicht leisten.

Doch fast gleichzeitig steht, in der Sommerpostille, Luthers Predigtäußerung, daß ,ein schönes Vertrauen zu Gott in uns wächst durch Christus'. Wo der sei, müsse ,nur noch Gnade sein, kein Gesetz'. Das jedoch prägt den Katechismus und wird im ersten Hauptstück ausgelegt, obwohl Vertrauen garnicht aus dem Gesetz kommen könne. Also weist es auf ein noch fernes Ziel, das zunächst nur angepeilt wird. Ausdrücklich gesagt wird das den Katechumenen nicht. Nur wer genau zugehört hätte oder durch das regelmäßige Wiederholen langsam darauf stößt, muß dann auch über die beiden anderen Verben erschrecken. Denn ihre Forderung, jenes Soll, ist hart, ja überhaupt nicht erfüllbar. Gut, wenn ich Gott nur fürchten sollte, ginge das ja noch an, so sehr es erschreckt. Aber fürchten und lieben? Gleichzeitig? Kann ich lieben, was ich fürchte? Muß ich fürchten, was ich liebe? Das Gesetz hebt mit einer radikalen Überforderung an, so freundlich es sich einschmeichelt. Es ,hindert ... solche Zuversicht, die wir zu Gott haben sollten', erläutert die Hauspostille. Dabei vertuschte Luther sogar noch ein anderes Schreckensthema. Der Gebotstext spricht von anderen Göttern, wird aber erklärt durch ,über alle Dinge'. Sind Götter denn Dinge? Sind sie zu ,haben'? Ist auch dieser auf Andere eifersüchtige Gott ein Gegenstand? Wie kann ein bisher nicht unterwiesener Getaufte das unterscheiden, auseinanderhalten, verstehen? Zumal er nicht einmal gesagt bekam, welcher Gott das will. Könnte der gar ein Abgott sein? Sein zweites Gebot bietet, nachdem das erste um seine Verheißung gekürzt war, ,allein eine Drohung'. Das zunächst freundlich daherkommende Gesetz beginnt zu ängstigen, sowie jemand genauer zuhört und nachdenkt. Dem ,alten Adam ... ist das Gesetz eine schwere Last und Bürde', auch wenn es so tut, als wäre es heilsam.

Hier wird es nicht nötig sein, jedes weitere Gebot des ungenannten Gottes ausführlich nachzuzeichnen. Alle sprechen von Pflichten, die man auf den ersten Blick leicht erfüllen kann. Denn ,wer einen gnädigen Gott hat, wer will dem weh oder Leid tun?' Wer will schon ,Gottes Namen unnützlich führen', wer will schon ,töten', wer will schon ,dem Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh oder all das Seine' wegnehmen? Die Gebote scheinen von jedem Menschen leicht erfüllbar zu sein, der sich unter die halbwegs Anständigen zählt. Und doch steht jedes, penetrant wiederholt, unter der unmöglichen Devise, die sich aus dem ersten herleitet: wir sollen Gott ,fürchten und lieben', Gegensätzliches zugleich tun. Und dann auch noch vertrauen, als wäre der Gesetzgeber ein Heiland. Daß man daran scheitern muß, sagt das erste Hauptstück nicht ausdrücklich. Jeder Mitdenkende, ob Sohn oder Magd, wird von selber darauf stoßen. Es gehört zu Luthers frühesten Erkenntnissen: ,wer noch nicht nichts ist, aus dem kann Gott auch nichts machen'. Das Gesetz dieses unbenannten Gottes ist hart und macht gutwillige Getaufte zu diesem Nichts, daß sie verzweifeln. Auf ihr Scheitern zielt es direkt ab. Man kann das Gebotene unmöglich erfüllen.

Denn Menschenkräfte ‚liegen oben [wie bei sich raufenden Hunden], haben gewonnen‘, ganz im Gegensatz zu hier. Hier liegt der Mensch am Boden. Wer nicht selbst darauf gestoßen sein sollte, hört das Erschreckende im abschließenden Droh- und Verheißungswort brutal. Man muß es genau lesen, um Luther zu verstehen, Gebotsübertreter haben Gottes Haß immer zu fürchten. Nur wer alle Pflichten einhält, darf ihn zum Dank dann auch lieben. Doch wer erfüllt schon alle Gebote?

Das geht auch deswegen nicht, weil Luther das Wichtigste ganz verschweigt. Andernorts, also nicht im Katechismus, sagt er immer und immer wieder, das erste Gebot gebiete den Glauben. Aber selbst da setzt es ihn weder voraus noch schenkt es ihn. Kann man erfüllen, was einem hier nicht einmal mitgeteilt wird? Weil Gebot und Glaube weit auseinander sind, nennt das erste Hauptstück den Glauben überhaupt nicht. ‚Fürchten, lieben und vertrauen‘ hat bestenfalls ein wenig mit ihm zu tun, schon weil Luther oft genug betont, wie unterschiedlich Glaube und Liebe seien. Eins sei Gott, das andere dem Nächsten zugewandt. Er umgeht auch jeden Hinweis auf das Evangelium. Obwohl er nur zu gut wußte, Christus sei das Ende des Gesetzes (Rö 10,4), verschweigt er diesen Ausweg, diese Befreiung. Das erste Hauptstück lehrt Gottes Gesetz, als gebe es sonst nichts zu sagen. Es lehrt die gottgesetzte Pflicht aller Getauften auf den ersten Blick freundlich, als fordere es fast Selbstverständliches, dessen Unmöglichkeit doch keinem Mitdenkenden verborgen bleiben kann. Das ernstgenommene Gesetz gibt keine rettende Perspektive, läßt nicht zur Ruhe kommen. Es verdammt. Unverkennbar ist die Tatsache, daß der Katechismusbeginn sich mit Luthers Theologie des Rettenden reibt. Er geht auf die Frage der Einfältigen ein, was sie tun sollten, und beantwortet sie ohne Rücksicht auf biblische Zusammenhänge. Er schildert ihnen die verwirrenden Forderungen eines anonymen Schöpfers.

2. Der Glaube

Auch das zweite Hauptstück kommt gesetzlich daher. Trotz seines Gegenstands läutet es Luthers Glaubentheologie nicht ein. Ähnlich dem ersten sagt es, ‚was man tun und glauben soll‘. Das mit der Selbstvorstellung Gottes und dem Hinweis auf seine Rettungstat übergangene Glaubenthema tritt so neben das Gebotene, als könne Glaube verlangt werden. Hatten doch die Glaubenslehrlinge wissen wollen, was sie sollen. Ihnen erklärt das Apostolikum, also jenes bei ihrer Taufe gesprochene Glaubensbekenntnis, was der Glaube beinhaltet. Nach dem freundlich-strengen Gesetz, das dieser Gott zu erfüllen verlangt, werden Getaufte nun auch auf das hingewiesen, was ihnen längst geschah. Obwohl doch Tun und Erfahren Gegensätze sind. Der Text gliedert sich in drei Teile, während die mittelalterliche Kirche dieses Credo bis zu Luther in zwölf gespalten hatte. Die wären der Legende nach von allen Aposteln zusammengetragen worden. Luther hat die seither allgemein anerkannte richtige Gliederung gefunden. Das weist auf seine präzise Arbeit hin, auch wenn der Inhalt nun the-

ologisch noch rätselhafter wird als im ersten Hauptstück. Jeder Teil beginnt ‚Ich glaube‘. Dreimal tritt das neue Thema hervor, ja, wie sich zeigen wird, noch häufiger. Und zugleich ändert sich das erste Wort: aus zehnfachem Du wird dreifaches Ich. Glaube der Getauften scheint dem fordernden Gott zu antworten. Die Hörer des ersten Hauptstücks kommen im zweiten zu Wort, obwohl sie noch nicht glauben. Das Thema lautet nur: sie sollen glauben. Da sie Glaubenslehrlinge sind, antworten sie nicht ‚ich glaube an‘, sondern nur ‚ich glaube, daß‘. Ihr Glaube hängt an keiner Person, da sie Gott nicht erfahren haben, sondern stimmt vermutungsweise historischen Fakten zu. Da solch ein Vermuten auch das Wetter betreffen könnte, ist es kein christlicher Glaube. Auch das zweite Hauptstück entfaltet nicht Luthers christliche Lehre.

Die Familien antworten dem gebietenden Gott nicht mit ihren Anliegen, sondern ihrem ihnen noch unbekanntem Glauben. Wieder fällt Luthers fast verrückte Vorgehensweise auf. Die Ausgangsfrage der Glaubenslehrlinge war situationsgerecht gewesen, was sie sollen. Also auch, was sie glauben sollen. Also bekennen sie, weil sie nicht haben können, was sie erst sollen, ihren eigenen Glauben nicht, sondern was zu glauben verlangt wird. Eine weitere Pflicht nach zehn vorangegangenen. Luthers Katechismus bleibt weiter ganz im Horizont des überfordernden Gesetzes. Er verlangt von Menschen, die noch nichts mit dem Glauben anfangen können, daß sie in einen alten Text einstimmen und bekennen, wie der verlangt: das selbst zu glauben. Diese nur historische Art zu glauben lehnte Luther sonst sehr energisch ab. So glaubten auch die Teufel.

Den überkommenen Glauben nachzusprechen macht er allerdings wieder erst einmal leicht. Wie er die Gebote zunächst als reine Selbstverständlichkeit vorgestellt hatte. Auch das fordernde (Glaubens-)Gesetz kommt freundlich daher. Wieder übergeht Luther, wie beim Dekalog die eigentlich sofort bekundete Rettung, so nun, was im Apostolikum als Wichtigstes voransteht. Denn wollte er vom Vater sprechen, so müßte er auch vom Sohn reden, weil niemand Vater ist, der kein Kind hat. Das würde zur Dreieinigkeit führen und Glaubenslehrlinge überfordern. Wollte er vom Allmächtigen sprechen, so käme das Kreuz und Jesu Tod in die Quere, die sich jedenfalls nicht simpel mit Allmacht reimen. So beschränkt er sich ganz auf die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung. Das riskiert die Vorstellung dreier verschiedener Götter, die nicht als Vater, Sohn und Geist vereint sind. Das ist einfältig, nicht Luthers Theologie. Er bietet einen katechetischen Zugang für noch Ahnungslose.

Die können leicht annehmen, da die Welt existiert, müsse jemand sie hervorgebracht haben. Auch wenn das nicht allgemein überzeugt, wie die Urknalltheorie zeigt. Diesen ‚Schöpfer Himmels und der Erde‘ erklärt er, als wäre er die reine Wohltat, als gebe es kein Leid, Krankheiten, Kriege. Er ist reine ‚väterliche, göttliche Güte und Barmherzigkeit‘. Als würden Katechumenen nicht längst wissen oder doch bald gewahr werden, das stimme so nicht, wie es dasteht – übrigens in dem von Germanisten erkorenen großartigsten Satz deutscher Sprache. Luther formuliert, da er im ganzen Katechismus vom Gesetz handelt, hier dem Glaubensgesetz, wie bei den zehn Geboten eine fast heile

Welt. Die bietet schlechterdings alles und spricht so das noch nicht glaubensgeprägte Herz an: ‚Bevor es Christus erkennt, jagt das Herz nach nichts als Geld und Gut‘. Daraus wird sich, wie im ersten Hauptstück, bald eigenes Nachdenken ergeben mit kritischen Rückfragen. Die wollte er offenbar, soll doch Glaube ein eigener werden. So geht nur vor, wer das erreichen will. Luther traute jungen Menschen erstaunlich viel an eigenständigem Denken zu und begrüßte es. Ihnen stülpte er nicht seine Theologie über, auch nicht in harmloser Kurzfassung. Denn als Prediger sagte er: ‚Gott hat nicht genug daran, daß er Schöpfer genannt wird‘. Der Katechismus aber preist nur den und zeichnet eine Welt, wie man sie sich wünscht.

Im zweiten Artikel des zweiten Hauptstücks wird der Gegensatz zwischen Verlangtem und Gekomntem noch härter. Dort sollen die gleichen Leute, denen die Ansicht nahegelegt worden war, sie seien ziemlich anständig, und deren Lebenserfahrung sogar auf bestes Versorgtsein reduziert war, von sich als ‚verlorenen und verdammten Menschen‘ sprechen. Sie haben offensichtlich am Text der Gebote und des Schöpferbekenntnisses gemerkt, da stimme etwas nicht. Wenn alles derart leicht und wohlgeordnet wäre, müsse bei ihnen etwas nicht stimmen, da sie immer weniger begreifen. Trotzdem, sollen sie sofort sagen, habe Christus sie ‚erlöst, erworben, gewonnen‘. Das sei jener wahrhaftige Gott, den der Vater in Ewigkeit und den die Jungfrau Maria als Menschen gebar. Hier gelang Luther wieder ein theologisches Kabinettstückchen erster Güte: niemand vor ihm hatte einen Satz bilden können, der Jesu Gottheit und Menschheit gleichrangig aussagte. Immer sprach man vom Gott, der Mensch wurde, oder vom Menschen, der dennoch Gott blieb. Immer wurde eine Aussage schon im Satzbau neben der anderen abgewertet. Luther aber stellt beide, als Appositionen gleichrangig, unter den Oberbegriff des Herren.

Da nun gutwillige Glaubenslehrlinge bekennen sollen, Jesus sei ihr Herr, der sie, die Verlorenen und Verdammten und inzwischen vom Katechismus Irritierten, ‚von allen Sünden, vom Tode und der Gewalt des Teufels‘ erlöst habe, und das auch noch mit eigenem Blut, bricht ihr längst kopfschüttelndes Mitsprechen im Protest zusammen: das können wir nicht glauben. So steht es am Beginn des dritten Artikels: ‚Ich glaube, daß ich nicht ... glauben ... kann‘. Endlich, endlich hat Luther sie so weit. Erstmals bekennen sie ein eigenes, nicht durch vorgegebene Texte gesteuertes Glauben, wenn auch ein negatives. Ein gewaltiger, gewiß nur erster und daher unangemessener Schritt ist getan. Sie haben erstmals gesagt, was sie glauben, nämlich dieses bestimmt nicht. Eigener Protest führte sie heraus aus dem braven Nachsprechen altehrwürdiger, doch irritierender Formulierungen. Die hat Luther so anziehend und überfordernd zugleich interpretiert, daß sie sich einfach bekennen mußten. Sie tun es. Sie protestieren sogar sachgerecht: sie seien ja verlorene und verdammte Menschen, also zum Christenglauben unfähig. Der ganze bisherige Katechismusprozeß scheint gescheitert zu sein, da sie erklären, nicht glauben zu können. Und doch ist dieses Scheitern der Anfang dessen, worum es geht.

Luther erklärt den Familien umgehend, auf ihre Glaubensleistung komme es nicht an. Oder, noch genauer, es komme darauf an, daß sie begreifen, ihre freundliche Anfangsbereitschaft, sich die Gebote und den christlichen Glauben anzueignen, sei falsch gewesen. Ihre gutwilligen Gehorsamsversuche seien nichts wert. Vielmehr habe der heilige Geist sie ‚berufen‘. Nicht sie seien aktiv, sondern er. Er habe sie, die ihre Unfähigkeit ehrlich bekannten, schon damit ‚erleuchtet‘, habe sie ‚geheiligt und erhalten‘. Er habe sie aufmucken lassen gegen ihr eigenes natürliches Verständnis, sie könnten die Gebote erfüllen und glauben. Denn so lange sie sich einen Glauben einbildeten, den man sich einfach aus kirchlichen Dokumenten reinziehen kann, wären sie auf der Straße des Irrtums. Auf der glaubt man letztlich an sich selbst und das eigne Können. Ihr gutwilliges aber zugleich selbstherrliches Ich sei einer der Götter, die das erste Gebot zu haben verbietet. Indem sie erstmals dagegen protestierten, handle der heilige Geist erkennbar an ihnen. Sie seien also berufen zu dem, was er an ihnen tut.

3. Das Gebet

Mit dem notwendigen Zusammenbruch bemühten Christentums zugunsten des alles allein schenkenden Gottes endet der Katechismus keineswegs. Genau in dem Sinne, wie Luther sonst sagt: ‚Wenn du nicht glauben kannst, dann bitte drum‘, folgt nun im dritten Hauptstück das bittende Vaterunser. Es gibt der nachdenkend erfahrenen Glaubensfähigkeit eine Perspektive und erfüllt zugleich das zweite Gebot – wie das zweite Hauptstück das erste Gebot erläutert hatte. Langsam wird immer deutlicher, Luther habe nicht irgend welche alten Texte simpel erklärt aneinander gestoppelt, sondern führe ahnungslose Getaufte einen Weg voran, der sich durchgängig an den Geboten (der ersten Tafel) orientiert. So hat er es in einer Tischrede selbst gesagt: der ‚Katechismus sei der exakteste Weg zur gesamten Religion‘. Nur blieb bisher noch restlos unklar, wie dessen Ziel lautet. Das werden die nun Bittenden erfahren, wenn sie dicht davorstehen.

Während Luther die christliche Lehre in Vorlesungen, Predigten und sonst reflektierte und erläuterte, nimmt er hier Täuflinge schlicht an die Hand und geht mit ihnen weiter. Sie werden erst in der Rückschau ganz begreifen, welche Schritte sie geführt wurden. So wie ein Blick in die Geschichte der Katechismusauslegung und des Katechismusunterrichts zeigt, wie gegensätzlich man ihn mißverstand. Luther schrieb ein äußerst schlichtes Buch für die Praxis, das sich der theologischen Reflexion offenbar schwer erschließt, weil es nicht formuliert, was es tut. Mit dem Gesetz fing es an, das sich scheinbar einfach erfüllen läßt. Doch das im zweiten Hauptstück intensiv ausgelegte Glaubensgebot führte in eingestandenes Scheitern, in die Erkenntnis eigener Unfähigkeit und Sünde. Ihr tritt Gott sofort entgegen mit seinem schenkenden Angebot, um das er allerdings gebeten sein will. Die Bitte ‚Dein Wille geschehe‘ weist auf den Dekalog zurück. Sie bittet Gott, den dort bekundeten Willen tatsächlich bei, an und durch uns geschehen zu lassen. Wo er geschieht, ist dies

seine Gabe, nicht unsere Leistung. Wer bittet, daß Gottes Name bei uns geheiligt werde (1. Bitte), erbittet Gottes Erfüllung seines eigenen (2.) Gebots. Darum steht das Vaterunser anders als in mittelalterlichen Katechismen nicht am Anfang. Es trägt nicht im Himmel vor, was Gott auf Erden bitte erfüllen möge. Im Gebet kommt die lange verschwiegene dunkle Seite, Ohnmacht und Unfähigkeit, Not und Schuld ganz zur Sprache. Gott ist kein Regen, der auf alles niederprasselt, ob es Wasser braucht oder nicht, sondern Geber aller guten und vollkommenen Gaben, wenn sie denn willig empfangen werden. Diese Gutwilligkeit, nicht mehr die zum Erfüllen des Gesetzes, sondern zur Annahme der Geschenke, drückt das Beten aus.

Dennoch verbleibt auch das Beten, so wie Luther es im Katechismus ausgelegt hat, im Horizont des Gesetzes, auch wenn nur aus Gehorsam geleistete Gebete nicht christlich sind. Daß die Angesprochenen rohe Heiden sind, wenn auch getaufte, sollte im Blick bleiben. Gottes Wille wurde der Hausgemeinde erklärt, setzte sich gegen sein Mißverständnis als Tatanweisung durch und fordert nun aufrichtiges Beten. ‚Gott will ..., daß wir ... ihn bitten sollen‘, sagt bereits die Erläuterung der Anrede. Gottes Wille und sein uns auferlegtes Sollen halten sich durch. Beten bedeutet hier nicht, wir dürften Gott unseren Willen erklären, den er als Gnade tun und erfüllen soll. Rechtes Beten kehrt diese allen Menschen nur gar zu natürliche Ansicht um. Schließlich ist das Vaterunser kein von uns formuliertes, sondern Jesu uns geschenktes Gebet.

Es beginnt mit der Anrede unseres Vaters im Himmel. Der Gott, der anfangs, im ersten Hauptstück, namenlos geblieben war und dessen Vaternamen im zweiten so auffällig (sorgsam Mitlesende werden finden: nicht ganz) übergangen war, kann jetzt wirklich vertrauensvoll angeredet werden, nachdem der heilige Geist im Verzicht der Hausgemeinde auf selbsterfundene Gehorsam berufen, erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten hat. Er lockt zu keinem Gott, der die Erfüllung aller Gebote einfordern würde, sondern zum rechten Vater. Väter geben, was ihre Kinder nötig haben, bevor sie dann allerdings auch Forderungen stellen. Die wichtigste lautet hier, ‚daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen (!) wie die lieben Kinder ihren lieben Vater‘. Vertrauen und Liebe, bereits im ersten Gebot als dessen (noch fernes) Ziel angezeigt, kehren nun wirklich ein und machen in der Rückschau deutlich, wie stark das fordernde Gesetz des ersten Hauptstücks an Furcht orientiert gewesen wäre, wäre es nicht als Überforderung erkannt worden. Die mit ihm gescheiterten Mitglieder der Hausgemeinde sind nun gescheitert geworden.

Dann handelt die erste Bitte vom Heiligen. Leser dieser Zeilen wissen, welche Rolle sogenannte Heilige, die sich ein angeblich ethisch vollkommenes Leben abringen, im Mittelalter gespielt hatten. Zu dieser Art von Heiligkeit waren auch jene häuslichen Glaubenslehrlinge (ein wenig jedenfalls) bereit gewesen, da solche Werkätigkeit zeitgemäß war (und heute wieder ist). Denn sie hatten gutwillig gefragt, was sie selbst tun sollten, was verlangt werde. Hier aber heißt es, Gottes Name, der in sich auf ewig heilige, solle auch bei uns heilig werden. Das erreicht kein Mensch durch sein Tun, seine ethische Anstren-

gung oder gar Selbstkasteiung. Kein Almosengeben oder Ablasskaufen hilft. Gottes heiliger Name wird durch das geheiligt, was Jesus im Evangelium Umkehr oder Buße nennt: Orientierung an Gott aus seinem Wort.

Auch Gottes Reich kommt, laut zweiter Bitte, nicht durch unser Beten, als brächten wir es hervor. Es kommt längst und sowieso nur auf uns zu. Nur indem wir es annehmen, wie es kommt, ohne etwas dazu beizutragen, erreicht es auch uns. Ja es ist bereits in unserer Mitte, also zu denen gekommen, die der heilige Geist laut zweitem Hauptstück berufen hat, als er ihren ach so guten Eigenwillen zerstörte. Genau das Gleiche sagt die dritte Bitte: Gottes Wille geschieht bei allen, die nicht mehr selbst ihr Heil in die Hand nehmen und mühsam erlangen wollen. Er ‚behält uns fest in seinem Wort und Glauben‘, auch wenn der noch so dürftig sein sollte.

Und nun folgen vier Bitten, die im Unterschied zu den drei voranstehenden eher dem entsprechen, was landläufig als Bitten gilt: ums tägliche Brot, um Vergebung der Schuld, um Bewahrung vor Versuchung, um Erlösung von allem Übel. Luther teilt hier die drei Bitten des Vaterunsers (‚sondern‘ leitet einen Nebensatz ein, der zur sechsten Bitte gehört) in vier verschiedene, um möglichst oft und immer wieder das Gleiche betonen zu können: Gott gibt reichlich und im Überschwang. Unser Beitrag dazu ist Null. Dies ist eine harte Erkenntnis. Denn alle wollen ständig beweisen, wie viel Gutes sie tun, das Gott ihnen irgendwie zugute halten müsse. Nein, nicht wir halten uns (einigermaßen) von Teufel, Welt und Fleisch frei, sondern bitten, ‚daß uns der Teufel, die Welt und unser Fleisch nicht betrüge‘. Nur Gott kann das verhindern.

Anfangs sehr gutwillige Gutmenschen, sich für lobenswert haltende Hausgenossen, bekennen sich als die Betrogenen, die nur Gott retten kann. Wie er allerdings rettet, wird noch immer nicht ausgesprochen. Der Weg vom ‚nicht töten‘ der Gebote (um ein Beispiel zu nennen) zum ‚nicht betrogen werden‘ des Gebets ist ein weiter. Aber noch immer steht er unter dem fordernden Vorzeichen des Gesetzes. Nur ganz leise und für sehr nachdenkliche Lernende deutet sich an, daß der Satz ‚du sollst nicht betrogen werden‘ auf eine Verheißung hinausläuft. Denn ‚sollen‘ benennt keineswegs nur Pflichten, auch Zusagen für die Zukunft. In ihr soll alles anders werden. Die Erklärung des abschließenden Wortes Amen ‚ich soll gewiß sein‘ umfaßt beides. Wenn ich das salopp sagen darf: es lautet nicht mehr ‚du sollst gefälligst gewiß sein‘ wie das fünfte Gebot ‚du sollst gefälligst nicht töten‘, sondern ‚du darfst und wirst gewiß sein‘. Gewiß sein, weil auf Menschen (mich eingeschlossen) kein Verlaß ist, nur auf den Vater.

4. Die Taufe

Folgt der vierte Schritt auf dem Katechismusweg. Wie groß er ist, macht zunächst eine einfache Tatsache klar. Mittelalterliche Katechismen umfaßten vielerlei über die drei von Luther ausgewählten Patenhauptstücke hinaus. Daß er ganz viel strich, wurde gesagt. Paten sollten das Vaterunser, die Gebote und das Credo auswendig können. Aber niemand erklärte ihnen oder anderen Christen

die Taufe. Und nie das Abendmahl. Die angebliche Sakramentskirche des Papstes hatte eifrig zelebriert, aber das Geheimnis nicht zum Verstehen gebracht. Sie hatte auch sonst das Sakramentale durch Vermehrung arg verwässert, aber es kam in keinem Katechismus vor. Luther aber, angeblich nur ein Theologe des Worts, nahm die Sakramente in den seinen auf, und zwar am Ende desselben an wichtigster Stelle. Ein Weg muß ein Ziel haben, sonst führt er nirgendwohin.

So groß dieser Schritt im historischen Vergleich erscheint, so klein ist er der Sache nach, aber ein Schritt. Gewiß, mit Jesu Taufe fängt ‚die Zeit der Gnade an‘, wie es in der Adventspostille heißt. Aber Kinder und Gesinde im Hause wußten davon nichts. Der Katechismus führt sie an den Beginn ihres Lebens. Insofern könnte man dies fast einen Rückschritt nennen. Er unterrichtet Getaufte, die noch nichts weiter verstanden haben, als daß es so ist. Sie kommen nun wieder am Anfang an, nachdem das wohlgemut in Angriff genommene Gesetz scheiterte und zum armen Gebet führte. Der kleine Schritt von dem zur Taufe bedeutet also: nach all deinem vergeblichen Bemühen fangen wir neu an, bei dem nämlich, was dir geschenkt worden ist. Hattest du nicht eben darum gebetet, beschenkt zu werden? Du bist es.

So wird nun die Taufe den Schlichten höchst schlicht erklärt: ‚Wasser, in Gottes Gebot gefaßt‘. Noch ein Gebot? Sind wir schon wieder bei den Geboten wie im ersten Hauptstück, nun allerdings bei noch einem zusätzlichen? In der Tat reißt der von Luther gezogene katechetische Faden des Gesetzes nicht ab. Und doch hängt an ihm nun etwas durchaus Anderes als anfangs. Gott gebietet hier nicht, was du tun sollst. Das hatte er anfangs wohl getan, daß du begreifst, es gehe nicht. Jetzt gebietet Gott, die Taufe anzunehmen und zu leben, die an dir geschehen ist, die also nicht du getan hast, sondern er. Er erfüllt seinen eigenen Willen, das Gesetz. Wo Gott es erfüllt, scheidert niemand. Die Taufe ‚wirkt Sündenvergebung, erlöst von Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die so glauben, wie Gottes Verheißung lautet‘. Die im Sollen am Ende des dritten Hauptstücks nur angedeutete Verheißung wird nun klar benannt. Und die gesamte dreiteilige Aussage entspricht der vom Ende des zweiten Hauptstücks, die doch unter dem Vorzeichen des verzweifelten Schreis von Glaubenslehrlingen gestanden hatte: ich kann nicht glauben! Beide gehören zusammen. Das ist denen immer wieder entgegenzuhalten, die die Forderung, zu ‚glauben, wie die Worte und Verheißungen Gottes lauten‘, als unabdingbare Voraussetzung interpretieren. Wie ein Kindsvater einst zu Jesus schrie ‚Ich glaube Herr, hilf meinem Unglauben‘ (Mk 9,24), so gilt auch hier beides: Ich glaube ‚wie die Worte und Verheißungen Gottes lauten‘, aber nicht ich kann das, du allein bist glaubwürdig. Du tust es und hast mich zu deinem Kind erklärt. Ich konnte die Tat des Vaters nur hinnehmen.

Diesem Taufgeschehen widmet Luther sich noch näher. Handelt Gott denn? Kann der Unsichtbare Wasser gießen oder sichtbare Menschen in sicht- und fühlbares Wasser tauchen? Wäre das nicht Spökenkikerei? Oder handelt das Wasser? Hat es magische Kräfte, die ihm womöglich in einer Weihehandlung

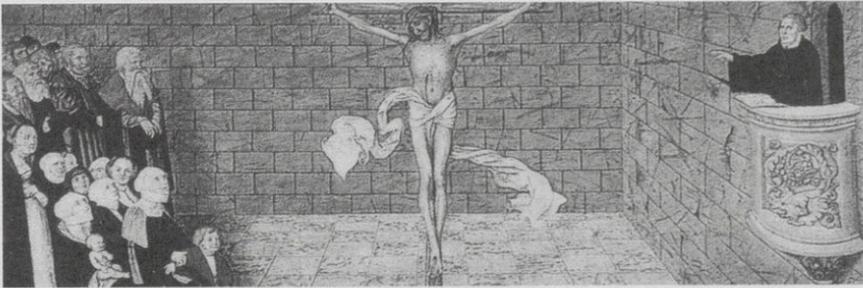
oder Wassersegnung mitgeteilt worden wären? Nein, dummes Zeug. Luther empfahl durchaus, ordinäres Flußwasser zur Taufe zu nehmen, daß niemand auf solche Gedanken komme. Taufe in einer Kirche sei nicht besser als Taufe in der Elbe. Wurde doch Jesus im Jordan getauft, nicht in einem hochkultischen Taufbecken. ‚Wasser tuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes‘. Was aber das ist, sagt Luther nicht. Der letzte Schritt des Katechismuswegs steht noch aus, zum fünften Hauptstück. Luther greift nicht vor. Auch ich bitte Leser, nicht voreilig zu meinen, sie wüßten schon, was Gottes Wort sei, das in der Taufe handelt. Erst das Abendmahl wird vor das Ziel des Katechismusweges führen.

Dafür kommt der bisherige Weg aus vier Schritten noch einmal in den Blick, das Scheitern des ethischen Gesetzesweges und seine Aufhebung in der geschenkten Taufe. Der gesetzliche Irrtum wird nun radikal formuliert als ‚sterben mit allen bösen Lüsten‘. Böse Lüste sind gewiß auch alle unmoralischen Regungen oder gar Verbrechen. In diesem Zusammenhang aber handelt es sich vor allem um die böse Lust, Gottes heiligen Willen selbst erfüllen zu wollen, den doch er an Täuflingen erfüllte. Wer tun will, was bereits getan ist, hat Lust, alles auf den Kopf zu stellen und ein Idiot zu sein, ja ein Gegner Gottes. Wem dann (im Katechismus) die böse Lust zerschlagen wurde, der kommt aus dem einmal geschehenen und täglich (zweimal wird das betont) nachwirkenden Tötungsvorgang als ‚ein neuer Mensch‘ ans Licht der Auferstehung. Daran hat Luther lebenslang festgehalten. Die Taufe sei das ersäufende Todessakrament, das im ganzen irdischen Leben täglich präsent bleibe und den neuen Menschen trotz seiner Jämmerlichkeit mit dem verheißenen Gottesleben beschenkt. Das Pauluswort, wir seien ‚durch die Taufe mit Christus begraben im Tode, daß ... auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen‘ (Röm 6,4), zeigt dies deutlich genug. Wieder steckt im ‚sollen‘ die gesetzesüberwindende Kraft der Verheißung.

5. Das Herrenmahl

Nach einem später zugewachsenen Passus über die Beichte folgt als letzter Schritt, den Glaubenslehrlinge geführt werden, der zum Sakrament des Altars. Die erste Erklärung beginnt: ‚Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi‘. Das ‚sprach‘ er. Zweimal steht das in den sogleich zitierten Einsetzungsworten. Er sprach sein ‚ist‘, das er selbst ist. Er also ist das Wort Gottes (Joh 1,1+14), der Täter des Worts. Gottes Wort ist diese Person. Als Herr (2.Hauptstück) verdrängt er die böse Lust aller Menschen, selbst Täter des Worts zu sein (1.Hauptstück), was der Jakobusbrief gefordert hatte (Jak 1,22). Ein restloses Mißverstehen ist das schon deswegen, weil der gleiche Brief kurz zuvor richtig festgestellt hatte, alle gute und vollkommene Gabe komme vom Vater des Lichts (Jak 1,17). Kommt die Gabe des Worts von dem, so können nicht wir sie tun. Jesus ist das Licht, das der Vater in die Welt sandte. Er duldet keine Konkurrenz, auch nicht die gutwilliger Glaubenslehrlinge, die bereit waren zum Versuch, Gottes Willen zu erfüllen. Der ganze Katechismusweg führt

zu diesem Ziel des in Glaubensdingen allein tätigen Gotteswortes. Es, nein: Er steht sachgemäß an seinem Ende, angedeutet bereits durch zwei Jesus-Zitate zur Taufe. Neunzehn von zwanzig Seiten Katechismustext haben geneigte Leser lesen, haben Glaubenslehrlinge Schritt um Schritt begreifen müssen, bis das Gotteswort nach ein paar unumgänglichen Hinweisen endlich von Luther bei Namen genannt wird. Der Katechismus führt gescheiterte Täter zum wahren Täter. Wo der erreicht ist, bricht der Katechismus ab. Er hat sein Ziel erreicht. Nur Christus hat das Gesetz im Kreuzesgehorsam erfüllt. Du aber sollst nicht wie er sterben, sondern wie er ewig leben. Von ihm und immer wieder von ihm wird Luthers Lehre handeln, ausführlich, in allen Dimensionen. Sie alle mag hier, wo es nur um den Katechismus geht, jenes berühmte Bild Lucas Cranachs auf dem Wittenberger Gemeindegemeindekirchentalar vertreten: Luther predigt in einem kahlen, durch nichts ablenkenden Raum nur Christus allein.



Predellbild Stadtkirche Wittenberg: Luther predigt den Gekreuzigten

Der den Herrn nur anpeilende Katechismus gehört also nicht in seine Lehre. Zu viel in ihm widerspricht dem wirklich Verkündigten. Er verhält sich dazu wie der Weg nach Basel zum Rundgang durch die Stadt am Rhein. Ohne Reise zu ihr hin könnte man sie aber nicht besichtigen. Luthers Katechismus ist keine Kurzdogmatik für schlichte Gemüter, handelt er doch vom Gesetz. Das zielt auf Selbsterkenntnis (*cognitio hominis*), während die Lehre den wahren Gott erkennen läßt (*cognitio Dei*). Christus, in dem Gott sich zu erkennen gibt, hat das Gesetz beendet (Röm 10,4). Er macht dem gesetzlichen Katechismus durch langsames Begreifen den Garaus, um am Ende desselben hervortreten und nach dieser Zielmarkierung wirklich allein gelehrt und gepredigt zu werden. Und doch bleibt der fünfschrittige Hinweg wichtig. Denn alle, die sich für einen anständigen Kerl halten, schlagen einen anderen Weg ein, der in Ichverhaftung nicht dahin führt, wo nur Christus gepredigt und gelehrt wird. Daß er zu diesem einen Ziel führt, wurde deutlich. Der Weg ist nicht selbst das Ziel. Kein Christ kann vom irritierenden Katechismus leben.

Das wird noch schlicht erläutert. Christus gibt ‚uns Christen zu essen und zu trinken‘. Er ernährt die in der Taufe getöteten alten Menschen der anständigen

gen, ethischen Gesetzeserfüllung, daß sie neu leben in seinem Reich, unter seinem Wort. Er zerstörte nicht nur den alten Menschen durch das Sakrament der Taufe, sondern hegt, speist und tränkt das neue Leben auch mit sich selbst. Er ist der Geber und die Gabe zugleich, während das Gesetz einen anonymen Geber hatte und nichts gab, da es nur forderte, alles selbst zu tun. Er aber ist der Täter und die Tat zugleich.

Dreimal betont Luther, nachdem er die Einsetzungsworte zitiert hat, die ‚für euch‘ geschehene Gabe des neuen Lebens. Niemand muß, niemand kann sie eringen, nur annehmen wie der Säugling seine Flasche. Und insgesamt achtmal setzt er in schlichter Monotonie hinzu: ‚durch solche Worte‘. Jesus Christus ist das Wort Gottes. Das fordert nichts weiter als zu glauben, dankbar zu nehmen. Das steht viermal dabei, am Ende immer eindringlicher gehäuft. ‚Das Wort „für Euch“ fordert nichts als gläubige Herzen‘. Es fordert auch hier noch wie das Gesetz, das dem Katechismus sein Thema gab. Aber da das Ziel den Gesetzesweg umkrepelt, besteht die Forderung des Wortes oder Jesu Christi nur noch in der Aufforderung des Gebers, seine Gabe anzunehmen. Geburtstagsgeschenke aufzunehmen und sich an ihnen zu freuen, ist keine angestrenzte Gesetzeserfüllung. Im Gegenteil: Heilige, also Getaufte, werden nur als Sünder selig, die das Gesetz nicht erfüllen zu können bekennen, also ganz vom Geschenk leben. Es nicht anzunehmen wäre eine Beleidigung des Gebers. Und da es sich nicht um irgend eine Geburtstagsgabe handelt, sondern das Abendmahlsgeschenk des ewigen Gotteswortes (also Jesu Christi in Person), ist die ausgelöste Freude eben ‚Vergebung der Sünde [am Gesetz], Leben und Seligkeit [durchs Herrenmahl]‘. Der Katechismus hat das von Gott gesteckte Ziel nicht nur erreicht, sondern seine heilsame Konsequenz für alle Empfänger mit gedrängten Worten angedeutet. Die Lehre vom Christusevangelium kann hier nahtlos anknüpfen. Und wird oft daran erinnern, Werkheilige müßten, um sie zu verstehen, zunächst erschreckt, ja vernichtet werden.

6. Zusammenfassung

Luthers Katechismus ist also weder ein Lehrbuch der gesamten Theologie, das gleichsam die zu Christen macht, die es durchgearbeitet und verstanden haben. Denn er verhandelt kein Evangelium, sondern das Gesetz. Noch bildet er eine lockere Folge unzusammenhängender Einzelstücke. Weil man die mit Inseln in einem weiten Meer verglichen hat, ist nun festzustellen, daß, um im Bild zu bleiben, Brücken sie untereinander verbinden. Ein zielgerichteter Weg führt über sie hin von der ersten bis zur fünften, vom Gehorsam fordernden Gesetz zum gehorsamen und sich Glaubenden hingebenden Gottessohn. Das ist der bereits 1520 programmatisch formulierte Weg zur Seligkeit: ‚Drei Dinge sind einem Menschen zu wissen nötig, daß er selig werden möge: Das erste, daß er wisse, was er tun und lassen soll [1.Hauptstück]. Zum andern, wenn er nun sieht, daß er es nicht tun noch lassen kann aus seinen Kräften [2.Hauptstück],

daß er wisse, wo er es nehmen und suchen und finden soll ... [3.Hauptstück]. Zum dritten, daß er wisse, wie er es suchen und holen soll [4./5.Hauptstück]'. Dieses Ziel des Suchens und Ort des Holens benennt der Katechismus am Ende als Christus. Aber das Büchlein selbst behandelt vom ersten bis zum letzten Hauptstück, 'was die Leute tun sollen' – nur daß das Geforderte sich unterwegs vom Tun zum Nehmen wandelt. Was im Nehmen gefunden und geholt wird, entfaltet es nicht. Das tut die Christi Person und Werk verkündende Glaubenslehre.

Den Unterschied von Weg und Glauben markierte der Reformator auch sonst. Als er im Katechismusjahr das Lied eines (ihm) Unbekannten ins Gesangbuch aufnahm („Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ“), ersetzte er den Glaubensbegriff der ersten Strophe durch den des Weges, obwohl das den Rhythmus stört. In der Tat besingt das Lied den Weg, „wenn ich muß hier davon“ (2.5), auf dem Gott „sein Wort mein Speis laß allweg sein“ (3.5). Um ihn, erst demütigend, dann gangbar mit der Speisung durch Gottes Wort, geht es in den Katechismen. Heiden können ihn zum Glauben gehen. Denn vor Gottes Gericht gilt nur, was Gott geboten oder angeboten hat. Daher gilt Luthers Regel ‚Christus wird dir niemals süß werden, du seist dir denn zuvor bitter geworden‘. Christlicher Glaube reibt sich mit modischem Positivenken.

Der Weg getaufter Heiden zum Glauben beginnt beim gebietenden Wort. Das trennt, vorchristlich, nicht zwischen Gesetz und Evangelium. Nicht nur der erste Artikel, von dem man das behauptet hat, der ganze Katechismus ist ein auch Nichtchristen zugänglicher Vorhof zum schließlich erkennbaren Evangelium. Darum ersetzt Luther im Taufwort (Mt 28,19) den Auftrag, alle Völker zu lehren (so in der Bibelübersetzung), durch den Auftrag, alle Heiden den Weg zum Glauben zu lehren. Ihnen sind die Katechismen geschrieben. Die Katechismussystematik entfaltet und lenkt einen Unterricht getaufter Heiden, keine christliche Dogmatik. Diesen Weg gehen Christen dann nicht mehr. Sie bleiben bei ihrem Herrn, der sie gefunden hat, und bei dem, was er sagt. Diesen Weg müssen Getaufte gehen, die Christen werden wollen. Denen fällt er schwer. Denn wer möchte nicht als ein Gott Gehorsamer gelobt werden? Sie aber sollen nur den loben lernen, der alles für sie getan hat. Der Katechismus führt, kurz gesagt, Glaubenslehrlinge, die wir alle bleiben, vom unerfüllbaren Gesetz zu dem Herrn und Geber, der es ganz und für sie erfüllt hat. Also zum Evangelium. Niemand, weder vor noch nach Luther, hat diesen Weg zur Umkehr oder Buße so deutlich zu machen vermocht. Am Ende der gradlinigen Hinführung steht sein schlichter Reim:

„Ein jeder lerne sein Lektion,
So wird es gut im Hause stohn‘.

Dokumentation

Der nachfolgenden Artikel von Michael Müller/Gottfried Herrmann befindet sich in: „Theologische Handreichung und Information für Lehre und Praxis der lutherischen Kirche“ (THI), herausgegeben vom Dozentenkollegium des Lutherischen Theologischen Seminars Leipzig, 28. Jahrgang, Oktober 2010, Nr.4.

Er bezieht sich auf ein Buch „Scripture and the Church: Selected Essays of Hermann Sasse“, das von Ronald R. Feuerhahn und Jeffrey J. Kloha durch das Concordia Seminary der Missourisynode in St. Louis herausgegeben wurde, speziell auf den abschließenden Artikel von Kloha, der bisher bei uns offenbar fast unbekannt geblieben ist.

Dieser Artikel, der gleichzeitig auch dokumentiert, woran und wie heute in der Evangelisch-Lutherischen Freikirche theologisch gearbeitet wird, könnte vielleicht dazu dienen, einen Diskussionsprozeß darüber einzuleiten, ob wirklich und inwieweit die These von Kloha über einen „früheren“ und „späteren Sasse“ in Bezug auf Sasses Lehre von der Inspiration der Heiligen Schrift Bestand hat und welche Folgen das haben kann. J.J.

Relativ oder absolut irrtumslos?

Zu Veränderungen in Hermann Sasses Schriftlehre

Drei Jahre vor seinem Tod verfaßte der Kirchenvater Augustinus (354–430) seine „Retractationes“ (Zurücknahmen). Es handelt sich um zwei Bücher, in denen er seine bis dahin erschienenen 93 Schriften kurz vorstellt, ihre Entstehung beschreibt und – Richtigstellungen vornimmt, wo er das damals Geschriebene nicht mehr für vertretbar hält. Ein erstaunlicher Vorgang, der von einiger Gewissenhaftigkeit zeugt. Vielleicht sollte mancher Theologe, der viel geschrieben hat, dies heutzutage auch tun.

Bei Hermann Sasse (1895–1976), dem früheren Theologieprofessor in Erlangen, ist etwas Ähnliches zu beobachten. Er hat in seinen späteren Jahren einige Richtigstellungen an dem vorgenommen, was er früher zum Thema Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift veröffentlicht hatte. Auf diesen Tatbestand haben Jeffrey J. Kloha und Ronald R. Feuerhahn in ihrem Buch „Scripture and the Church: Selected Essays of Hermann Sasse“ aufmerksam gemacht. Der Band ist 1995 durch das Concordia Seminary der Missourisynode in St. Louis herausgegeben worden. Neben 15 Aufsätzen H. Sasses in englischer Übersetzung ist vor allem der abschließende Aufsatz von Jeffrey Kloha¹ interessant, der sich mit Sasses Aussagen zur Lehre von der Heiligen Schrift

¹ J. Kloha ist jetzt Professor am Concordia Seminary in St. Louis, MO (USA).

befäßt (aaO., S. 337–423). J. Kloha zeigt darin, wie sich H. Sasses Verständnis von Inspiration und Irrtumslosigkeit im Lauf seiner Veröffentlichungen gewandelt hat.

1. Zur Person H. Sasses

Hermann Sasse wurde am 17. Juli 1895 als Sohn eines Apothekers in Sonnewalde (Niederlausitz) geboren. Während seines Theologiestudiums hört er in Berlin Vorlesungen u.a. bei Adolph von Harnack und Ernst Troeltsch. 1920 wird er in der Brandenburgischen Landeskirche ordiniert und ist danach als Pfarrer in Templin, Oranienburg und schließlich Berlin (St. Marien) tätig. In die Jahre 1923 und 1928 fallen seine Promotion und Habilitation. 1925/26 hält er sich zu einem Auslandsstudienjahr in den USA auf. Seit 1927 nimmt er als deutscher Delegierter und Dolmetscher an den Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) teil.

1931–1934 zeichnet Sasse als Herausgeber für das „Kirchliche Jahrbuch“, in dem er schon 1932 das Parteiprogramm der NSDAP und die Vorstellungen von einem „Deutschen Christentum“ kritisiert. 1933 wird er außerordentlicher Professor für Dogmengeschichte und Konfessionskunde in Erlangen. Von Anfang an engagiert er sich in der Bekennenden Kirche. Er wehrt sich dort gegen das zunehmende Übergewicht der reformierten Theologen unter Führung von Karl Barth. So verweigert er z.B. 1934 seine Unterschrift unter die Barmer Theologische Erklärung (BTE)², weil sie seiner Auffassung nach den Bekenntnisunterschied zwischen Reformierten und Lutheranern verwischt. 1935 gehört er zu den Befürwortern eines Zusammenschlusses des lutherischen Teils der Bekennenden Kirche im „Lutherischen Rat“.

Sasse erhält seine Professur an der Erlanger Fakultät – trotz seiner bekanntermaßen NS-kritischen Haltung – 1933 erst nach der Machtübernahme Hitlers. Der Ernennung geht ein Einstellungsgespräch mit dem bayerischen Kultusminister Schemm voraus, der seine Zustimmung zur Berufung Sasses gibt. Trotzdem bleiben Bemühungen um seine Beförderung zum ordentlichen Professor während der NS-Zeit erfolglos. Die Alternative, als altlutherischer Seminardirektor nach Breslau zu gehen, lehnt er ab.³

Als 1945 amerikanische Truppen Erlangen besetzen und mit der Entnazifizierung der Universität beginnen, wird auch Sasse nach seiner Meinung gefragt. Er verfaßt am 28. April 1945 ein „Vertrauliches Memorandum“, in dem er sich über die politische Gesinnung seiner Kollegen an der Fakultät kritisch äußert. Als das Papier einige Wochen später bekannt wird, ist eine weitere „ge-

2 Der Text der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) findet sich abgedruckt in: *Evang. Gesangbuch* Nr. 810.

3 Vgl. Werner *Elerts* Bericht über sein Dekanat 1935–1943, in: Karlmann *Beyschlag*, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993, S. 284f. Neuerdings zu Elert siehe auch: Christian *Neddens*, *Politische Theologie und Theologie des Kreuzes*, Werner Elert und Hans Joachim Iwand, Göttingen 2010.

deihliche Zusammenarbeit im Lehrkörper der Theologischen Fakultät Erlangens nicht mehr möglich“.⁴ Am 7. Januar 1947 ordnen die Amerikaner die Entlassung aller Erlanger Professoren an. Lediglich Friedrich Baumgärtel und H. Sasse werden als anerkannte NS-Gegner eingestuft und sofort wieder eingestellt. Andere Wiederernennungen erfolgen später (z.B. Werner Elert, Paul Althaus).

In der Folgezeit finden wir Sasse auf der Suche nach einem neuen Wirkungsfeld. Er besucht 1947 die Missourisynode in den USA, stößt dort aber mit seinem Ruf zur Bekenntnistreue auf wenig Gegenliebe. Die führenden missourischen Theologen öffnen sich in dieser Zeit gerade für liberale theologische Anschauungen und begeistern sich an ihren neuen ökumenischen Kontakten.

Eine Berufung an die – in der Gründungsphase befindliche – gemeinsame „Lutherische Theologische Hochschule“ der lutherischen Freikirchen in Oberursel hätte die Klärung von einigen umstrittenen Äußerungen Sasses vorausgesetzt (z.B. zu Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift oder zu Schöpfung und Evolution). Außerdem war Sasse zu diesem Zeitpunkt noch Glied der Bayrischen Landeskirche. Letztere Frage klärte sich, weil Sasse zusammen mit anderen (Schwabacher Konvent) gegen den Anschluß seiner Landeskirche an die EKD kämpfte. Als dieser Anschluß sich 1948 doch abzeichnet, erklärt Sasse seinen Austritt aus der Landeskirche und schließt sich der Ev.-luth. Kirche in Altpreußen an.⁵

Im September 1948 erhält er eine Berufung an das Immanuel Theological Seminary der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche in Australien (VELKA), die mit den deutschen Altlutheranern in Verbindung stand. Sasse nimmt diesen Ruf an und wirkt dort bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1969 als theologischer Lehrer. 1950 bis 1965 ist er maßgeblich an den Einigungsverhandlungen zwischen den beiden lutherischen Kirchen in Australien beteiligt, nämlich der VELKA (altlutherische Schwesterkirche) und der Ev.-Luth. Kirche Australiens (ELKA, missourische Schwesterkirche). 1965 werden die Verhandlungen mit den sog. Australischen Einigungsthesen erfolgreich abgeschlossen. Ein Jahr später kommt es zur Gründung der gemeinsamen „Lutherischen Kirche von Australien“ (LCA).

Nach seiner Emigration hat Sasse versucht, weiter Einfluß auf die Entwicklung des Bekenntnisluthertums in Deutschland zu nehmen. Dies geschah vor allem durch seine „Briefe an lutherische Pastoren“, die sein Freund Friedrich Wilhelm Hopf⁶ seit 1949 als Beilage zu seinen „Lutherischen Blättern“ veröffentlichte. Bis 1969 sind insgesamt 62 solcher Briefe erschienen.

H. Sasse ist am 9. August 1976 in North Adelaide im Alter von 81 Jahren gestorben.

4 Walther von *Loewenich*, *Erlebte Theologie*, Erlangen 1979, S.136.189f. Vgl. auch: Lowell *Green*, Hermann Sasse's relations with his Erlangen colleagues, in: *Concordia Historical Institute Quarterly* 2003/3, S. 147ff.

5 *Beyschlag*, aaO., S. 181.

6 Friedrich Wilhelm Hopf (1910–1982) war zunächst bayerischer Pfarrer in Mühlhausen (b. Bamberg). Seit 1946 leitete er den Schwabacher Konvent. Wegen seines Protestes gegen den

2. Sasses Schriftlehre

Wie Hermann Sasse seine Lehre von der Heiligen Schrift im Lauf der Zeit verändert hat, soll hier exemplarisch nur an seinen Äußerungen zur Irrtumslosigkeit dargestellt werden.⁷

2.1. Frühe Äußerungen

Auf dieses Thema geht Sasse vor allem in den beiden „Briefen an lutherische Pastoren“ Nr. 14 und Nr. 16 ein, die beide aus dem Jahr 1950 stammen. In Brief Nr. 14 schreibt Sasse zum Thema „Zur Lehre von der Heiligen Schrift“ und in Brief 16 zu „Was sagt Luther über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift?“ Der 14. und 16. Brief finden sich auch im Sammelband „Sacra Scriptura“ von 1981 abgedruckt.⁸

Im 11. Abschnitt von Brief 14 beschäftigt sich Sasse zunächst mit der Tatsache, daß die Heilige Schrift als Gotteswort zugleich auch Menschenwort ist.⁹ Für Sasse ist die Schrift „wahres Gotteswort in der Knechtsgestalt des wirklichen Menschenwortes“.¹⁰ Von da ausgehend stellt er dann die Frage, ob „das Werk eines menschlichen Autors die Eigenschaften haben kann, die man von jeher, insbesondere aber in der Inspirationslehre des Zeitalters der Orthodoxie, der Bibel als dem Worte Gottes zugeschrieben hat, die Eigenschaften der Irrtumslosigkeit und der Freiheit von allen Widersprüchen.“¹¹ Er fragt sich weiter, ob nicht unser Bekenntnis dazu, daß die Heilige Schrift Gottes inspiriertes Wort sei, von vornherein ausschließe, daß sie Widersprüche, fehlerhafte und ungenaue Angaben und damit Irrtümer enthalten könnte? Sasses grundsätzliche Antwort auf alle diese Fragen lautet:

„Der Heilige Geist lügt nicht. Aber indem er in der Bibel in menschlicher Sprache und Schrift zu uns redet, nimmt sein Wort an der Schwachheit des Menschenwortes teil. Der Heilige Geist ist allwissend. Aber er sagt uns in der Bibel nicht alles; denn er redet durch Menschen, die nicht allwissend sind und die Sprache der göttlichen Allwissenheit nicht sprechen können.“¹²

Damit ist klar, daß es für Sasse (zu diesem Zeitpunkt) keine absolute Irrtumslosigkeit der Schrift geben kann. Irrtumslos ist die Schrift nur in Bezug auf Glaubensartikel:

EKD-Anschluß der Bayerischen Landeskirche wurde er 1949 amtsenthoben. Er schloß sich der (alten) Selbständigen ev.-luth. Kirche (SelK) an und war von 1951–1978 Leiter der Bleckmarer Mission.

7 Wir verweisen dazu auf die ausführlichere Darstellung in: Michael Müller, Hermann Sasses Schriftlehre und die Rezeption dieser in den lutherischen Freikirchen, Wissenschaftliche Hausarbeit zum 1. Theologischen Examen, Leipzig 2008 (ungedruckt). Auf dieser Arbeit beruhen die folgenden Ausführungen.

8 Sacra Scriptura, Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift von Hermann Sasse, hg. von F. W. Hopf, Erlangen 1981.

9 Brief 14, in: Sacra Scriptura, S. 230.

10 Ebd., S. 231.

11 Ebd., S. 232.

12 Ebd.

„Was nicht zur Frage steht und für Christen niemals in Frage stehen sollte, ist die **absolute Unfehlbarkeit**, die Klarheit und Genügsamkeit der Heiligen Schrift in allen **Glaubensartikeln**, in allen Fragen, die das Verhältnis des Menschen zu Gott und unsere Erlösung betreffen. Es gibt keine theologischen Irrtümer in der Schrift, keine falschen Aussagen über Gott, über Christus und den Heiligen Geist, über die Schöpfung, die Erlösung und Vollendung, über die Kirche, die Sakramente, die Rechtfertigung und Heiligung, die letzten Dinge.“¹³

„Die Frage ist einzig und allein die, ob diese Unfehlbarkeit, diese Freiheit von allen unrichtigen oder ungenauen Aussagen und allen Widersprüchen ausgedehnt werden kann und muß auch auf die **Aussagen nichttheologischer Art**, also vor allem auf alle **geschichtlichen Angaben** und auf alle **Aussagen über die Natur**, die in das Gebiet des äußeren Weltbildes fallen.“¹⁴

Im Folgenden wird klar, daß Sasse diese Frage verneint. Er räumt zwar ein, daß Luther in schlichtem Glauben die gesamte Heilige Schrift für inspiriert und irrtumslos ansah, aber er selbst verwirft die Lehre der späteren Orthodoxie, die die Irrtumslosigkeit der Schrift mit dem Schriftprinzip begründete.¹⁵

In „Brief 16“ beschäftigt sich Sasse Ende 1950 noch einmal mit diesen Fragen, diesmal im Blick auf Luther. Dabei kommt Sasse zu folgendem Ergebnis: „**Luther weiß von der Knechtsgestalt der Bibel**, insofern er die Ungewißheit des Textes an vielen Stellen kennt, an anderen vermutet. Er kennt die Knechtsgestalt in der Unsicherheit über die Grenzen des Kanons.¹⁶ Er kennt sie auch in den Mängeln der literarischen Form und der Kunst der historischen Stoffdarbietung. **Daß aber diese Knechtsgestalt auch in dem Vorhandensein von Irrtümern sich ausdrücken sollte, daß die Verschiedenheiten und Abweichungen zu Widersprüchen, die Unzulänglichkeiten zu Fehlern werden könnten, dieser Gedanke ist ihm [Luther] anscheinend nicht gekommen.** Der Satz von der **absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift** auch in Dingen, die den Glauben nicht berühren, scheint an Luther einen eindrucksvollen und autoritativen Vertreter zu haben. Es ist nicht schwer nachzuweisen, daß er sich auch für die Richtigkeit der historischen Angaben der Bibel auf die unbedingte Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift als des wahrhaften, unfehlbaren Gotteswortes berufen hat.“¹⁷

13 Ebd., S. 232f, Hervorhebungen nach „Sacra Scriptura“.

14 Ebd., S. 233, Hervorhebungen nach „Sacra Scriptura“.

15 Ebd., S. 233f. Hierzu muß angemerkt werden, daß sich Sasses Urteil über die Orthodoxie später deutlich positiver gestaltete (vgl. ebd., S. 131). Kloha bemerkt, daß Sasses kritisches Urteil über die Orthodoxie in „Brief 14“ nur Barths Darstellung der Sache wiedergebe, Sasse selbst habe damals die orthodoxen Dogmatiker aber [noch] nicht gelesen gehabt (vgl. Kloha, in: Essays, S. 349, Fußnote Nr. 31).

16 Mit den „Grenzen des Kanons“ meint Sasse die Diskussion um die Antilegomena, d.h. die neutestamentlichen Schriften, deren Zugehörigkeit zum Kanon in der Alten Kirche zum Teil umstritten war.

17 Brief 16, zit. nach: Sacra Scriptura, S. 314 (Original: Beilage zu „Lutherische Blätter“, S. 17), Hervorhebungen wie dort.

Sasse stößt sich daran, daß Luther offenbar – trotz all seiner textkritischen Beobachtungen – an der absoluten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift festhält, auch in ihren Aussagen zu Natur und Geschichte. Sasse sieht sich nicht in der Lage, ihm darin zu folgen. Er stellt fest, daß diese Auffassung aber die „tiefe, persönliche Überzeugung“ Luthers ist und schließt die Frage an: „Ist er [der Satz von der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift] aber für ihn [Luther] auch ein Glaubenssatz im strengen Sinne, nämlich eine in der Heiligen Schrift ausgesprochene und darum für die Kirche verbindliche Lehre?“¹⁸

Sasse bezweifelt das. Er kommt am Ende des Briefes zu dem Schluß, daß „die Lehre von der absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel als Folge der Inspiration an sich noch gar keine evangelische Lehre ist“, sondern im Zusammenhang mit der Rechtfertigung gesehen werden müsse.¹⁹

2.2. Veränderungen zeichnen sich ab

1953 gibt H. Sasse seinen 29. Brief an lutherische Pastoren heraus. Er enthält einen Aufsatz „Zur Inspirationslehre Augustins“. In ihm läßt sich relativ klar eine Veränderung in Sasses Haltung gegenüber der Irrtumslosigkeit beobachten. Er rückt hier deutlich von seiner negativen Einschätzung Augustins und seiner Schriftlehre ab. In Brief 14 (1950) hatte er Augustin noch einen „gefährlichen Neuplatoniker“ genannt und ihm die Schuld dafür angelastet, daß sich die mittelalterliche Kirche auf ein heidnisch-hellenistisches Inspirationsverständnis festgelegt habe.²⁰

In „Brief 29“ erfolgt eine gewisse Rehabilitierung Augustins. Zwar kritisiert Sasse immer noch Augustins Versuch, die Irrtumslosigkeit der Schrift „beweisen“ zu wollen, und er betont, wie sehr Augustin unter Einfluß der griechischen Philosophie stand, aber er gibt Augustin Recht, wenn dieser Irrtümer in der Schrift bestreitet.²¹ Die Kritik an Augustins apologetischer Absicht, die Irrtumslosigkeit logisch zu beweisen, ist berechtigt.²²

Es fällt aber auf, daß Sasse jetzt einen Zusammenhang zwischen Inspiration und Irrtumslosigkeit einräumt.²³ Anders als noch im 16. Brief stellt er fest, ein „einstimmiger Chor der Väter des Ostens und des Westens“ bezeugt den Glauben der alten Christenheit, daß die Heilige Schrift, „weil sie vom Heiligen Geist inspiriert ist, wahr, und das heißt frei von Irrtümern“ ist.²⁴ Noch drei Jahre zuvor hatte er die Vorstellung von der Irrtumslosigkeit der Schrift für eine Privatmeinung Luthers gehalten.

In Brief 29 zeigt sich Sasse bereit, von Augustin zu lernen: Wenn die menschliche Vernunft in der Schrift Anstöße findet, müsse sie schweigen und

18 Ebd.

19 Ebd., S. 320.

20 *Sacra Scriptura*, S. 215f.

21 Ebd., S. 261.

22 Ebd., S. 255.

23 Ebd., S. 254.

24 Ebd.

darin einen „secretus consilium providentiae Dei“ [einen verborgenen Rat-schluß der Vorsehung Gottes] sehen.²⁵ Deshalb gibt Sasse seinen Lesern folgenden Rat:

„Wir werden ihm [Augustin] darin folgen und das Reden von ‚Irrtümern‘ in der Schrift aufgeben müssen... Denn das, was unserer Vernunft als Irrtum und Widerspruch in der Schrift erscheint, ist es darum noch nicht.“²⁶

Den Hintergrund, auf dem diese Veränderungen zu erklären sind, schildert J. Kloha. Im Jahr 1951 erreichten die Einigungsverhandlungen in Australien ihren ersten Höhepunkt, als die Lehre von der Schrift bearbeitet wurde. Im Zuge dieser Verhandlungen hat sich H. Sasse offenbar noch einmal intensiv mit den Fragen um Inspiration und Irrtumslosigkeit befaßt. Dabei ist er offensichtlich an einigen Punkten zu besseren Einsichten gelangt. In welcher Richtung die Veränderungen zu suchen sind, läßt erstmals der 29. Brief erkennen.

Sasses Erkenntnisse sind in die Australischen Einigungsthesen eingeflossen. Später beruft er sich immer wieder auf die achte Thesenreihe und ihre Aussagen zur Heiligen Schrift²⁷, in der er seine eigene Überzeugung ausgedrückt findet. Dort heißt es zur Irrtumslosigkeit:

„Mit der ganzen wahren Kirche Gottes bekennen wir, daß die Bibel das irrumslose Wort Gottes ist. Diese Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift kann nicht mit menschlichen Augen gesehen werden; sie ist ein Glaubensartikel, Glaube an etwas, was verborgen und nicht offenbar ist. Wir glauben, daß die Schrift das Wort Gottes und darum irrumslos ist... Wir glauben, daß Gott die heiligen Schriftsteller als Kinder ihrer Zeit gebrauchte und daß sie die Eigenart ihrer Persönlichkeiten behielten... Wir verwerfen die Versuche des modernen religiösen Liberalismus, den Menschen zum Richter über Gottes Wort zu machen. Keine der Beschränkungen, die dem menschlichen Geiste auch dann noch eigen sind, wenn er vom Heiligen Geiste inspiriert ist, können die Autorität der Bibel oder die Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes beeinträchtigen, denn die Heilige Schrift ist das Buch der göttlichen Wahrheit...“²⁸

2.3. Die Fußnoten zu Brief 14

Aus Anlaß des 70. Geburtstages von H. Sasse planten die Professoren R. Jungkuntz und H. Kadai vom Concordia Theological Seminary der Missouri-synode in Springfield/Illinois die Herausgabe einer Festschrift zu Ehren von Sasse. Darin sollten verschiedene Aufsätze Sasses in englischer Übersetzung abgedruckt werden, unter anderem der Artikel über die Inspiration der Heiligen Schrift aus dem 14. Brief an lutherische Pastoren. Sasse verweigerte bei diesem

25 Ebd., S. 261. Sasse zitiert damit einen Ausdruck Augustins.

26 Ebd.

27 Kloha/Feuerhahn, aaO., S. 365 (z.B. Brief an Kenneth Miller, 1960).

28 Einigungsthesen angenommen von den Intersynodalen Vereinigungskomitee der Evangelisch Lutherischen Kirche von Australien und der Vereinigten Evangelisch Lutherischen Kirche in Australien, 1965, Thesenreihe VIII. Schrift und Bekenntnis, These 9, Vervielfältigung, S. 20. Abgedruckt auch in: Luth. Rundblick 13 (1965), S. 140–142.

Artikel zunächst die Zustimmung zum Abdruck. Er hielt ihn für überholt. Schließlich ließ er sich dazu bewegen, doch noch zuzustimmen. Er verlangte allerdings, daß gleichzeitig drei längere Anmerkungen mit abgedruckt werden sollten. Da die Festschrift letztlich nicht zustande kam, wurden die „Fußnoten“ damals nicht veröffentlicht. J. Kloha und R. Feuerhahn haben sie 1995 erstmals in ihrem Buch in voller Länge abgedruckt.²⁹ Auch wenn wir nicht allem, was Sasse darin schreibt, uneingeschränkt zustimmen können, drucken wir die deutsche Übersetzung der Fußnoten im Anhang komplett ab, schon allein deshalb, damit sie im deutschen Sprachraum auf diese Weise dokumentiert werden.

In der **1. Fußnote** geht es darum, daß in der neueren Theologie stark zwischen gesprochenem und geschriebenem Wort Gottes unterschieden wird. Sasse weist darauf hin, daß diese Unterscheidung auf den jungen Schleiermacher zurückgeht, der dem lebendigen mündlichen Wort das tote geschriebene Wort gegenüberstellt. Mittelalterliche Theologen und Reformatoren kennen einen solchen Gegensatz noch nicht. Für sie ist entscheidend, daß in beiden Fällen der Heilige Geist redet.

Die **2. Fußnote** ist am umfangreichsten, ein eigener kleiner Artikel. Hier befaßt sich Sasse mit dem Begriff Irrtumslosigkeit. Er weist zunächst noch einmal darauf hin, „daß die Inspiration die gesamte Bibel und all ihre Teile betrifft“. Das hat die rechte Kirche zu allen Zeiten gelehrt. – Man kann den Begriff Irrtumslosigkeit (inerrantia) nicht einfach durch „Wahrhaftigkeit“ der Bibel ersetzen. Die Lehre von der Wahrheit der Schrift benötigt als Gegenstück die Lehre von der Irrtumslosigkeit. Aber man sollte nicht versuchen, das „Sola Scriptura“ (allein die Schrift) durch eine logisch begründete Irrtumslosigkeit abzusichern. Dadurch bringt man das „Sola Fide“ (allein durch den Glauben) und damit das Evangelium in Gefahr. Kein Mensch kommt dadurch zum Glauben, daß er von der Irrtumslosigkeit der Bibel überzeugt wird, sondern indem er Jesus Christus als seinen Heiland erkennt. Die Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit ist ein Glaubensartikel und schon als solcher nicht „beweisbar“. Grundlage ist vielmehr, daß man die Aussagen der Heiligen Schrift über sich selbst ernst nimmt und glaubt.

In diesem Zusammenhang polemisiert Sasse gegen Augustins Begründung der Irrtumslosigkeit und auch gegen die in der Orthodoxie des 16./17. Jahrhunderts entwickelte Form der Inspirationslehre. Nicht alles, was er hier (und auch in Brief 14) über Augustin und die orthodoxen Lehrer sagt, hält einer genauen Prüfung stand. Darauf hat Gottfried Wachler in seiner Kritik an Sasse aufmerksam gemacht und im Einzelnen die Nachweise geführt.³⁰

In der **3. Fußnote** erläutert Sasse seine Bemerkung aus dem 14. Brief, daß die Wahrheit eine Person ist. Er warnt davor, die Tatsache zu mißbrauchen, daß

29 Kloha/Feuerhahn, aaO., S.106–115, vgl. auch S.393.

30 Gottfried Wachler, Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift, Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung zu H. Sasses *Sacra Scriptura*, Uppsala 1984, besonders

sich Jesus selbst die Wahrheit nennt. Dies dürfe nicht gegen die Heilige Schrift ausgespielt werden, indem man behauptet, Gott offenbare sich nur in seinen mächtigen Taten, in der Heilsgeschichte und in der Person Jesu. All diese Offenbarungsformen sind nur durch die schriftgewordenen Worte der Bibel für uns Menschen verständlich. Gott offenbart sich eigentlich – wie Luther sagt – indem er sich verbirgt.

Zusammenfassend können wir festhalten, daß H. Sasse seine anfänglich starke Abneigung gegen die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift in seiner australischen Zeit ein ganzes Stück überwunden hat. Schon der 29. Brief (1953) gibt davon Zeugnis, vor allem aber die Fußnoten zu Brief 14, die seine Aussagen über die Irrtumslosigkeit deutlich modifizieren. Auch wenn man sich weitere Klärungen gewünscht hätte³¹, ist das Vorliegende schon erstaunlich. Auf jeden Fall wird man berücksichtigen müssen, was H. Sasse selbst im Nachwort zu seinem Aufsatzband „In statu confessionis II“ schreibt: „Der kritische Leser sei nur gebeten, stets das Datum der Erstveröffentlichung im Auge zu behalten. Vieles von dem, was vor Jahrzehnten geschrieben worden ist, würde der Verfasser heute anders sagen.“³²

2.4. Ein brisantes Nachspiel in Deutschland

In den 1960-er Jahren gerieten die Einigungsverhandlungen zwischen den lutherischen Freikirchen in Deutschland in eine Krise. Die Geltung der 1948 gemeinsam erarbeiteten Einigungssätze wurde in Frage gestellt. Vor allem ihre Aussagen zur Inspiration und Irrtumslosigkeit stießen innerhalb der Ev.-luth. (altluth.) Kirche auf Kritik.³³

In dieser Situation veröffentlichte OKR Dr. Gerhard Rost 1966 im altlutherischen „Kirchenblatt“ Auszüge aus Sasses 14. Brief zum Thema Inspiration.³⁴ Sasse erfuhr davon durch einen Brief, in dem ihm sein Freund Fr. W. Hopf berichtete, Rost habe mit den Zitaten aus Brief 14 gegenüber der Ev.-Luth. Freikirche „schweres Geschütz“ aufgefahren. Er benutzte diesen frühen Sasse-Artikel, um gegen die absolute Irrtumslosigkeit Stellung zu beziehen.

Sasse beschwerte sich in einem Brief an Rost vom 2. August 1966 darüber, daß er vorher nicht informiert worden sei. Der 14. Brief enthalte Sätze, die er nicht länger verteidigen könne und die er in anderen Veröffentlichungen korri-

Kap. 2: Sasses Begründung einer Lehre von der relativen Irrtumslosigkeit der Schrift (S.72–93). Vgl. auch: Wilhelm Oesch, Luther und die Schrift, in: Luth. Rundblick 12 (1964), S. 58–79 und 13 (1965), S. 2–15.66–73.

31 Zu nennen sind etwa folgende Punkte: die von ihm als Parallele zur Heiligen Schrift betrachtete Zwei-Naturen-Lehre (Gott-menschliche Schrift), seine Verteidigung der Evolutionstheorie, seine Verwendung von Argumenten aus der historisch-kritischen Theologie (Pentateuchkritik), das weitgehende Fehlen von Schriftbegründungen.

32 In statu confessionis, Aufsätze von Hermann Sasse, Bd. 2, Berlin 1976, S. 368.

33 Zum ganzen Vorgang verweisen wir auf: Albrecht Hoffmann, Das Ringen um den Weg der lutherischen Freikirche in Ostdeutschland, Examensarbeit (durchgesehene Fassung), Zwickau Concordia-Verlag 2009, S. 14ff.

34 Kirchenblatt der Ev.-luth. (altluth.) Kirche, 116 (1966), S.131–136.

giert habe.³⁵ In einem Brief an seinen Freund und Schüler Tom Hardt (Stockholm) nannte Sasse Rosts Vorgehen einen „Akt der Piraterie“.³⁶ Im Oktoberheft des „Kirchenblattes“ erschien eine kurze Gegendarstellung von H. Sasse. In einer Vorbemerkung dazu entschuldigte sich Rost für seine Eigenmächtigkeit, betonte aber zugleich, er könne in der Gegendarstellung Sasses keinen Unterschied zu den Aussagen von Brief 14 erkennen.

Sasses kritische Haltung gegenüber seinem 14. Brief war damit auch in Deutschland bekannt. Umso schwerer wiegt, daß dieser Brief 1981 noch einmal unkommentiert abgedruckt worden ist. Fr. W. Hopf übernahm in Zusammenarbeit mit Hans-Siegfried Huß die Aufgabe, nach Sasses Tod (1976), dessen unvollendetes Werk „Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift“ herauszugeben. Es erschien 1981 unter dem Titel „Sacra Scriptura“ im Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen. Das Buch enthält in seinem ersten Teil (S. 9–199) den von Sasse noch abgeschlossenen Teil des Manuskripts zum Thema Offenbarung Gottes. Im 2. Teil (S. 201–351) sind als Ergänzung dazu einzelne Aufsätze aus früheren und späteren Jahren abgedruckt. Unter diesen findet sich auch der 14. Brief an lutherische Pastoren aus dem Jahr 1950. Dies geschieht, obwohl Hopf über die Kontroverse zwischen OKR Rost und Sasse von 1966 informiert gewesen sein muß. Zumindest war bekannt, daß Sasse den Brief so nicht mehr abgedruckt haben wollte. So wurde der Eindruck erweckt, Sasse lehne nach wie vor uneingeschränkt die absolute Irrtumslosigkeit ab, obwohl er sich inzwischen anders geäußert hatte.

Drei Jahre später (1984) gab Gottfried Wachler seine kritische Stellungnahme zu „Sacra Scriptura“ heraus.³⁷ Seine Kritik richtete sich vor allem gegen Sasses 14. Brief. Von einer Zurücknahme dieses Briefes wußte er nichts und konnte er auch nichts wissen, weil er hinter dem „Eisernen Vorhang“ vom Kenntnissstand in Westdeutschland weitgehend abgeschnitten war.³⁸ Seine sachliche Kritik an den Positionen des 14. Briefes ist durchaus zutreffend. Aber er stößt damit teilweise ins Leere, weil er nicht ahnt, daß Sasse manches davon inzwischen zurückgenommen hatte.

Man kann es nur bedauern, daß im Ringen um eine schriftgemäße Lehre von der Inspiration und Irrtumslosigkeit unter den lutherischen Freikirchen mit solchen Mitteln gearbeitet und auch auf diese Weise eine Einigung in der Wahrheit erschwert worden ist.

3. Schluß

H. Sasse ist in der Frage von Inspiration und Irrtumslosigkeit offensichtlich in den späten Jahren „zurückgerudert“. Das belegen die Untersuchungen von

35 Sasse-Brief an Rost 2.8.1966, zit. in: *Kloha/Feuerhahn*, aaO., S. 405.

36 Ebd., Anm. 189.

37 Gottfried Wachler, *Inspiration und Irrtumslosigkeit*, Uppsala 1984.

38 Vgl. Rudolf Keller, *Aspekte aus der Geschichte der Lutheran Church-Missouri Synod*, in: *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 2003, S. 187ff (zu Wachler: S. 204).

J. Kloha und R. Feuerhahn. Sasses Fußnoten zu Brief 14 aus dem Jahr 1967 zeigen das. Trotzdem bleiben noch einige Fragen offen. Wir sind nicht sicher, ob wir überall das Gleiche mit Irrtumslosigkeit meinen wie Sasse. Aber es ist erstaunlich zu beobachten, wie Sasse sich im Laufe seiner gründlichen Untersuchungen immer weiter von der rigorosen Ablehnung der absoluten Irrtumslosigkeit entfernt, die er ursprünglich aus seinem universitären Umfeld mitgebracht hatte.

Michael Müller/Gottfried Herrmann

Anhang:

Hermann Sasses Fußnoten zum 14. Brief an lutherischen Pastoren*

Alle Seitenangaben zu den drei folgenden Fußnoten beziehen sich auf den Abdruck von Brief 14 in „Sacra Scriptura“ (S. 203–244).

Fußnote 1:

(muß eingefügt werden auf S. 212; Zeile 16 hinter dem Wort „docendum“.)

Weder die alte noch die mittelalterliche Kirche noch die Reformatoren wissen um den angeblich essentiellen Unterschied zwischen dem gesprochenen und geschriebenen Wort. „*Qui locutus per prophetas*“ [der durch die Propheten geredet hat] heißt nicht nur, daß der Heilige Geist einst in vergangener Zeit gesprochen hat. Er spricht heute durch die prophetischen Bücher (siehe „*secundum Scripturam*“ [nach der Schrift] im selben Bekenntnis, vgl. 1Kor 15,3f). Die mittelalterlichen Theologen beschäftigen sich mit der Inspiration unter dem Thema „Über die Prophetie“ als eines der *gratiae gratis datae* [einer geschenkten Gnadengabe].³⁹ Die Unterscheidung zwischen dem lebendigen mündlichen Wort und dem „toten“ geschriebenen Wort geht auf den jungen Schleiermacher zurück. Für ihn ist jede heilige Schrift „ein Mausoleum der Religion“, ein Beweis dafür, daß es in der Vergangenheit eine lebendige Erfahrung gegeben hat. Diese Unterscheidung hallt in der modernen protestantischen Theologie nach, die sie in 2Kor 3,6 gefunden zu haben glaubt. Aber das Wort vom „Buchstaben, der tötet“ bezieht sich auf das Gesetz, nicht auf das geschriebene Wort an solches.

* (Englisches Original siehe: Kloha/Feuerhahn, aaO., S. 106–115; Übersetzung: Michael Müller)

39 Eine Fußnote bei Kloha/Feuerhahn verweist auf eine Stelle bei Thomas von Aquin: *Summa Theologicae* 2a 2ae 171–1.

Fußnote 2:

(muß eingefügt werden auf S. 233, Zeile 7 hinter dem Wort „... Gebiet des äusseren Weltbildes fallen“.)

Das Problem der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift wurde im 19. Jahrhundert dringend. Dies geschah durch den Zusammenprall von dem, was als biblische Lehre der Schöpfung verstanden wurde und der Sichtweise der modernen Wissenschaft. Dieser Zusammenprall entwickelte sich zu einer großen Krise der Christenheit. Letztendlich bedrohte die Anwendung der modernen historischen Wissenschaft auf die biblischen Schriften den Glauben daran, daß „die Bibel wahr ist“. Die Blütezeit der Apologeten war gekommen. Die einzige Kirche, die das Problem als eine Kirche aufnahm, war Rom. Das erste vatikanische Konzil hatte die Inspiration der Schrift definiert (Denzinger § 3006). Um das Problem der modernen Wissenschaft anzusprechen, versuchte John Henry Newman – der zu dieser Zeit ein angesehener Kardinal war – das Problem dadurch zu lösen, indem er annahm, daß die Inspiration der Schrift sich nicht auf bestimmte „obiter dicta“ [nebenbei Gesagtes] bezog. Damit meinte er nebensächliche Bemerkungen, die für Fragen des „Glaubens und der Moral“ nicht wichtig waren („On the inspiration of scripture“, *The Nineteenth Century*, 1884, S.185–99). Leo XIII. wies diesen Versuch in „*Providentissimus Deus*“ (1893) zurück (Denzinger § 3280–94). Die Enzyklika „Über den Umgang mit der Heiligen Schrift“ enthält viel Falsches, aber die Entscheidung, daß die Inspiration die gesamte Bibel und all ihre Teile betrifft, war richtig und stimmte mit dem überein, was alle Kirchen über Jahrhunderte lehrten.

Aber wie ist dann die Irrtumslosigkeit der Schrift zu verstehen, die immer für einen Zusatz der Inspiration gehalten wurde? Es wurde vorgeschlagen, diesen Begriff zu vernachlässigen oder ihn ganz fallen zu lassen und ihn durch eine positive Lehre der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit der Schrift zu ersetzen (siehe den Versuch des katholischen Theologen Oswald Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg 1964). A. C. Piepkorn verteidigt in einem ansprechenden und – was die historischen Beobachtungen angeht – sehr ansprechenden Artikel „Was heißt Irrtumslosigkeit?“ (*Concordia Theological Monthly* 36 [1965], S. 577–93) die Lehre als eine „Schutzlehre“ (S. 593, wenn auch nicht von ganzem Herzen. Er meint, „daß das Wort ‚Irrtumslosigkeit‘ metaphorisch über die Heilige Schrift ausgesagt wird, um sie als ‚nicht von der Wahrheit weichend‘ zu beschreiben“ S. 580). Dieses Verständnis beruht auf der Annahme, daß „Irrtumslosigkeit“ [lat. *inerrantia*] „aus einer nicht existierenden lateinischen Vokabel geformt wurde, aufgrund von Analogien zu anderen Kombinationen; wobei ‚in‘ hier ‚nicht‘ bedeutet und ‚*errantia*‘ hier ‚von etwas abweichen‘ bedeutet“ (S. 580). Das scheint nicht haltbar zu sein. Erstens ist ein lateinisches Wort, welches im 19. Jahrhundert in der lebendigen Sprache der römischen Kirche entstanden ist, eine völlig legitime Vokabel, genau wie die Wörter, die im Mittelalter entstanden sind, oder die vielen neuen Wörter, die sich in den „Ac-

ta Apostolica Sedis“ [Akten des apostolischen Stuhles, Rom] finden, oder die neuen Wörter im modernen Englisch, Deutsch oder Hebräisch. Es gibt kein „ursprüngliches“ Latein mit einem feststehenden Vokabular. Wir sollten daran denken, daß Latein – zusammen mit Griechisch und Hebräisch – die grundsätzliche theologische Sprache der gesamten Westkirche ist, und damit der lutherischen Kirche. Eine Sprache ist nicht nur ein Mittel der Kommunikation, sondern auch des Denkens. Wir alle denken, was das theologische Denken angeht, in Begriffen der Sprache Augustins und der Bekenntnisschriften der Reformation. „Inerrantia“ kann nicht von den Stellen her verstanden werden, wo „inerrans“ im alten Latein für die Übersetzung eines griechischen astronomischen Begriffs vorkommt, der einen Fixstern im Unterschied zu einem Planet bezeichnet, einem „irrenden Stern“. Das nächstverwandte Wort im alten Latein ist „errantia“, was „Zustand des Irrs“ oder einfach „Fehler“ bedeutet (siehe „*Thesaurus Linguae Latinae*“, wo neben nichttheologischen Stellen Irenaeus zitiert wird – oder vielmehr der Übersetzer von „*Adversus haereses*“ III, 25 6 [ANF 1, 460] – der eine bestimmte Lehre der Gnosis mit „ex errantis corruptelam“ [durch Irrtümer verdorben] bezeichnet). So ist „inerrantia“ (Irrtumslosigkeit) ein völlig legitimer Begriff des modernen kirchlichen und theologischen Lateins, um in einem Wort zu sagen, was in älteren Texten mit „Freiheit von Fehlern“ (carere errore) oder „ohne Fehler“ (sine error) ausgedrückt wurde.

Daß die Bibel als Gottes Wort frei von Fehlern ist, ist für die lutherische Kirche die notwendige negative Form der Aussage, daß sie wahr ist: „Gott lügt nicht, ich und mein Nächster und Summa alle Menschen mögen feilen [fehlen] und trügen [trügen], aber Gottes Wort kann nicht feilen.“ („*Verbum Dei non potest errare nec fallere*“; Luther, Großer Katechismus IV,57 [BSLK 702f]. Das ist hier über die Zusage in der Taufe gesagt, aber die Regel betrifft jede Form von Gottes Wort, also auch die Bibel.) Weil das so ist, „legen wir Gottes Wort als die ewige Wahrheit zum Grund“ (Latein: *Verbum Dei tanquam immotam veritatem pro fundamento ponimus*). Dieser Grundsatz ist in „*De compendiarum... regula atque norma*“ [= Vorrede zur Konkordienformel] festgehalten, Solida Decl. I,13 [BSLK 838f].

Die Lehre von der Wahrheit der Bibel kann und muß daher auch in der negativen Form ausgedrückt werden, wie es die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift tut. Dies ist heute umso mehr nötig, weil Versuche gemacht werden, das Konzept der Wahrheit der Bibel umzudeuten. Wir stimmen mit ganzem Herzen der Verwerfung eines falschen Intellektualismus zu. Durch diesen schlich sich während der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts die aristotelische und sogar thomistische Philosophie in die lutherische Kirche hinein und hat damit das lutherische Verständnis der Bibel verfälscht. Wahrheit ist nicht „adaequation intellectus et rei“ [Übereinstimmung in Verständnis und Sache], wie die Definition des arabischen Aristotelesschüler (Avicenna, + 1037) lautet, welche durch die christliche Scholastik übernommen wurde. Das ist zu-

mindest nicht das, was die Bibel unter Wahrheit versteht. Aber die Versuche, das biblische Konzept von Wahrheit – die völlige Treue Gottes – zu verstehen, darf nicht zu dem falschen Schluß führen, daß die Bibel kein Interesse an der Glaubwürdigkeit der heiligen Geschichte hat, die sie erzählt. Wenn die Bünde mit Abraham und mit Israel am Berg Sinai Legenden waren, dann ist die Treue Gottes auch Legende. Wenn Christus nicht auferstanden wäre, wenn das Oster-evangelium Legenden oder Mythen wären, dann wären die Apostel falsche Zeugen und Lügner, wie Paulus ausführt. Weder eine biblische Theologie noch alle Versuche der modernen Existenzialphilosophen „Wahrheit als Begegnung“ zu verstehen, können die Tatsache aufheben, daß das biblische Konzept der Wahrheit den Gedanken enthält, daß bestimmte Ereignisse „in Wahrheit“ geschehen sind und daß die Bibel sich nicht irrt, wenn sie uns diese berichtet.

Die Betonung der „Irrtumslosigkeit“ der Schrift ist für die lutherische Kirche wichtiger als für Rom, weil wir kein [anderes] „*fundamen*“ [Fundament] haben, auf welches wir unsere Lehre gründen, als die Schrift allein. Das *Sola Scriptura* [allein die Schrift] wird wieder zu einem der großen Gegenstände jeder christlichen Theologie werden, nachdem das zweite vatikanische Konzil die Verwerfung der Fundamentallehre der Reformation wiederholt hat. Die „Konstitution über die göttliche Offenbarung“ („*Dei Verbum*“ vom 18. November 1965 [Neuner/Roos⁴⁰, § 145–149]) versucht Schrift und Tradition so eng wie möglich aneinander zu binden. Aber die Versuche der modernen katholischen Theologie, die Schrift als die wahre Quelle der Offenbarung zu verstehen und die Tradition als die Interpretation der Schrift – wenigstens *de facto* – sind zurückgewiesen worden.

Es gibt wenigstens einen Inhalt der göttlichen Offenbarung, der nicht aus der Schrift bekannt ist, sondern von der Tradition, das ist der Inhalt des biblischen Kanons. Es wird ausdrücklich gesagt, daß die Kirche durch die Schrift nicht die Gewißheit betreffs aller Inhalte der Offenbarung erhält (*non per so-lam Sacram Scripturam* [Neuner/Roos, § 148]).

Das lutherische – und damit das alte reformatorische – Prinzip des *Sola Scriptura* darf nicht mit der Lehre des 6. Anglikanischen Artikels gleichgesetzt werden: „Die Heilige Schrift enthält alle Dinge, die zum Heil nötig sind: Was nun nicht darin gelesen werden kann, noch dadurch erhalten werden kann, darf nicht vorgeschrieben werden oder als nötig zum Heil aufgefaßt werden.“⁴¹

Dieser Artikel hat es für viele Anglikaner möglich gemacht, die Tradition der Kirche zu erhalten oder wiederzubeleben. Jeder anglikanische Laie oder Priester kann Lehren wie die unbefleckte Empfängnis oder die leibliche Aufnahme Marias glauben und lehren, oder Marien- und Heiligenkult praktizieren, vorausgesetzt, daß er klarmacht, daß dies Ausdruck von persönlicher Frömmigkeit und frommer Meinungen ist, welche von keinem Christen verlangt werden können und auch nicht zum Heil notwendig sind. Das ist nicht das So-

40 Neuner/Roos, *Der Glaube der Kirche*, 10. Aufl., Leipzig 1982.

41 Vgl. J. H. Leith, (Hg.), *Creeds of the churches*, Richmond 1973, S. 267.

la Scriptura der Reformation. Für die lutherische Kirche ist die Heilige Schrift die einzige Quelle der Lehre, nicht nur für das formulierte Dogma der Kirche, sondern auch für den Glauben des Einzelnen und die Lehre des einzelnen Pastors und Lehrers der Kirche. „Es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel“ (*Luther*, Schmalkaldische Artikel II,2,15 [BSLK 421]). Die Tradition der Kirche ist außer Acht zu lassen. Es kann fromme Meinungen geben, z.B. betreffs des *semper virgo*⁴², was aber von unterschiedlichen Schriftauslegungen abhängt. Wenn aber eine persönliche Meinung oder eine theologische Hypothese der Schrift widerspricht, kann sie nicht stehen bleiben und kein Christ darf daran festhalten oder sie verteidigen. Das ist der Fall bei den Mariendogmen der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme in den Himmel, um die Mariologie als besonderes Beispiel zu nehmen. Diese Artikel haben keinen Grund in der Schrift. Sie widersprechen dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*⁴³. Sie schreiben Maria etwas zu, was nur dem Sohn allein zusteht. Sie führen unvermeidbar, wie das Beispiel der Anglikanischen Kirche zeigt, nicht zu einer neuen Liebe und Respekt für die Mutter Gottes, wie wir sie aus der Bibel kennen, sondern zu einem neuen Marienkult, und somit zurück hinter die Reformation in ein neues Papsttum, wo die angebliche Unfehlbarkeit der Kirche oder ihres Lehramtes die Irrtumslosigkeit der Schrift ersetzt. All das ist die unvermeidbare Konsequenz von einem falschen Verständnis des *Sola Scriptura*. Mit dem richtig verstandenen *Sola Scriptura* steht und fällt das *Sola Fide* [allein durch den Glauben], steht und fällt das Evangelium.

Wenn wir Lutheraner auch jeden Grund haben, die Lehre der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zu erhalten und zu verteidigen, haben wir auf der anderen Seite keinen Grund die Lehre in der Form zu erhalten, wie wir sie bei den orthodoxen Vätern finden, und wie sich die Lehre in allen Kirchen der Christenheit am Ende des 16. Jahrhunderts und im 17. Jahrhundert entwickelt hat. Wir haben gezeigt, daß diese Lehre der Inspiration und Irrtumslosigkeit nichts anderes ist, als eine Theorie, die sich in der alten Kirche entwickelt hat. Ihre letzte Form bekam sie mit Augustin, Hieronymus und Gregor dem Großen. Aufgrund der Autorität dieser drei großen Kirchenväter und Doktoren der Kirche wurde sie im Mittelalter akzeptiert und in allen Kirchen des 16. und 17. Jahrhunderts als erwiesen angenommen. Kirchenhistoriker kennen kein größeres Beispiel der kirchlichen Tradition, als die Vorliebe, mit der die katholischen und lutherischen, reformierten und anglikanischen Kirchen, die englisch-amerikanischen Sekten aller Zeitalter bis jetzt an der Theorie hingen, welche schon zur Zeit der Reformation unhaltbar geworden war. Die Tradition wurde genutzt, um die Autorität der Schrift aufrechtzuerhalten, um das *Sola Scriptura* zu

42 *Semper virgo* = ewige Jungfrauschaft Marias (d.h. daß die Geburt auf übernatürliche Weise vonstatten gegangen sein soll und Maria außer Jesus keine weiteren Kinder bekommen haben soll).

43 Der Artikel mit dem die Kirche steht und fällt, d.h. die Rechtfertigung durch Christus.

rechtfertigen; eine Tragödie, von der sich die Kirchen der Reformation nie erholt haben. Die Größe der Tragödie wird klar, wenn man bedenkt, daß die Theorie, auf die diese Lehre gegründet war, die heidnische Theorie des göttlichen Buches war. Das wird besonders deutlich an der Tatsache, daß Augustin heidnische sybillinische Bücher neben den Propheten als gleich inspiriert ansah, weil sie der Theorie entsprachen. Er ist der Vater des mittelalterlichen „*teste David cum Sibylla*“ [bezeugt durch David mit Sibylla]. Es kann keine Widersprüche in der Bibel geben. Warum nicht? Weil der Gott des griechischen Heidentums sich nicht widersprechen kann. Aber der Gott der Bibel tut es, soweit wir das einschätzen können. Gottes Zorn und seine Liebe, sein Wille, alle Menschen zu retten und die Tatsache, daß er zuläßt – ja sogar veranlaßt, daß Menschen verloren gehen. Wer will das miteinander vereinbaren? In gleicher Weise enthält Gottes Wort für uns Menschen scheinbar unvermeidbare Widersprüche. Es kann keine Fehler in der Bibel geben, keinen Irrtum. Aber es war nicht nur Erasmus und die ihm folgenden Sozinianer, die kleine Fehler und „Irrtümer“ fanden, wie sie auch von Origenes und einigen Vätern gefunden wurden, z.B. das Zitat von Sacharja, das in Mt 27,9 Jeremia zugeschrieben wird. Augustin hat das gesehen. Seine Erklärung war: Matthäus hat diesen Irrtum sicherlich bemerkt, als er durchlas, was er geschrieben hatte. Aber er dachte wahrscheinlich: Das hat der Heilige Geist mir vorgegeben. Er muß seine Gründe gehabt haben. Er wollte wahrscheinlich zeigen, daß es keine Rolle spielt, welcher Prophet dies oder jenes Wort geschrieben hat, weil es derselbe Geist ist, der durch alle Propheten spricht. Luther hat diesen „*levis error*“ [leichten Irrtum] gefunden und war mit der Erklärung Augustins zufrieden. An anderer Stelle findet Luther einen offenbaren Irrtum. Es ist der berühmte Unterschied zwischen der Geschichte der Patriarchen, wie sie von Stephanus in Apg 7 erzählt wird, und den betreffenden Stellen des Alten Testaments (Anhang zum „Chronikon“ [Luthers Zeittafel, WA 53,177f lat., Walch² 14,718]. Er konnte den Unterschied nicht erklären, weil ihm das Problem der verschiedenen Lesarten der alttestamentlichen Geschichte in der hebräischen Bibel und dem griechischen Alten Testament noch nicht bekannt war. Das Problem hängt mit dem merkwürdigen Phänomen zusammen, welches charakteristisch für die Bibel ist, daß alle wichtigen Ereignisse, sogar die gesamte Geschichte Israels im Alten Testament, zweimal oder sogar dreimal erzählt werden (synoptische⁴⁴ Evangelien, Bekehrung des Paulus) oder im Fall des Leidens und der Auferstehung Christi sogar viermal, und immer mit Variationen. Dies gehört offensichtlich zum Wesen der Bibel. Es sollte erwähnt werden, daß für die Väter der Ostkirche und auch jetzt noch für die Ostkirchen die Septuaginta die Bibel war und ist. Mit anderen Worten: Wir müssen die Bibel so nehmen, wie sie ist, wie sie sich selber darstellt, und nicht wie wir sie nach unseren Vorstellungen eines göttlichen Buches gerne haben würden.

44 Synoptiker = die ersten drei Evangelien (Mt, Mk, Lk), weil man sie wegen ihres ähnlichen Aufbaus „zusammenschauen“ (parallel betrachten) kann.

Was kann dann unter diesen Umständen unser Glaube an die „Irrtumslosigkeit“ der Heiligen Schrift bedeuten? Er bedeutet nicht, daß wir glauben, daß sie frei ist von den Unvollkommenheiten und Beschränkungen wahrhaft menschlicher Schriften. Genau wie die biblischen Handschriften das Schicksal von anderen menschlichen Manuskripten teilten, so war die Niederschrift der biblischen Bücher meist ein ähnlicher Prozeß wie der der Herstellung anderer Bücher, wie es die Briefe des Paulus und der Prolog des Lukasevangeliums zeigen. Die biblischen Historiker schrieben Geschichte mit den gleichen technischen Mitteln wie andere Historiker ihrer Zeit. Sie waren weder allwissend, noch mit übermenschlichen Gaben der Geschichtsschreibung ausgestattet. Sie hatten aus ihren Quellen auszuwählen, ihr kritisches Urteil zu benutzen und so gut wie sie konnten zu schreiben, unterstützt vom Heiligen Geist, wie wir glauben. Aber solche Unterstützung, die ihnen bei ihrer Arbeit half und sie davor bewahrte, unwahre Aussagen zu treffen, ist noch nicht die Inspiration an sich, sondern begleitet sie nur. Die Inspiration ist die Tätigkeit von Gott dem Heiligen Geist, der die menschlichen Worte der Autoren zu seinen eigenen macht,⁴⁵ so daß sie nun Gottes eigenes Wort sind und als solches die ewige Wahrheit der göttlichen Offenbarung, das irrtumslose Wort dessen, der weder irren, noch täuschen kann. Als Paulus seinen ersten Brief an die Korinther schrieb, um ein Beispiel aus der frühesten christlichen Literatur zu nehmen, schrieb er als ein Apostel an eine seiner Gemeinden, hochgradig bewegt von der Sorge wegen der Schwachheit seiner Gemeinde in ihrem Glauben und Leben. Es war ein Brief voller pastoraler Liebe und Weisheit, voll von tiefen theologischen Einsichten. Er war ihm ganz sicher nicht bewußt, daß das, was er schrieb, nicht nur sein Wort war, sondern das Wort eines Apostels Jesu Christi, ja zugleich Gottes Wort. Es gab Kleinigkeiten, an denen seine menschlichen Schwachheiten offenbar werden. Zum Beispiel, als er über die Taufen spricht, die er in Korinth vollzogen hat, aber sich nicht an die Namen erinnern kann, und daß er sich korrigieren muß (1Kor 1,14ff). Aber in Bezug auf die großartigen historischen Aussagen über das Abendmahl (11,23ff), über den Tod, Begräbnis und Auferstehung Christi und den ersten Erscheinungen des auferstandenen Herrn (15,1–9), ist er sich nicht nur der historischen Tatsachen sicher, sondern er bekräftigt sie, indem er auf die Quellen seines Wissens verweist. Diese Aussagen werden bis zum Ende der Welt in allen Kirchen als das irrtumslose Wort Gottes gelesen werden. Die Worte dieses Briefes werden auswendig gelernt, in unzählbaren Sprachen übersetzt und in Liturgie und Predigt gelesen und verkündigt werden. Sie sind mit einer unerschöpflichen Kraft gefüllt, Menschen zu Christus zu rufen, menschliche Leben zu verändern, die Kirche zu bauen, die Sterbenden zu trösten und Menschen über Tod und Hölle triumphieren zu lassen (1Kor 15,15ff). Als die Worte dieses Briefes „im Geist“ gesprochen wurden, als Paulus sie [seinem Sekretär, vgl. Röm 16,22] diktierte, war ihm nicht bewußt, was

45 Die Heilige Schrift spricht präziser, wenn sie sagt, daß den Schreibern die Worte vom Heiligen Geist eingegeben worden sind (2Tim 3,16, 1Kor 2,13).

sie in der Zukunft bedeuten würden. Daher ist dieser Brief für immer mit dem Heiligen Geist gefüllt. Das ist es, was wir Inspiration der Heiligen Schrift nennen. Das menschliche Wort des Apostels ist Gottes lebendiges und kräftiges Wort geworden, voll von Gnade und Wahrheit, frei von der Un-Wahrheit und vom Irrtum dieser Welt.

Wir lassen es bei diesem Beispiel. Wenn Inspiration und Irrtumslosigkeit so verstanden werden müssen, wird klar, daß sie immer Objekt des Glaubens und nicht der Anschauung sein können. Wir können niemanden durch Argumente dazu bringen, einen Brief von Paulus oder irgendein Buch der Bibel als inspiriert zu akzeptieren, als Gottes inspiriertes Wort. Ich kann die Leute nicht davon abhalten, die klaren Aussagen über das Abendmahl als irrigen Mythos zurückzuweisen. Als Glaubensartikel ist die Inspiration der Schrift, um Luthers Begriff zu gebrauchen, „verborgen“. Auf Grund von Hebr 11,1 – was für Luther immer eine klassische Beschreibung des Glaubens war – sagt der Reformator: „Glaube hat es mit Dingen zu tun, die man nicht sieht. Damit also der Glaube statthabe, ist es nötig, daß alles, was geglaubt wird, verborgen sei“ (Fides est rerum apparentium. Ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia quae creduntur, absconditur; in: *De servo arbitrio*, 1525, WA 18,633⁴⁶). Die Inspiration der Schrift kann nur als ein Artikel des Glaubens im strengsten Sinne verstanden werden.

Das wird klar, wenn wir das innerste Wesen der Inspiration als Werk des Heiligen Geistes bedenken. Bei der Diskussion der Probleme der Inspiration vermißt man eine nähere Betrachtung der Stellen im Johannesevangelium über den Parakleten [Tröster, Joh 14,15ff]. Hier schreibt Jesus dem „anderen Parakleten“ die große Aufgabe zu, von ihm zu zeugen. Wenn das Zeugnis von Christus die wichtigste Aufgabe des Heiligen Geistes ist, dann wird klar, warum die Inspiration der Schrift für Luther immer mit dem eigentlichen Inhalt der Schrift zusammenhängt, nämlich mit Christus selber. Wenn alle Schrift theopneustos ist [von Gott eingegeben, 2Tim 3,16], durch Inspiration des Heiligen Geistes gegeben, dann ist es wahr, was Luther über die gesamte Schrift sagt: „Univerſa Scriptura de Christo solo est“⁴⁷ [die ganze Schrift handelt von Christus]. Christus, der Sünderheiland, ist in der gesamten Schrift bezeugt. „Von diesem bezeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen“ (Petrus in Cäsarea, Apg 10,43).

Fußnote 3:

(muß eingefügt werden auf S. 244, 2. Absatz, Zeile 1 hinter dem Satz: „Die Wahrheit ist eine Person.“)

Es ist notwendig geworden, vor dem modernen Mißverständnis und dem Mißbrauch der Tatsache zu warnen, daß Jesus sich selbst „die Wahrheit“ nennt

46 Sasse zitiert das Latein nach WA. Die deutsche Übersetzung stammt aus: Walch² 18,1715.

47 Leider fehlt hier bei Sasse (und Kloha) die Quellenangabe zum Zitat.

(vgl. Eph 4,21; Offb 3,14). Der protestantische Modernismus, unter welcher Flagge er auch segelt, verwirft den Gedanken, daß die Bibel das Wort Gottes **ist**. Er findet Gottes Wort besonders entweder in den „mächtigen Taten Gottes“, in der Heilsgeschichte oder in der Person des historischen Jesus. In diesen Ereignissen und in dieser Person offenbare sich Gott, während das geschriebene Wort der Bibel ein mehr oder weniger unerläßlicher „Bericht“ dieser Offenbarung ist. In einigen modernen Unionsdokumenten finden wir die Annahme, daß nur die Person Christi tatsächlich „Wort Gottes“ genannt werden dürfe.

Aber sind die mächtigen Taten Gottes, ist die Person des historischen Jesus (des Christus des NT abzüglich seiner göttlichen Natur, wie die „historische Wissenschaft“ der Entmythologisierung⁴⁸ ihn beschreibt) die „Selbstoffenbarung Gottes“? Es würde sich lohnen, einmal nachzuforschen, was das NT (und nicht nur Kittels Wörterbuch, was – wie wir Mitarbeiter wissen – weder inspiriert noch irrtumslos ist) über Offenbarung lehrt. Wo lehrt die Bibel eine „Selbstoffenbarung“ Gottes, außer in den Fällen der „Theophanie“. 1Tim 3,16 kann nicht herangezogen werden, weil bessere Handschriften „hos“ und nicht „theos“ lesen.

Wenn wir Theologen von Gottes Offenbarung reden, sollten wir immer daran denken, daß Luther richtig gesehen hat, daß Gott sich „offenbart“, indem er sich verbirgt. Menschliche Augen konnten beim Auszug „die mächtigen Taten Gottes“ nicht sehen, es sei denn, es wurde dem Menschen durchs Wort offenbart. Und selbst dieses konnten sie zurückweisen. Für die große Mehrheit der Menschen, die das unvorstellbare Privileg hatten, Jesus hier auf Erden zu sehen, war er keine Offenbarung Gottes. Er war es nur für die, welchen der Heilige Geist Glauben geschenkt hatte. „Das Wort ward Fleisch, und **wir** sahen seine Herrlichkeit“, wir – d.h. die wenigen Auserwählten. Seine Wunder waren unter keinen Umständen Offenbarungen Gottes für die, die sie erlebten. Sie hatten verschiedene Erklärungen. Für die Menschen, die seinen Tod am Kreuz miterlebten, war er höchstens – wie er es [heute] auch für die meisten nominalen Glieder unserer protestantischen Kirchen ist – eine menschliche Tragödie, eine Manifestation der Macht der Liebe und vielleicht einer mehr-als-menschlichen-Liebe. Der auferstandene Herr erschien nur einigen auserwählten Personen, nicht der Welt. Daß das Grab leer war, wurde von den Zeitgenossen nicht verneint – diese Verneinung ist das Privileg der modernen „Theologie“ – aber sie hatten ihre Erklärung: Der Leib wurde laut der Juden entfernt durch den Gärtner (vgl. Joh 20,15). Diese Tradition existierte noch im Mittelalter. Nur für diejenigen, die heute der prophetischen und apostolischen Botschaft der Bibel glauben, ist Jesus, was das Neue Testament über ihn sagt: Der ewige Sohn, das ewige Wort, und nicht nur ein Mittel der Kommunikation Gottes zu den Menschen. Nur der Gott-Mensch konnte sein großes **Ich bin** sagen: Ich bin die Wahrheit.

48 Eine Anspielung auf R. Bultmanns „Entmythologisierung des Neuen Testaments“.

Von Büchern

Martin Nicol, Weg im Geheimnis. Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst, Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Auflage, Göttingen 2010, ISBN 978-3-525-60221-8, 336 S., 29,90 €.

Das Buch von Dr. theol. Martin Nicol, Professor für Praktische Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg, will „neues Staunen wecken über den evangelischen Gottesdienst der Tradition“ (5), den er als „Pilgerweg“ sieht (9), der Schmerzen und Freude bereite. Nicol, aus der „lutherischen Liturgietradition“ (15) kommend und sich zur Leuenberger Konkordie von 1973 bekennend, denkt an einen evangelischen Gottesdienst, den es so gibt – oder auch nicht – nicht primär an die Lutherische Messe. Er plädiert für einen Gottesdienst nach dem „Evangelischen Gottesdienstbuch“ der VELKD von 1999, auch wenn er dem teilweise kritisch gegenüber steht, besonders wegen seines „Theologieverzichts“. Die EVANGELISCH-LUTHERISCHE KIRCHENAGENDE der SELK (Herder, 1997), kommt jedoch nicht einmal im Literaturverzeichnis in den Blick. Doch die reformierte Liturgietradition ist eingeschlossen, die römisch-katholische marginal. Mit Spannung kann erwartet werden, wie dies alles bewältigt werden kann.

In zwölf Kapiteln setzt der Verfasser an „potentiellen Schmerzgrenzen“ (17) mit seinem Plädoyers an:

- Weg im Geheimnis* Für ein theologisches Leitbild
- Symbol und Ritual* Für eine Liturgie mit eigener Sprache
- Von der Predigt zum Wort* Für einen evangelischen Gottesdienst
- Wort und Sakrament* Für eine eucharistische Liturgie
- Präsenz und Bedeutung* Für eine zweite Kultfähigkeit
- Kultbuch Bibel* Für eine Ritualität des Wortes
- Musica sacra* Für einen kunstvollen Gottesdienst
- Sakralität und Profanität* Für einen Gottesdienst in der Welt
- Wie im Himmel so auf Erden* Für eine Heilung der Welt
- Herzenswunsch und Sonntagspflicht* Für eine Spiritualität der Nahung
- Priester, Prediger, Pastor legens* Für eine geistige Existenz des Personals
- Tageszeiten und Kirchenjahr* Für eine liturgische Zeit-Kunst

Jedes Kapitel ist wiederum unterteilt in Beobachtungen, Meinungen und Skizzen, deren letztere sich jeweils mit sieben Themen zur Liturgie, zum Gottesdienst beschäftigen. Die „Beobachtungen“ sind weithin angesiedelt im landeskirchlichen Bereich, noch nicht immer für uns als bekenntnisgebundene lutherische Kirche relevant, aber doch eben schon manchmal, oder wir sind schon auf dem Wege dahin, weil wir ja offensichtlich fast alles, wenn auch zeitversetzt, nachmachen müssen. Die „Meinungen“ geben positiv wie negativ ein interessantes und weites Spektrum wieder von dem, was da Theologen, Philosophen, Literaten, Komponisten, Politiker u.A. für Kommentare oder auch

Glossen von sich gegeben haben. In den zusammen 84 „*Skizzen*“, die zusammen etwa 230 Seiten ausmachen, liegen dann die Schwerpunkte dieses Buches.

Bei einer so strukturierten Konzeption, bei der Wiederholungen unvermeidbar sind, es nicht auf die Reihenfolge der Kapitel ankommt und so auch selektiv gelesen werden kann – übrigens Frucht eines Seminars im Wintersemester 2007/2008 –, werden nicht Details der Liturgie systematisch ausgeführt (15). Doch hilft hier das *Sachregister* (333–336) das Gewünschte zu finden. Aber vergeblich suche ich hier zum Beispiel Konsekration, Elevation, Epiklese und anderes, was wesentlich mit zum Gottesdienst gehört. Auffällig gibt sich auch das *Personenregister* (329–331), das sich auch im *Literaturverzeichnis* (321–328) widerspiegelt. Die Bandbreite der Zitate umfaßt Theologen aus allen Konfessionen, Philosophen, Literaten, Komponisten, Päpste und Politiker usw. aus Kirche und Welt.

Die ersten sechs Kapitel seines Buches (S. 9–161) befassen sich alle mit dem **Wort** in seinen verschiedenen Bezügen zum und im Gottesdienst, mit dem Wort des lebendigen Gottes, mit dem fleischgewordenen Worte Gottes, mit den Wörtern der „Pfarrerinnen und Pfarrer“ und der „Liturginnen und Liturgen“, mit den biblischen Lesungen und mit dem Verhältnis von Wort und Sakrament und damit von Wortgottesdienst und Sakramentsgottesdienst. Man kann da Sätze lesen wie z.B.: „Allein schon zeitlich wurde das Abendmahl ins Abseits gepredigt“ (67); oder: „Die reformierte Position war eindeutig die modernere und hat sich als Grundmuster in der Wahrnehmung von Gotteswirklichkeit in der Liturgie durchgesetzt“ (129); oder: „Heute kann niemand mehr den protestantischen Predigtgottesdienst als Regelgottesdienst historisch rechtfertigen... Die Normalgestalt der wöchentlichen Versammlung war die Herrenmahlsfeier“ (96f). Am Schluß des 6. Kapitels gibt Nicol als Zusammenfassung bisheriger Kritik und seiner Vorschläge eine Aufstellung des Wortgottesdienstes mit einer „prinzipiellen Anschlußfähigkeit“ „für die Feier der Eucharistie“ (158).

Vom 7. Kapitel an nimmt Nicol einzelne Sachbereiche der Liturgik ins Visier, zunächst die *musica sacra* (163–187): „Die hohe Professionalität evangelischer Kirchenmusik ist erfreulich; sie trägt aber auch dazu bei, daß der Kult zum Konzert und die Mitwirkung zum Auftritt gerät“ (163). Einzelne Sachbereiche und Bezüge der Musik im Gottesdienst werden behandelt.

Im nächsten Kapitel geht es um die Sakralität des Gottesdienstes im Gegenüber zur Profanität des Alltags (189–214). Nicol fragt: „Dürfen wir die Unterscheidung von Sakralität und Profanität wirklich... einfach aufgeben“ (196)? Liturgie befände sich zwischen der Weltzeit und Gotteszeit und damit sei eine dazu passende angemessene Sprache zu gebrauchen. Liturgie lebe im Wechselspiel aus Sequenzen in traditioneller und zeitgenössischer Sprache, eine Spannung von Vertrautheit und Fremdheit. Das gelte auch für die Predigt.

Weiter geht es im Plädoyer für eine Heiligung der Welt, um Heilige Orte, um sakrale oder nur private Räume, um Mehrzweckräume, anders: um die „Sinnenhaftigkeit der Liturgie“ (230), um eine Theologie der Liturgie, um die

Stellung des Altars und die des Liturgen am Altar und endet mit einem Lob des Rituals (242).

Im 10. Kapitel geht es um die Frage, warum Menschen zum Gottesdienst gehen. Gründe für einen regelmäßigen Gottesdienst werden aufgezeigt. In diesem Zusammenhang wird auch auf die Bedeutung des „Opfers“, der „Nahung“ (Martin Buber) eingegangen. In der Diskussion, inwieweit Gott uns und/oder wir ihm dienen, tritt Nicol für das „Das et do“ („du gibst und ich gebe“) ein. Für ihn ist der Gang zum sonntäglichen Gottesdienst die „wunderbare Selbstverständlichkeit der Nahung“ (270f).

Das vorletzte Kapitel könnte in dem Satz zusammengefügt werden: „Das Leitbild vom Pastor legens (=lesend d.V.) im Kontext einer Liturgik könnte Priester wie Prediger daran erinnern, daß sie es im Gottesdienst mit Texten zu tun haben, die theologisches Wissen, rhetorische Fähigkeiten und eine genuin liturgische Spiritualität erfordern“ (284f). Der „Moderator“, der meine, die liturgischen Stücke miteinander verbinden zu müssen, sei der Tod der Liturgie (280) sei genauso fehl am Platz wie der „Entertainer“ der meine, der Gottesdienst wirke nur durch ihn.

Das Buch endet mit dem Kapitel über Tagzeiten und Kirchenjahr und Problemen, die mit dem Kalenderjahr und dem Kirchenjahr zusammenhängen: „Kalenderjahr und Kirchenjahr symbolisieren in ihrem spannungsvollen Miteinander sowohl die Interferenz wie auch die Differenz von Weltzeit und Gotteszeit“ (309).

Nicol spricht eine faszinierende Sprache. Durch das ganze Buch hindurch fällt auf, daß bei dem „Gottesdienst der Tradition“ nach seinem Anspruch die liturgische Tradition durchaus nicht immer der Maßstab ist, sondern oft *eigene* Meinungen und *eigene* Vorschläge zum Gottesdienst eingebracht werden, die der Tradition gerade entbehren. Ich bin daher nicht sicher, ob das Buch tatsächlich Lust machen kann für den „traditionellen Gottesdienst“ – was immer das ist – oder nicht doch eher die Experimentierfreude einer modernen Liturgieunfähigkeit fördert. Diese Unsicherheit oder Kritik bedeutet nicht, daß nicht sehr viel Erfreuliches für den guten, alten, geliebten auch lutherischen Gottesdienst gesagt wurde, aber es könnte auch manches zur Begründung eines weit hin von der Tradition losgelösten Gottesdienstes – wenn er dann überhaupt noch ein solcher ist – herausgelesen werden.

Johannes Junker

Jobst Schöne, Gültiges in Erinnerung rufen. Beiträge zur lutherischen Theologie, herausgegeben von Michael Schätzel, Edition Ruprecht, Göttingen 2010, ISBN 978-3-7675-7135-8, Hardcover, 238 S., 32,90 €.

Kirchenrat Michael Schätzel hat das 50. Ordinationsjubiläum von Bischof Dr. theol. Jobst Schöne, D.D, als sein langjähriger Mitarbeiter in der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, zum Anlaß genommen, einen Sammelband von größeren und kleineren theologischen Arbeiten herauszugeben, die der noch immer tätige Bischof *nach* seiner Emeritierung im Jahre 1996 zu zahlreichen Gelegenheiten verfaßt hat. Das Inhaltsverzeichnis nennt 25 Titel aus verschiedenen Bereichen seines theologischen Schaffens, die zum größten Teil verstreut in anderen Publikationen veröffentlicht – allein fünf Aufsätze, die bereits in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN erschienen – nun hier dankenswerter Weise gesammelt herausgegeben wurden.

Dreizehn Artikel sind zur Veröffentlichung überarbeitete Vorträge und Referate, die übrigen erschienen als Aufsätze in anderen theologischen Sammelwerken, Festschriften und Periodika. Auffallend ist auch, daß fünf Referate im Zusammenhang stehen mit dem Engagement von Bischof Dr. Schöne für die lutherischen Kirchen in Nordosteuropa: Finnland, Lettland und Litauen.

Die Inhalte der 25 Artikel bilden ein breites theologisches Spektrum auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Luthertums: Die Lehre von der Rechtfertigung, von der Kirche, dem Worte Gottes, der Beichte, dem Heiligen Abendmahl, dem Amt der Kirche u.s.w. Die Sparten des Kirchenrechts, der Kirchengeschichte, der systematischen Theologie, der Liturgie und der Seelsorge werden bearbeitet. Es kann im Folgenden nur darum gehen, einige wenige Artikel aus der Fülle herauszunehmen, die bisher nicht so bekannt sein dürften.

Der Vortrag „Überlegungen und Gedanken zu Fragen von Kirche und Kirchengemeinschaft“, 2006 auf dem Dies Academicus in Oberursel gehalten und veröffentlicht 2007 im Ergänzungsband 4 der „Oberurseler Hefte“, geht auf dem Hintergrund lutherischer Bekenntnisgebundenheit auf die Abendmahlszulassungspraxis ein. Die Problematik, die heute mehr denn je in der praktischen Durchführung im Einzelfall deutlich wird, wird behandelt. Zugleich eröffnet dieser Beitrag neue Denkansätze über Anspruch und Wirklichkeit der Abendmahlszulassung in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), die sicherlich eine weitere Aufarbeitung erfordern.

Zu Schönes Vorträgen, die er immer wieder bei Tagungen des Lutherischen Einigungswerkes gehalten hat, gehören die Vortragstitel: „Töten und Lebendigmachen – Wie der Sünder zum Heiligen wird“ und „Das eßbare Heil. Was Martin Luther vom heiligen Abendmahl bekennt“, die zunächst in der von Hermann Kandler herausgegebenen Schriftenreihe „Lutherisch Glauben“ erschienen sind.

Bisher unveröffentlicht ist der Vortrag: „...Von dort wird er kommen...“ Was bedeutet diese Aussage für die Existenz der Kirche heute?“, ein ihm von

der Arbeitsgemeinschaft Kirche und Bekenntnis gestelltes Thema. Hier verbindet sich Christologie und Eschatologie und endet in den Konsequenzen der Naherwartung und der profanen Eschatologie.

Zwei Referate, gehalten vor der Ravensburger Bruderschaft, sind bisher auch noch unveröffentlicht: „Gott offenbart sich durch das Wort“, in der die lutherische Schriftlehre entfaltet wird und „Beichte – ein Geschenk Gottes“. Hier ist nicht nur vom Verfall der Beichte die Rede und wie und warum sie verloren ging, sondern auch von ihren biblischen Wurzeln und besonders von dem, was sie uns heute noch einbringen kann. Eine Weiterführung ergibt sich in dem Aufsatz „Die Beichtansprache. Überlegungen zu einer Kasual-Rede“, die erstmals in den LUTHERISCHEN BEITRÄGEN gedruckt wurden.

Immer wieder sollte man auch den „Hirtenbrief zum Gottesdienst und zum Altarsakrament“ lesen und bedenken, eine Fundgrube für alles, was im Zusammenhang der „Lutherischen Messe“ wichtig ist, vom hohen Rang der Sakramentsfeier über die Konsekration bis hin zum Umgang mit den Relicta, den gelegentlich übrig bleibenden gesegneten Elementen beim Abendmahl. Da wird manches sehr schnell vergessen, gar vielleicht als entbehrliche Ordnung mißachtet und abgetan oder auch nur aus der allsonntäglichen Gewohnheit heraus verschlampt. Dieses Hirtenwort, das letzte des amtierenden Bischofs damals, ist auch für die Zukunft noch gültig.

Mit Interesse liest man auch den noch unveröffentlichten Vortrag im Bildungszentrum Schloß Wendgräben der Konrad-Adenauer-Stiftung „Israel im Lichte der Bibel“, in dem zur Geschichte des von Gott für immer erwählten Volkes Israel bis heute immer auch die biblischen Bezüge herausgearbeitet werden. Zum gleichen Thema auch aus der Festschrift für Prof. Dr. Hartmut Günther der Aufsatz: „Laetare Jerusalem. Vom Schicksal einer Introitus-Antiphon“, ein Artikel, den auch alle für die künftige Liturgie in der SELK Verantwortlichen bis zu Ende gelesen haben sollten, denn für ihre jetzige Gottesdienstordnung gilt: „Noch weiter hat die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche den Traditionsabbruch beim Sonntag Laetare getrieben...Es bleibt schwer verständlich, wie es möglich sein konnte, daß ein solcher Eingriff stattfand“ (S.143). Da war nämlich aus: „Freuet euch mit Jerusalem...“ „Freuet euch mit dem Volke Gottes...“ geworden.

„Gültiges in Erinnerung rufen“ ist ein sehr gut zum Inhalt des Buches passender Buchtitel, denn nichts anderes will der emeritierte Bischof der SELK bei all seinen über die eigenen Kirchengrenzen hinausgehenden Vorträgen, Referaten und Artikeln: nicht eben immer wieder etwas Neues versuchen und erfinden, sondern eben immer Gültiges in Erinnerung rufen.

Das gilt übrigens auch genau so für „theologische Laien“, die sich nicht durch gelegentliche lateinische Überschriften, oder eingestreute griechische und hebräische Worte abschrecken lassen sollten. Sie sind in der Regel übersetzt oder werden durch den Zusammenhang erklärt. Bischof Dr. Schöne spricht und schreibt in einer allgemeinverständlichen Sprache: Ein Sammelband, der nur empfohlen werden kann.

Siegfried Meier, Krippenspiele im Gottesdienst. Steuern, Stern und Stall, Dienst am Wort 129, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, ISBN 978-3-525-59538-1, 118 S., 14,90 €

In vielen Gottesdiensten am Heiligabend werden Krippenspiele aufgeführt, die die Weihnachtsbotschaft der Engel „Siehe, ich verkündige euch große Freude“ anschaulich darstellen wollen. Allerdings ist es nicht so einfach, qualitativ ansprechende und inhaltlich gute Krippenspiele zu finden. Viele einschlägige Veröffentlichungen stellen weniger die große Freude als eine große Problematik dar. Um so erfreulicher ist die kleine Sammlung von Krippenspielen, die Siegfried Meier in der Reihe „Dienst am Wort“ veröffentlicht hat. Sie sind nicht am Schreibtisch konzipiert, sondern in Gottesdiensten erprobt und aus der Praxis und für die Praxis geschrieben. Vor allem aber, sie wollen „Dienst am Wort“ sein und sind es auch. Die hier gesammelten neun Krippenspiele gehen in sehr unterschiedlichen Perspektiven an die Weihnachtsgeschichte heran, etwa aus der Sicht eines Rundfunkmoderators oder einer Großmutter, die ihrem Enkel die Geschichte hinter den Weihnachtsmännern erklärt. Die ungewöhnliche Perspektive führt aber jedesmal in das Zentrum der biblischen Geschichte und zum Kern der frohen Botschaft. Dabei ist eine gewisse Portion Humor mit verarbeitet, ohne daß das Krippenspiel ins Lächerliche oder Banale abgleitet. Alle Krippenspiele sind von Liedvorschlägen, einer kurzen Auslegung und einem liturgischen Rahmen umgeben. Ein kleines Bibelstellenregister und auch ein Register zu Gesangbuchliedern ist dem Büchlein beigegeben. Eine weitere Besonderheit ist, daß die Krippenspiele sich nicht auf Lukas 2 beschränken. So steht z.B. in dem Krippenspiel „Der überflüssige Josef“ die Weihnachtsgeschichte nach Matthäus im Mittelpunkt. Auch alttestamentliche Weissagungen werden mit aufgenommen. Dies Büchlein ist eine kleine Fundgrube für gelungene Krippenspiele.

Andreas Eisen

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

Dozent Pfarrer Dr. theol.
Gottfried Herrmann

Bahnhofstr. 8
08062 Zwickau

Dr. theol. habil.
Wichmann von Meding

Elbstraße 85
21481 Lauenburg

Pfarrer Dr.
Siegfried Meier

Flutgrabenstr. 20
35576 Wetzlar

Prof. Dr.
Christian Möller

Praktisch-Theologisches Seminar
Karlstraße 16
69117 Heidelberg

Johann Sebastian Bach:*

Bleib bei uns, denn es will Abend werden BWV6

CHOR

„Bleib bei uns, denn es will Abend werden, und der Tag hat sich geneiget.“

ARIE [A]

Hochgelobter Gottessohn,
 Laß es dir nicht sein entgegen,
 Daß wir jetzt vor deinem Thron
 Eine Bitte niederlegen:
 Bleib, ach bleibe unser Licht,
 Weil die Finsternis einbricht.

CHORAL [S]

Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ,
 Weil es nun Abend worden ist,
 Dein göttlich Wort, das helle Licht,
 Laß ja bei uns auslöschen nicht.

In dieser letzt betäubten Zeit
 Verleih uns, Herr, Beständigkeit,
 Daß wir dein Wort und Sakrament
 Rein b'halten bis an unser End.

REZITATIV [B]

Es hat die die Dunkelheit an vielen Orten überhandgenommen. Woher ist aber dieses kommen? Bloß daher, weil sowohl die Kleinen als die Großen nicht in Gerechtigkeit vor dir, o Gott, gewandelt und wider ihre Christenpflicht gehandelt. Drum hast du auch den Leuchter umgestoßen.

ARIE [T]

Jesu, laß uns auf dich sehen,
 Daß wir nicht
 In den Sündenwegen gehen.
 Laß das Licht
 Deines Worts uns helle scheinen
 Und dich jederzeit treu meinen.

CHORAL

Beweis dein Macht, Herr Jesu Christ,
 Der du Herr aller Herren bist;
 Beschirm dein arme Christenheit,
 Daß sie dich lob in Ewigkeit.

* Kantatentext zu S. Meier, Bleib bei uns..., S. 71–84.

Wer noch nicht nichts ist, aus dem kann Gott auch nichts machen.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Wenz: Sterbens- und Lebenskunst
A. Uschomirski: Die (Wieder-) Entdeckung der jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens am Beispiel von Franz Julius Delitzsch
C. Horwitz: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte
J. Langfeldt: Der Geistliche beim späten Hans Asmussen
T. Junker: C. Harms, Die Reformationsthesen
G. Kelter: Der gesegnete Kelch

Rezensionen:

- A. Wenz: S. von Birken, Todten-Andenken und Himmels-Gedanken
H. Sonntag: D. Wendebourg, Essen zum Gedächtnis
J. Junker: A. Grünhagen, Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig
Tel. (05 31) 250 49 62, E-Mail: johannes.junker@freenet.de
- 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 Groß Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel
- Bezugspreis: € 24.- (\$ 30.-), Studenten € 12.- (\$ 15.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.-
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!
Der Einzug des Bezugspreises ist auch über PayPal im Internet
möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
16. Jahrgang 2011 – ISSN 0949-880X

Inhalt

Aufsätze:

A. Wenz:	Sterbens- und Lebenskunst	140
A. Uschomirski:	Die (Wieder-)Entdeckung der jüdischen Wurzel des christlichen Glaubens am Beispiel von Franz Julius Delitzsch	166
J. Langfeldt:	Der Geistliche beim späten Hans Asmussen	180

Dokumentation:

H.-H. Salzmann:	Bekennnis zur Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift	188
-----------------	--	-----

Rezensionen:

J. Junker:	H. Kuhlmann (Hg.), Fehlbare Vorbilder	190
A. Wenz:	S. v. Birken, Todten-Andenken	191
J. Junker:	A. Grünhagen, Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung	196
J. Junker:	W. Klän/G. da Silva, Quellen zur Geschichte selbstständiger ev.-luth. Kirchen in Deutschland	200

Zum Titelbild

Inschrift zum Titelbild:

<i>Vita via est mortis: verae mors ianua vitae. Vitae mortis, mors vitae introitus.</i>	<i>Das Leben ist ein Weg des Todes (zum Tode), der Tod die Pforte des wahren Lebens. Das Leben ist des Todes, der Tod des Lebens Anfang.</i>
<i>Morimur orientes, morientes orimur</i>	<i>Wir sterben, sobald wir geboren werden, als Sterbende werden wir geboren.</i>
<i>Horum memor Sigismundus a Birken, com(es) pal(atii) Caes(aris) dum mortem viveret, sibi & desideratissimae coniugi Margeratae Magdalenaе Curigiae fratribus germanis Betuliis & posteris hoc vitae ostium elegit.</i>	<i>Dessen eingedenk (hat) Sigmund von Birken, Pfalzgraf des Kaisers, als er den Tod (er-)lebte, für sich und seine heißgeliebte Frau Margareta Magdalena, geb. Göring, für seine leiblichen Betulius-Brüder und den Nachkommen dieses Tor zum Leben hinterlassen.</i>
<i>Animae in Patriam reduces, hic depositas exuvias pulcrius repetent.</i>	<i>Die Seelen, die ins Vaterland zurückkehren, werden die hier abgelegten Kleider in schönerer Weise wieder anziehen</i>
<i>Fides videbit.</i>	<i>Der Glaube wird sehen.</i>
<i>Iesus vivit & nos vivemus Ipse faciet</i>	<i>Jesus lebt und wir werden leben. ER selbst wird's machen.</i>

Unser Umschlagbild zeigt das Epitaph von Sigmund von Birken (1626–1681), wie es bis heute auf dem Nürnberger Johannis-Friedhof zu sehen ist (Foto: Hans Spalt, Neuendettelsau, 2010). Die wiedergegebene und aus dem Lateinischen übersetzte Inschrift wird gerahmt durch zwei Todesgerippe. Diese öffnen ein Tor, durch das der Blick des Betrachters auf das himmlische Jerusalem nach Offb 21f als Ziel des Heimgegangenen fällt. Die biblisch-seelsorglich motivierte Vorbereitung auf den eigenen Tod und die Verarbeitung des Sterbens von Freunden und Angehörigen sowie das Trösten von Trauernden hat in der frühen Neuzeit im Raum der lutherischen Kirche zu einer Flut von „Leichenpredigten“ sowie dichterischen Nachrufen, sogen. „Epizeden“, geführt, die im Aufsatz über die „Sterbekunst“ bei dem lutherischen Dichter Sigmund von Birken in diesem Heft eine wichtige Rolle spielen. Johann Anselm Steiger weist in einem kürzlich erschienenen Aufsatz auf diese Phänomene hin, zeigt Forschungsdesiderate auf und deutet an, was wir Heutigen auf diesem Gebiet verloren haben und durch das Lernen bei vergangenen Generationen wiedergewinnen können, wenn er schreibt: „Das literarische Massenphänomen ‚Epicidium‘, das die gesellschaftliche Wirklichkeit der Barockzeit wie nur wenige andere anlaßbezogene Textsorten zutiefst prägte, gilt es, durch die Entzifferung exemplarischer Quellensegmente, die Analyse regionaler Ausformungen und der diesbezüglichen Produktionen einzelner Autoren verstärkt zu erforschen. Besonderes Augenmerk sollte dabei insbesondere auch dem Umstand geschenkt werden, daß das Epicidium in engem intertextuellen Verbund mit der Textsorte Epitaph steht, die uns nicht nur als Beigabe zu Leichenpredigten, sondern auch in Stein gemeißelt in unzähligen frühneuzeitlichen Kirchenräumen begegnet. Daß diese Kultur der memoria in der Frühaufklärungszeit jäh abbricht, gibt Anlaß, über den Preis noch einmal neu nachzudenken, den man im Zeitalter der Entdeckung des Ich bereit war zu zahlen, was bis heute nachwirkt, wofür die sprachlich meist völlig verarmten Todesanzeigen, aber auch die heute üblichen Grabsteine gerade darum beredte Zeugnisse ablegen, weil sie beredt nicht sind“ (J.A. Steiger: „DER TAUBEN-FELS, IST DIESE SÜSSE HÖLE“. Die lyrische Verarbeitung eines Topos der Hohelied-Exegese in der Kasuallyrik Sigmund von Birkens, in: Chloe. Beihefte zum Daphnis 43. Theorie und Praxis der Kasualdichtung in der Frühen Neuzeit, Amsterdam, New York 2010, S. 343–365, hier S. 365).

A. W.

ken“⁴. Leben und Sterben sind vielfältig miteinander verbunden und ineinander verwoben. Christlich kann man des Todes und der Toten nicht gedenken, ohne sich Gedanken über den Himmel zu machen. Gedanken über den Tod wiederum sind nur möglich als Gedanken über Gott. Die „Ars moriendi“, die Sterbekunst, hat daher eminent mit dem Leben und mit dem Glauben an Gott zu tun, denn das Leben ist die Zeit, in der sie eingeübt wird. „Es gehört zu den Grundüberzeugungen der lutherisch-barocken ars moriendi, daß diese nicht erst kurz vor dem Tod, sondern im gesamten Leben im Sinne einer ars vivendi einzuüben ist.“⁵ Der durch die heilige Schrift ins Leben gerufene und belehrte Gottesglaube wiederum ist Grundlage und Voraussetzung dafür, daß Sterben und Leben überhaupt erst zu einer tröstlichen Kunst werden, die man erlernen und so einüben kann.

Kunst aber ist leiblich konkret. Sprachkunst, insbesondere die Dichtkunst, ist wie die ihr verwandte Musik die der sprachlichen Gottesoffenbarung in der Schrift im höchsten Maß entsprechende Form solchen Einübens und zwar für den Autor selber wie für seine Leser und Hörer. Kulminiert die biblische Offenbarung im Sterben Gottes um der Menschen willen, so bildet sich dieses heilsgeschichtliche Grundgeschehen der göttlichen „ars moriendi“ Jesu Christi ab im Mitsterben des Menschen um seines menschengewordenen Gottes und Heilandes willen. Ist aber das Sterben um Christi willen bzw. mit Christus auf ewig der einsamen Sprachlosigkeit entnommen, so gilt das auch für das Leben derer, die noch irdisch sind und daher einstweilen die in die himmlische Seligkeit Vorangegangenen „überleben“. Nicht die irdisch zwar Toten, himmlisch aber schon Lebenden brauchen eine „ars moriendi“, bzw. sie brauchen sie gerade nicht mehr, sondern die irdisch Lebenden, denn sie allein sind noch die Sterbenden. Die Alternative in Gestalt des Verzichts auf die ars moriendi aber wäre nicht erst ewige, sondern schon irdische Einsamkeit, Trostlosigkeit, Sprachlosigkeit angesichts der schicksalshaften Verlufterfahrungen, die zwar quantitativ derzeit im westlichen Kulturkreis seltener erfahren werden als in der frühen Neuzeit, gerade darum aber jene Einsamkeit und Sprachlosigkeit angesichts des oft verdrängten Todes um so gravierender machen.

Sigmund von Birkens Dichtkunst ist zu lesen als eine tröstliche Überwindung der scheinbar unentrinnbaren Einsamkeit der Sterbenden. Dann ist sie zu lesen als eine Einübung in die eigene Vergesellschaftung mit anderen Trauern-

4 Hrg. von Johann Anselm Steiger, Teilband 1: Texte; Teilband 2: Apparate und Kommentare, (= Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 5/I und 5/II, hrg. von Klaus Garber, Ferdinand van Ingen, Hartmut Laufhütte und Johann Anselm Steiger), Max Niemeyer Verlag Tübingen 2009 (Band- und Seitenangaben in den Anmerkungen beziehen sich auf dieses Doppelwerk. Die bei Birken vorliegenden Textnummern werden durch „T.“ markiert. Birken nummerierte seine Texte bis zur Nummer 308 mit lateinischen, ab Nummer 309 mit arabischen Ziffern).

5 So Steiger im Kommentarband (II, 592) mit einem Zitat aus Martin Mollers „Sterbe-Kunst“: „alles / was ein Christen-Mensch aus Gottes Wort studieren / behalten und thun soll / stehet in dem / daß er lerne 1. Christlich leben / und 2. Seliglich sterben“.

den, vom Tode stündlich Gefährdeten und von individueller wie kollektiver Todesgefahr Angefochtenen ebenso wie mit jenen Weggefährten, die die Todesgrenze bereits hinter sich gelassen haben. Das schließt die Engel und Gott selbst ebenso ein wie die betrauten Verstorbenen, die doch lediglich – ebenfalls in einer „Nachfahrt“ dem gestorbenen, auferstandenen, gen Himmel gefahrenen Christus hinterher – den noch Lebenden in die gemeinsame himmlische Heimat vorausgegangen sind. Birken mag als bereits in frühester Kindheit aus seiner ersten irdischen Heimat entwurzelter Exulant für all diese Zusammenhänge besonders empfänglich gewesen sein. Daß der Dichter freilich als Tröster seinen Trost nicht in verzweifelterm Trotz selbst erzwingt oder dem schwindenden Leben abringt, sondern aus der Hand eines noch größeren Trösters empfängt, ist Trost für all diejenigen, die zwar selber nicht zum Dichter geboren sind, denen aber nunmehr eben jene Quellen des Trostes offenstehen, die ein Birken mit seiner Dichtung bis auf den heutigen Tag aufmerksamen Lesern erschließt und in ihre Herzen fließen läßt.

Diesen Quellen und den Kanälen, in die Birken sie lenkt, wollen wir in diesem Aufsatz nachspüren. Die systematische Bündelung soll einen Eindruck von der Fülle der Motive und Trostwerte verleihen, die Birken als Erbauungsschriftsteller in vielfältigen Lebenssituationen zur Sprache bringt. Dies geschieht in der Überzeugung, daß diese Sprachmuster auch heutiges, keineswegs auf „professionelle“ Tröster einzugrenzendes, seelsorgliches „Mitgehen“ und „Mitleiden“ mit Trauernden und Sterbenden nicht nur neu motivieren, sondern auch inhaltlich und der Formenvielfalt nach bereichern werden. Der Verfasser dieses Textes hat dies in mehreren seelsoglichen Fällen bereits unter Aufnahme und Weitergabe teils unveränderter, teils dem Kasus entsprechend modifizierter Texte Birkens erprobt.

1. Die „gewisse Wissenschaft“ vom Leben nach dem Tod und ihre Grundlagen

Erkenntnisgrund der theologischen Dichtkunst Birkens ist die sich dem sterblichen Menschen erschließende und hingebende heilige Dreieinigkeit. Von dieser nämlich erbittet der Dichter in einem eindrucksvollen „Geistlichen Kleeblatt“, mit dem er einen Zyklus heilsgeschichtlicher Gedichte über Christus und den Heiligen Geist eröffnet, jene heilsame Erkenntnis, die nötig ist, um als Irdischer und Sterblicher den Himmel und die Ewigkeit zu erringen:

*„Gedrittes Eins, verEintes Drey, / du Höchst gelobtes Göttlichs Wesen!
/ Laß mich, was deiner würdig sey, / aus deines Geistes Einfluß lesen.
/ Laß meine Seele sich in dich, / wie in das Meer die Flüße, gießen:
/ so wird hinwieder auch in mich, / mein Ursprung! deine Fülle fließen.
/ das Höchste Wissen ist, dich kennen. / Flöß du mir dein Erkenntnis
ein: / so macht mich deine Liebe brennen, / so wird mein Glaube feurig
seyn. / dich preisen, dort in deinen Reich, / ohn Ende, alle Engelzungen.
/ laß ihnen hier mich werden gleich: / biß ich den Himmel*

auch errungen. / Höchstheilige DreyEinigkeit! / nimm an und fördre dieses Lallen. / Wann Ewigkeit endt meine Zeit, / soll bässer dir mein dienst gefallen. / Mich leitet ietzt ein dunkles Liecht, / zu deinen Liecht-erfüllten Höhen. / wann ich kom vor dein Angesicht, / dann werd ich recht und seelig sehen.“⁶

Auch wenn, wie am Ende dieses Gedichtes unter Anspielung auf 1Kor 13,12 anklingt, selbst das Licht der Offenbarung noch im Vergleich zum Licht in der Vollendung „dunkel“ ist, so gibt Gott dennoch den Menschen ausreichende Erkenntnis zum Einüben in die heilsame Lebens- und Sterbenskunst. Gewisser als die Heiden haben wir Christen nach Birken „Wissenschaft von dem Leben nach dem Tode“ und sollen daher auch „Christlichere Starkmütigkeit erweisen“ als jene⁷. Solche gewisse Wissenschaft gewinnt, wer sich auf „Geistes-Flügel“ tragen läßt und die Wahrheit „oben“ sucht „und nicht auf Erd“: „Oben ist der Grund zu finden: / bau hierunten dich darauf. / du must kehren deinen Lauf / zu den Bergen, aus den Gründen“. Diese Erkenntnis von oben her, zu der die „Geistes-Flügel“ tragen, wird dort gewonnen, wo die Schrift von der himmlischen Zukunft der Erlösten spricht: „In den güldnen Stern-Refieren / Wissen wir ein‘ andre Stadt, / deren Grund ist von Saffiren, / die Gott selbst gebauet hat“⁸.

Die heilige Schrift ist für Birken das durch Gottes Geist inspirierte „große Buch“, in dem Gott sich testamentarisch zugunsten des Menschen versprochen und an das er sich so sehr verläßlich gebunden hat, daß Gott selber sich darin in seiner Allmacht und Treue finden läßt. Unter Anspielung auf Bibelstellen wie 2Tim 3,16; 2Petr 1,21 und Joh 5,39, die, wie Steiger kommentiert, „innerhalb der zeitgenössisch-lutherischen Schriftlehre und Bibelhermeneutik zu den prominentesten loci classici gehören“⁹, schreibt der Dichter eindrücklich in der Erklärung eines Titelkupfers zur Psalterauslegung eines Zeitgenossen:

„1. Was ist das große Buch, das Gottes Geist geschrieben¹⁰, / durch Männer, die von ihm sich fühlten angetrieben: / Ein Schuldbrief ist, / wodurch Gott selbst sich uns verschrieb, / sich unsren Schuldner macht mit seiner Treu‘ und Lieb. 2. Wer gläubig sucht darinn, / der hat Gott selbst gefunden, / und alles was ihm nutz; / der macht ihm Gott verbunden. / was seine Allmacht kan, was seine Treu verspricht, / was seine Güte thut: gibt dieses Buch bericht.“¹¹

6 T. CCLII, Band I, 337f.

7 T. V, Band I, 19. Vgl. Ebd., 21: „Uns Christen, die wir gewissere wissenschaft hiervon haben, und die wir leben als Christen, sind die Gräber Schlafkammern, und kein ewiges Gefängnis.“

8 T. CLXXXVII, Band I, 242f, unter Anspielung auf Offb 21. Siehe auch das Lied von J.M. Meyfarr: Jerusalem, du hochgebaute Stadt (ELKG 320).

9 Band II, 797 unter Hinweis auf Belegstellen bei Johann Gerhard und Leonhart Hüter.

10 An anderer Stelle nennt er die Schrift: „das bäste Beyspiel-buch, Gott selbst, hat lassen schreiben: / sein höchster Geister-Geist, die Männer muste treiben, / wie uns der GottesKirch Geschicht und Regiment / verfaßt in eine Schrift, die man die Bibel nennt.“ (T. LXXIII, Band I, 126).

11 T. CXCI, Band I, 260.

An die Schrift als Grund der Glaubenserkenntnis und als Wirkmittel des Heils gewiesen aber weiß er sich von Christus, dem Herrn der Schrift, der mit eigenem Mund diese Selbstbindung des Geistes bekräftigt und für sich selbst bestätigt. So heißt es im Widmungsgedicht zu einer „Epistel-Postill“:

„Sucht in der Schrift! ihr findet mich darinnen; / ihr werdt daraus den Lebens-Nutz gewinnen. / So sprach der Mund, der nichts als warheit spricht, / und dessen wort ist unser Herzen-Liecht. / So laß dann gern dein Aug spaziren gehen, / in Gottes Buch: es wird dich machen sehen. / Auch Glaub und Lieb, dein zweygeflamptes Herz / beflügeln wird und tragen himmelwärts. / Aus deiner Seel wird Andacht-Weihrauch steigen, / und Gottes Huld zu dir herunter neigen. / Zu diesem Zweck die Boten Jesu dich / recht weisen an und leiten seeliglich. / So hole dann hier Augen dem Verstande, / und gib dein Herz dem Lieb- und Glaubens-brande. / Es findet Liecht, wer diese weißheit sucht: / und ewigs Heil wird seyn die rechte Frucht. / Bist du erleücht: so danke deiner Sonne, / und suche fromm in Andacht deine Wonne.“¹²

Birkens Aussage über die Schrift als Gottes Buch: „es wird dich machen sehen“ erläutert Steiger unter Hinweis auf in seinem Kommentar ausführlich zitierte Quellentexte von Johann Gerhard und Heinrich Müller: „Birken bezieht sich hier auf einen Grundsatz der barock-lutherischen Prinzipienlehre, der zufolge die illuminatio des in geistlicher Hinsicht blinden Verstandes des sündigen Menschen allein durch das in der heiligen Schrift bezeugte Wort Gottes gestiftet werden kann.“¹³

Aus dieser grundlegenden und geistlich erkenntnisleitenden Funktion der Schrift erwächst die Freiheit, Vollmacht und Verpflichtung, mit der Weltweisheit differenziert umzugehen. Das betrifft zum einen die Ermächtigung zur Vernunftkritik angesichts einer Welt, die sich im Vergleich zu Gottes Offenbarung in der Schrift als „das große Narrenhaus“ ausnimmt, wie Birken in einer Umdeutung fast durchweg alttestamentarischer Weisheitstexte vornehmlich aus den Sprüchen Salomos ausführt, indem er die Selbstüberhebung der menschlichen Torheit konfrontiert mit der von oben kommenden (kondeszenten) göttlichen Weisheit, die abschließend von Gott erbeten wird:

„1. Sag, was ist diese Welt? / ein großes NarrenZelt: / ihr Thun ist Lapperey; / ihr Dichten, Fantasy. 2. Der weißheit in der höh / thut unsre Torheit weh, / sie rufft: ihr Albern ihr! / kommt, kaufet Witz von mir! 3. Doch ist ein ieder Lapp. / verliebt in seine Kapp, / hält seine weis für weiß: / die Torheit hat den Preiß. 4. Er hat, zur weißheit-Lehr, / kein Herz und kein Gehör: / bleibt Narr, und lauft davon / mit seiner Hannssupps-kron. 15. Schick deiner Weißheit Gab / von deinem Thron herab, / o Gott! daß ihre Lehr / Von Torheit uns bekehr.“¹⁴

12 T. CLXIV, Band I, 212.

13 Band II, 745.

14 T. CCV, Band I, 270f.

Hier teilt Birken in Nachfolge der vernunftkritischen Erkenntnislehre Luthers die Kritik seiner orthodoxen lutherischen Zeitgenossen am Rationalismus der Aufklärung, worauf Steiger in seiner Kommentierung wiederholt hinweist. Das „lumen naturale“ (das natürliche Licht der Vernunft) ist mithin nicht ausreichend, „um die heilsnotwendigen Glaubensinhalte erkennen zu können“¹⁵, so daß es immer wieder zum Gegensatz von Vernunft und Glaube kommt, was Birken treffend in Worte fassen kann: „Von thörichter Vernunft der Glaube wird veracht. / es muß sich, Gottes Wort, von Menschen, richten lassen; / das All, von einem Punct ...“¹⁶

Zum andern findet der durch die Bibel belehrte Christ, in dem kraft der Rechtfertigung um Christi willen die Gottebenbildlichkeit zumindest anfangsweise wiederhergestellt ist¹⁷, zu einem erneuerten Zugang zur Schöpfung und Weltweisheit. So wie Adam im Urstand aus den Werken der Schöpfung den Schöpfer erkannte¹⁸, so wird dem erneuerten Menschen die ganze Schöpfung zum Werkzeug, aus dem er die Zuwendung Gottes erfährt und erkennt: „Er, der Urquell, läßt durch Röhren / alle dinge fließen aus.“¹⁹ Ja, die Schöpfung wird wieder zu einem „Dolmetscher“ Gottes und seiner Selbstoffenbarung in der Schrift: „Soviel Dolmetscher sind der Macht, der Güte Zeugen, / als viel Wohlthaten sich zu uns hier täglich neigen / Jehova sey gepreist! o Schöpfer sey begrüßt!“²⁰ Dies wird von Birken in seinen Gedichten vielfältig angewandt, beispielsweise wenn er in einem Sterbegedicht auf einen Herrn Jacob Gräbel dessen „Grasesnamen“ von Ps 103,15 her deutet und so diesen Namen selber die „Predigt“ halten läßt:

15 Band II, 817.

16 T. CCIX, Band I, 276f.

17 Vgl. T. CXXXV: „Vom Göttlichen Ebenbild – Wiederkehr“, wo nach der Schilderung des Urstands und der Folgen des Sündenfalls einschlägige Bittgebete an Jesus und den Geist folgen: „Ich hab' gepflanzt das Böse selbst in mich / ach reutt es aus, und schenk mir wieder dich. / du, Jesu! wollst aufs neue mich begaben, / und meine Seel mit wahrer Frömkeit laben. / ach laß in mir es wieder werden liecht. / ach laße mich in Glauben nach dir sehen, / in Lieb, Gedult, und Hoffnung einher gehen. / So hat mein Will zum Guten ein Gesicht. / ... Du Gottes Geist, von wahren Gaben reich, / wann soll ich seyn mit Gnaden angeblicket? / Ach pflanze du die Tugend fäst in mich, / und lasse mich gewurzelt seyn in dich. / So wird alsdann mich deine Freud begaben, / mit Gott und mir und Menschen Fried zuhaben. / Zur Mittelbahn mich leiten kan dein Liecht. / In Mäßigkeit wird man alsdann mich sehen, / mit LöwenMut, dem Recht nach, einher gehen. / so tret ich frey vor Gottes Angesicht“ (Band I, 183f).

18 Vgl. *Steigers* Kommentierung zum in Anm. 16 zitierten Text CXXXV, Band II, 699: „Luther zufolge war der Mensch in statu integritatis, also vor dem Sündenfall, fähig, Gott aus seinen Werken zu erkennen“, mit Hinweis auf Luthers Rede vom „librum naturae“, in dem zu lesen Adam in der Lage war.

19 T. 333, Band I, 458.

20 T. CXXXVI, Band I, 184. *Steiger* erläutert diese Stelle mit einem Zitat aus Johann Gerhards Postille: „Nim vor dich den Creaturspiegel. Was seyn alle Creaturen anders als offenbare Zeugen der Liebe Gottes? In Summa / das gantze große Gebew Himmels und der Erden ist ein unfehlbares Zeugnis von der großen Liebe Gottes / Es ist kein Kreutlein also klein / es zeugt die Liebe des Schöpfers sein / Also daß wol David spricht im 33. Psal. Die Erde ist voll der Güte des HERRN“ (Band II, 703).

„Mensch! beschau dich in dem Gras / du bist das, / worauf du oft
 pflegst zu gehen. / Du siehst, in der wiesen-welt, / in dem Feld, / Dei-
 ne Canzel vor dir stehen. / Jedes mättlein predigt dir / einen Text von
 deinem Leben: / es wil dir den Spiegel geben, / der dich dir hält selber
 für.“²¹

Immer wieder deutet Birken das menschliche Leben und Sterben vielfältig aus mit dem Bild der Pflanze, die Blüten und Früchte bringt²². Die Fülle der Blumen predigt nicht nur durch ihr schönes Aussehen, sondern bereits durch ihre Namen und lädt ein zur Einkehr in einen geistlichen Paradiesgarten schon auf Erden mit Christus als irdisch-himmlischem Paradiesgärtner²³. Steiger deckt auch hierzu die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge auf, wenn er schreibt: „Daß die gesamte kreatürliche Wirklichkeit, so sie im Sinne der analogia fidei betrachtet wird, einen Raum der Verkündigung des Wortes Gottes darstellt, ist eine wichtige Grundlage von Luthers Theologie der Schöpfung, die im barocken Luthertum starke Rezeption gefunden hat.“²⁴

- 21 T. CCLXXII, Band I, 370. Der Beter teilt, wie die folgenden Strophen meditieren, über die Vergänglichkeit hinaus mit dem Gras die Erde als Mutter, von der Adam genommen wurde, das Angewiesensein auf Sonne und Regen, auf Kleidung durch den Schöpfer (vgl. Mt 6,28–30), die Niedrigkeit in Erdennähe, die Sorglosigkeit in Gottes Hand (vgl. Mt 6,28–34), die Last bzw. das Getretenwerden von Hitze und Wetter nach dem Vorbild Jesu (von welchem gilt: „Ob schon unterm Creutz ich sitze: / Jesus hienge gar daran, / der vor (= für; A.W.) mich ein Gras auch worden, / sich lies plagen, schlagen, morden. / Ich fecht unter seiner Fahne“; 371f), die Sterblichkeit, wie sie auch in der Umkehrung der Buchstabenfolge von Gras zu Sarg zum Ausdruck kommt (Wortspielereien waren eine Vorliebe der Barockdichter), die Hoffnung auf erneutes Grünen in künftiger Frühlingszeit (im Eschaton), die duftenden Tugendblumen, die auf der Lebenswiese wachsen, das Gemähtwerden durch die Todessense und das erneute Grünen im Paradies (vgl. die Motive in Paul Gerhards Lied „Geh‘ aus, mein Herz, und suche Freud“, ELKG 371,13–15).
- 22 Vgl. T. X. Grablied: „Liebstes Kind. Wie geschwind / schwindt dein Leben / Hat man dich doch kaum erblickt, / kurze Blum, da du gepflückt / und halb-reif wirst abgezwick.“ (Band I, 47); T. XXIII.: „Die Nesseln werden alt, die disteln sihet man / durchs ganze lange Jahr mit Stacheln angethan: / was aber lieblich riecht, und dienet zu den Kränzen, / was Lust und Nutzen schafft, / Veil, Rosen, Lilien, Jasminen, Tulpen, Nelken / muß zeitlich fallen ab, verdorren und verwelken / verlieret Safft und Krafft. / Der Trost soll aber dieses seyn: / der himmel, der es gab, diß Blümlein holet‘ ein: / Da es im Seelen Garten / viel tausendschöner glänzt, noch Regen fühlt noch Nord. / Sie, ist in stolzer Lust: wir müssens noch erwarten. / Diß denk! Nun wandre fort!“ (Band I, 67); T. 325: „Wie wann im Beet steht eine Tulipan, / die Erde nehrt, der Himmel lacht sie an; / bald sinkt der kopf, die zierde sizt zur Erden: / So must auch uns die schönste Blum entwerden“ (Band I, 444).
- 23 T. XVII. „Der himmlische Blum und Kräuter-Garten“: „Wilst du auff Erd im Paradeis spatziren: / der Gärtner hier, schau, Seele, kan dich führen. / Er selber ist dein schönes Paradeis.“ Geistlich ausgelegt werden dann heilsgeschichtlich-lebensgeschichtlich folgende Blumen: Zeitlose, Dreifaltigkeitsblume, Klee, Stabwurz, Christwurz, Fleischblum, Lilie, Tausendschön, Wermut, Engelsüß, Rose, Kreuzblum, Scharlach, Isop, Steinbrech, Gottesgnad, Himmelschlüssel, Wegweis, Vergißmeinnicht, Herzgespan, Augentrost, Jelängerjelier, Wolgemut, Ehrenpreis (Band I, 59–61).
- 24 Band II, 924, mit einem Lutherzitat aus WA 49,434,16–18: „Also ist unser Haus, Hoff, Acker, Garten und alles vol Bibel, Da Gott durch seine Wunderwerck nicht allein prediget, Sondern auch an unsere Augen klopfet, unsere Sinne rüret und uns gleich ins Hertz leuchtet“.

Läßt sich aber die Schöpfung im Licht der Schrift geistlich auslegen, so gilt das in entsprechender Weise für die durch die Schöpfung belehrte Weltweisheit, soweit diese der Analogie des Glaubens entspricht bzw. durch diese korrigiert und modifiziert wird. So nennt Birken zustimmend etliche Philosophen, die „aus dem Buch der Natur die Unsterblichkeit der Seelen erlerneten.“²⁵ Aus diesem Grund kann Birken wie viele christliche Erbauungsschriftsteller vor ihm und neben ihm in großer Breite Trosttopoi der heidnischen Antike heranziehen, wo diese mit der heiligen Schrift übereinstimmen. Dazu gehören die Rede von der „alternden Welt“²⁶, die Gleichsetzung des Lebens mit permanentem Sterben²⁷, die Gewißheit des Todes bei Ungewißheit der Todesstunde²⁸, die Analogisierung von Makrokosmos und Mikrokosmos, wonach Mensch und Welt einander gleichen im Werden und Vergehen²⁹, der Vergleich des menschlichen Lebens mit einer Schifffahrt³⁰, das Verständnis des Ehepartners als „alter ego“, als „anderes Ich“, mit dessen Ableben ein Teil des Hinterbliebenen selbst in den Tod geht³¹, das platonische Verständnis des Leibes als Gefängnis der Seele³², das allerdings christlich dahingehend modifiziert wird, als es vom Leib nicht an sich in seiner Geschöpflichkeit, sondern um der Sünde willen auszusagen ist.

Birken leitet somit zur für die rechte Lebens- und Sterbenskunst notwendigen Gotteserkenntnis an, indem er von der Schrift her und unter ausschmückender Hinzuziehung der durch sie erhellten Bücher der Natur und der menschlichen Geschichte und Weisheit in seiner Zeit fortsetzt, was sich schon in der Schrift und in der durch sie initiierten Verkündigungsgeschichte beobachten läßt. Mit dieser Kunst, den dankbar aus diesen „Büchern“ empfangenen Trost in seinen vielfältigen Motivgestalten für Hörer seiner Zeit dichterisch aufzubereiten und weiterzugeben, hat der Poet Anteil an einer Aufgabe, die er selbst insbesondere den ordinierten Predigern des Evangeliums zuschreibt. Viele seiner zahlreichen Sterbegedichte auf verstorbene Pfarrer lesen sich als Lob jenes Predigtamtes, das nach Artikel V des Augsburgischen Bekenntnisses von Gott eingesetzt ist, um den rechtfertigenden Glauben zu erlangen. Die Hochschätzung der Schrift geht daher bei Birken als einem Vertreter eines genuin lutherischen Ansatzes einher mit der Hochschätzung des Predigtamtes. Beides ist vonnöten um des rechten Glaubenstrostes willen. Von Paulus weiß Birken: Der Glaube kommt aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Christi (Röm

25 T. V, Band I, 21.

26 = „mundus senescens“, vgl. z.B. Band II, 527; 614.

27 Vgl. Band II, 539 (Seneca: „cotidie morimur“); 572; 591f.

28 Vgl. Band II, 605.

29 Vgl. Band II, 548.

30 „Navigatio vitae“, vgl. Band II, 548; 553 u.v.a.m.

31 Vgl. Band II, 551.

32 „Carcere animae“, vgl. Band II, 552; 595.

10,10). Diese Stelle spiegelt sich vielfältig in seiner Dichtung, wenn es beispielsweise heißt: „Der Glaube komt auß dem gehör. / Gib Gott nur, der es redt die Ehr: / so wird der glaub in dir gebohren. / halt bloß dich an sein Wahres Wort: / das muß bestehen hier und dort / des glaubens augen, sind die ohren.“³³ Wie die Schrift aus sich selbst wirksames Gotteswort ist, so ist das aus der Schrift geschöpfte Predigen anzuhören als Gottes eigene Rede. In seiner Erklärung des Kupferbilds der Schrift „Zum Geistlichen Kranich“ des Pfarrers Daniel Wülffer bezieht Birken dies auf den Inhalt dieser Schrift ebenso wie allgemein auf die mündliche Verkündigung des Seelenhirten:

„Ein Kranich sorgt und wacht vor (= für; A.W.) seine Reißgesellen: / So thut der Autor auch: er wacht nit nur vor sich; / dich will er wecken auf, er wachet auch vor dich. / So thut ein Seelenhirt, ein treuer Gotteswächter. / Er rufft: wach auf! Schlag du die Stimm in kein Gelächter: / sein wort, ist Gotteswort; er redt aus Jesu Mund: / wacht auf! Der Bräutigam kömmt, es ist die letzte Stund.“³⁴

Es verwundert daher nicht, wenn Birken zahlreiche weitere Empfehlungsgedichte zu von befreundeten Zeitgenossen veröffentlichten geistlichen Erbauungsschriften verfaßt, die entgegen den immer wieder gegen die Barocktheologie vorgebrachten Vorurteilen entschieden missionarisch ausgerichtet sind. Dazu gehört Birkens Gedicht „Zu Herrn Herrn Justiniani von Weltz Büchlein von Bässerung des Christentums und Bekehrung des Heidentums“³⁵ oder sein „Andacht-Lied, zu Erklärung des Zwölffständigen Psalter-Titel-Sinnbildes“³⁶, wie überhaupt der Psalter und Auslegungen desselben immer wieder das Interesse des Dichters finden.

„Lerne Davids Gottes Lehre / hier von einem Psalter-Freund: / dessen Fleiß, der Psalmen Ehre / zu erweitern, ist gemeint: / Gott woll, vor so frommes Werk, / in dem Alter Jugend-Stärk / unsrem wehrten Autor geben, / und dort ein gekröntes Leben.“³⁷

So setzen die Prediger und Schriftausleger die in der Schrift vernommene Gotteslehre in ihrer Zeit fort und werden, so sie darin treu bleiben, die Krone des Lebens erben, wie es den neutestamentlichen Gottesboten verheißen ist. Die Prediger werden immer wieder ebenso ermutigt, wie ihre Leser und Hörer ermahnt werden, ihre Botschaft als Gottes Lehre ernst zu nehmen, insbesondere auch weil sie den Weg zum Himmel zeigen und beleuchten³⁸. Unter Anspie-

33 T. CCXLIV, Band I, 327.

34 T. LXIV, Band I, 103.

35 T. CLXXVIII, Band I, 231.

36 T. CXC, Band I, 246–251.

37 T. CXC, Band I, 251.

38 Vgl. den Schluß aus Birkens langem Gedicht zu Justus Georg Schottelius' Werk „Eigentliche und sonderbare Vorstellung Des Jüngsten Tages“ (1668): „Man sieht in diesem Buch die Sieben Leichter stehen / üm Jesum: wie auch dort, Johannes hat gesehen. / Ihr geht gen Himmel uns mit dieser Leuchte für. / Ihr solt auch leuchten dort, als wie des Himmels Zier, / ihr Ju-

lung auf Dan 12,3 dichtet Birken zum Heimgang eines Pastors: „Lehrer, die allhier auf Erd / Gottes Reich und Ehr vermehrt, / werden dort als Liechter stehen; / sie man wird wie Sonnen, sehen.“³⁹

2. Gottes „ars moriendi“ in Christus

Erleuchtet durch den in der Schrift sich offenbarenden dreieinigen Gott weist der Dichter Sigmund von Birken wie die Prediger des Evangeliums den Sterblichen, von denen er selber einer ist, den Weg ins himmlische Leben nach dem Tod und damit zu einem seligen Sterben. Grundlegend hierfür ist die – wiederum trinitarisch und christologisch motivierte – eigene Vergegenwärtigung mit der biblischen Heilsgeschichte. Birken zeichnet nämlich die biblische Heilsgeschichte so nach, daß diese als Gottes eigene Einübung in die Sterbekunst ansichtig wird, wie sie in Kreuz und Auferstehung Christi kulminiert. Die Kondeszendenz, die Selbsterniedrigung des ewigen Gottessohns ist so die heilsgeschichtliche Voraussetzung für die Sterbe- und Lebenskunst der Christusgläubigen. Nur der selber zu den Sterblichen vom Himmel auf die Erde gekommen ist, kann den Menschen den Weg zum Himmel weisen. Diese Einsicht hält Birken in seelsorglicher Anwendung den „von unten“ her sich anbietenden Verführern dieser Welt entgegen:

„Seel, folge den verführern nicht. / das wort, laß seyn dein Führer-
Licht, / das aus dem himmel hergereist, / und dir den weg zum himmel
weist. / Herr, führ du! ich verführe mich, / ich irre geh ich sonder (= ohne; A.W.) dich. / Mit dir allein ich sicher geh, / die Bahn zum Leben vor mir seh. / Führ mich dein Schäflein, treuer Hirt! / bis mich der Tod zum Leben führt. / Zuletzt auch meinen Leib dir hab, / Führ ihn gen himmel aus dem Grab.“⁴⁰

Für die Einübung in die ars moriendi ist daher von höchster Bedeutung, daß der Gottessohn nicht nur Mensch wurde, sondern auch das Todesschicksal der

stus: weil ihr uns den weg so treulich weiset / zu der Gerechtigkeit. Ihr seit uns, was ihr heiset: / hängt vor die Augen uns die Wage-Schlüsseln hinn, / lehrt Höll' und Himmel recht abwägen in dem Sinn. / Ach! Diß ist wohl gesucht! diß ist ein seeliges Finden! / So bringt man reiche Frucht, kan ihm (= sich; A.W.) Gott selbst verbinden. / Der krön' euch hier und dort mit Sternen-schönem Schein. / Wer will seyn Gott-gelehrt, mag euer Schüler seyn“ (T. CCIX, Band I, 278).

39 T. CCXXVI, Str. 5, Band I, 301, mit der Fortsetzung ebd., Str. 6: „Ihme wird ietzt eine krone, / nach geendem kampf und Lauf, / seiner dienstes-Treu zu Lohne, / unser Heiland setzen auf. / Billig ists, daß er sie hab, / dem die kron den Namen gab; / und er hat gekrönt darneben / seine Lehre mit dem Leben.“ Im Text CLXIV „Zu einer Epistel-Postill“ heißt es: „Aus deiner Seel wird Andacht-Weihrauch steigen, / und Gottes Huld zu dir herunter neigen. / Zu diesem Zweck die Boten Jesu dich / recht weisen an, und leiten seeliglich. / Bist du erleuchtet: so danke deiner Sonne, / und suche fromm in Andacht deine Wonne. / diß lehrt dich hier, ein treüer Gottes-Man, / der gehet selbst und zeigt die Lebensbahn, / Gott lasse lang' uns diese kerze glänzen / auf Erden hier: bis daß die Sternen gränzen / mit Himmelsglanz ihn werden kleiden dort. / Gott ehret den, der so lehrt Gottes Wort“ (Band I, 212f).

40 T. XIX, Band I, 62f.

Menschheit selber geteilt hat bis hin zur Grablegung, worauf er in seiner Auferstehung und Himmelfahrt nicht nur für sich, sondern für alle, die im Glauben ihm nachfolgen, den Weg durch Tod und Grab hindurch in die himmlische Vollendung gebahnt hat. Dieser Einsicht ist es geschuldet, daß Birken einen ganzen Zyklus christologischer Gedichte in seine „Gottes- und Todes-Gedanken“ einfügt, in denen er den Weg Jesu von seiner Menschwerdung über Taufe und Versuchung, seine Lehre und sein Leben, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Geistaussendung nachdichtet⁴¹. Somit steht dem Leser mit der göttlichen *ars moriendi* in Christus nicht nur ein Grundmuster für die eigene Sterbekunst vor Augen, sondern er bekommt unter der dichterischen Verkündigung gegenwärtig Anteil an der Heilswirksamkeit von Leben und Lehre, Person und Werk Jesu, wie die folgenden Beispiele zeigen.

Zur Heilswirkung der *Christgeburt* dichtet Birken: „Vom Himmel kommt Immanuel / daß Gott bei Menschen wohne. / Lobsinge Christo Christen-Seel! / gieb Ehre seinem Sohne. / Wol uns! wann auch hält dieser Held / Advent in unsrer Herzen Zelt. / Wir ruffen: Hosianna! / sey willkommen, süßes Manna!“ Der sündlose Gottessohn ist, worauf der Name seines Geburtsorts Bethlehem anspielt, das „Himmelbrod, / zu Trost der Seelen-Hungersnoth“, der den Hirten verkündigte „Völker-Hirt“ und Friedensbringer, das Heil der Sünder, der Stern der Heiden, dessen Ankunft schon den Simeon selig sterben läßt. Das Wüten des Herodes gibt Birken Anlaß zu den Worten: „Denk‘ Welt! wie du so töricht bist! / man kan Gott nicht begraben: / biß er, den Tod zu machen todt, / sich selber gibt in Todes-noht! / die Höll‘ auf uns mag dringen: / sie soll uns nicht verschlingen.“⁴²

Auch *Jesu Taufe* hat bereits mit der Heilswirkung seines Sterbens zu tun, färbt er doch in einer nur ihm als Gottessohn möglichen Verschränkung der Zeiten das Taufwasser mit seinem am Kreuz vergossenen Blut und öffnet zugleich allen auf ihn Getauften den Himmel, indem er sie mit dem Geist begabt, ihren Namen mit seinem Blut ins Buch des Lebens schreibt und sie als Gotteslamm mit dem weißen Hochzeitskleid beschenkt⁴³. Den *Lebensweg Jesu* medi-

41 T. CCLIII bis CCLVIII (Band I, 338 – 351): „Jesu Menschliche Kindheit“; „Der getaufte und versuchte Jesus“; „Jesu Christi Lehre und Leben“; „Jesu Christi Auferstehung“; „Jesu Christi Himmelfahrt“; „Vom Amt des Heiligen GottesGeistes“.

42 T. CCLIII, Band I, 338 – 340.

43 T. CCLIV: „Der getaufte und versuchte Jesus“, Band I, 340f.: „1. Lasset Gottes Sohn sich taufen? / geht der Reine in das Bad? / Uns die wir, wie Wasser, saufen / Sünden, er geheiligt hat / Dieses Element die Flut. / Er hat sie, mit seinem Blut, / nachmals wollen purpur-färben: / daß wir Königs-Kleider erben. 2. Wasser, uns ganz rein zu baden, / durch den reinen, kraft bekam; / und den alten ErbSünd-Schaden, / dieser Heil-brunn von uns nahm. / Jesu! dir ich stieg nach. / du, selbst Jordan, hast den Bach, / der auf meine Seel geflossen, / mich zu waschen, ausgegoßen. 3. Auch der Himmel offen stunde / über mir, wie über dir: / als die Tauf mich Gottes Bunde / seelig einverleibet hier. / dieß ist nun mein Liebes Kind, / an dem ich nit flecken find, / (must auch mir die Stimm‘ erschallen,) / an dem ich hab Wolgefallen. 4. In der Taufe auch die Taube, / dein Geist, flog auf mich herab: / der mir, wie ich weiß und glaube, / dich und sich zu eigen gab. / deines Blutes rohte Dint‘, / hat mich damals, Gott-versüht, / ins Register deiner Lieben, / in das Lebens Buch, geschrieben. 5. In der Lammes-Ritter Rolle / tratt

tierend spricht Birken seinen Heiland an: „Du giengst lauter Creutztes-wege; / bis das CreutzHolz dich getödt: / Ich soll dir, auf solchem Stege, / folgen, bis zum Grabes-Bett.“⁴⁴ Von ihm, der einst den Kranken ein Helfer war und die Toten auferweckte, erbittet der Dichter die eigene künftige Verklärung⁴⁵.

Grund dieser Hoffnung ist der *Auferstehungssieg Christi*, durch den dieser selber den Tod getötet hat. „Solt nit das Geschöpf erjungen? / da der Schöpfer wider lebt, / (den das schwarze Grab verschlungen) / da sein Haupt er sieghaft hebt? / der die Höll hat ümgekehret, / der des Teuffels Reich zerstörret, / der den Todt, auch schlugte todt, / Jesus, lebt, der starke Gott!“⁴⁶ Mit der *Himmelfahrt Christi* aber erinnert der Auferstandene nicht nur fortwährend den himmlischen Vater durch das Vorzeigen seiner Wunden an die Heilswirkung seines Todes⁴⁷. Christi Himmelfahrt ist darüber hinaus in Folge dieses irdischen Heilsgeschehens zugleich die Wegbereitung der Gläubigen, ja, wiederum in zeitlicher Verschränkung die jetzt schon erfolgte Beheimatung des noch irdisch lebenden und sterbenden Beters im Himmel⁴⁸.

3. Die sakramental vermittelte Christugemeinschaft als Einübung in die „ars moriendi“

Christologischer Grund für die Heilsgewißheit der Gläubigen angesichts des Todes und damit für die lebenslang heilsam einzuübende „ars moriendi“ ist nicht nur der Ausblick auf Christi künftige Wiederkunft, sondern insbesondere

ich ein, zur selben Zeit. / Gottes-Lamm! von deiner Wolle / wurde mir ein weisses Kleid. / diesen Rok, mein Bräutigam! / ich zum Liebes-Pfand bekam, / daß ich mich mit dir vermähle: / deine Braut, ist meine Seele.“

44 T. CCLV: „Jesu Christi Lehre und Leben“, Band I, 343.

45 Ebd., 344.

46 T. CCLVI: „Jesu Christi Auferstehung“, Band I, 345. Vgl. die vierte Strophe ebd.: „Wo ist mein Geceuzigts Leben? / Bei den Todten nun nicht mehr. / Gott kan nicht im Tode schweben. / Jesus schied, auf wiederkehr. / Tod! Du hast mit diesem Bissen, / deinen Tod selbst schlucken müssen. / Ich schreib an des grabes Thür: / auferstanden, und nicht hier.“ Vgl. zum „von Birken an dieser Stelle verarbeiteten Topos der Täuschung des Teufels und seiner im Zuge des Versuches, Christus zu verschlingen, sich vollziehenden Selbsttötung“ weitere Belegtexte bei Sarcerius und Luther, auf die Steiger in seiner Kommentierung hinweist (Band II, 900f).

47 T. CCLVII: „Jesu Christi Himmelfahrt“, Band I, 347: „4. Was ist der Mensch der Sünden-Sinn? / den du so hoch beschenckest. / Jedoch, aus Liebe, du an ihn / und deine Wunden denkest. / die zeigst du fort, dem Vater dort: / du hast sie uns zu frommen, / gen Himmel mit genommen. 5. Zeig sie ihm, Jesu, auch vor mich: / ihr Blut, wusch mich von Sünden.“

48 Ebd., 348: „6. Der Himmel auch mein Heimat ist, / mich seinen Bürger kennet: / Weil Gott, nun du mein Bruder bist, / sich meinen Vater nennet. / Zu ihm komm ich, allein durch dich, / du Weg und Weg-Bereiter! / Du bist die Jacobs-Leiter. ... 9. Was frag' ich nach der Herberg hier? / fort, fort zum Vaterlande! / Wer hält die Seele? weicht von mir, / ihr schweren Leibes-Bande! / Mein Herze wohnt, wo Jesus thront. / Bei dir stäts liegt gefangen, / o Himmel! mein Verlangen.“ Zu den theologisch wichtigen Motiven des erhöhten Christus, der dem Vater seine Seitenwunde zeigt und der Himmelsleiter Jakobs als Bild der Erniedrigung und Erhöhung Christi und der Gläubigen vgl. die wichtigen Hinweise und Quellenangaben in Steigers Kommentar, Band II, 902f.

auch die Gewißheit über die *bleibende Gegenwart des erhöhten Christus* auf Erden. Das ist in der biblisch-lutherischen Tradition eine der wichtigsten Implikationen der Himmelfahrt Jesu Christi, wie Birken gegen Ende seines Gedichts über diese unnachahmlich in Worte faßt: „Mein Jesus schied, und bleibt doch / auf Erden bis zum Ende. / Sein ist das Reich, es führen noch / den Zepter seine Hände.“⁴⁹ Diese bleibende Selbstvergegenwärtigung Christi ist über das Wort der Schrift und der Predigt hinaus durch Taufe und Abendmahl leiblich-sakramental vermittelt und konkretisiert sich in der tröstlichen Applikation des Blutes und der Wunden Christi, wie nun zu zeigen sein wird.

Die Taufe als Zueignung des Heils um Christi willen, als „Christ- und Seelenbade“, in dem der todbringende Sündenschade abgewaschen wird „aus Gnade“⁵⁰, wird von Birken immer wieder als Trostgrund für über verstorbene Kinder trauernde Eltern, aber auch sonst für trauernde Angehörige angeführt. Die Taufe ist mit Römer 6 vorweggenommenes Sterben und Wiederauferstehen, macht sie doch „die neugebohrne kinder, zu kinder Gottes und Brüder Christi“⁵¹. In ihr kleidet Christus den Täufling mit dem Kleid seiner „Unschuld und Gerechtigkeit“, wofür das Westerhemd als Symbol steht⁵². In einer fiktiven Trostrede an die Eltern und Großeltern läßt Birken ein jung verstorbene Mädchen sagen: „Von dem Adams-Schaden / konte mich rein baden / Jesu theures Blut! / in der Tauffe flosse, / die er vor mich gosse / auf mich diese Flut. / Ich will heut im weißen Kleid / bei dem Gottes Lamme stehen; / ewig mit ihm gehen.“⁵³

Zwei heilsgeschichtliche Daten sind für dieses effektive Verständnis der Taufe als eines Christusgemeinschaft stiftenden Geschehens grundlegend: So gilt Birken wie Martin Luther⁵⁴ Jesu eigene Taufe schon als Einsetzung und „Weihe“ der Christentaufe. Im bereits zitierten „Vierständigen Emblema“ zu einem Taufbecken heißt es unter Hinweis auf Mt 3, „daß Christus das Wasser durch seine Taufe, zu unsrer Taufe geheiligt und geweiht“ hat⁵⁵. Ebenfalls in diesem Text Birkens findet sich der Hinweis auf den Blut- und Wasserstrom aus

49 Band I, 348f (T. CCLVII., Str. 10).

50 T. LII, Band I, 88. Vgl. T. CCLXXXV, Band I, 393: „Ein edle Seel, denkt stäts an Christi Blut. / Sie ist getauft mit dieser rohten Flut; / sie ist darin gewaschen rein von Sünden: / was kan sie wol auf Erden wehrters finden.“

51 T. CCXXI: „Vierständiges Emblema zu einem TaufBecken“, unter Hinweis auf das Kinder-evangelium aus Mk 10, Band I, 296.

52 Ebd.

53 T. CCXXXVII, Str. 5, Band I, 318.

54 Immer wieder weist *Steiger* in seinem Kommentar auf die traditionsbildende Wirkung von Luthers Tauflied „Christ, unser Herr, zum Jordan kam“, vor allem auf dessen erste und siebte Strophe hin; vgl. Band II, 581; 847f; 933; 992.

55 T. CCXXI, Band I, 296. Vgl. oben Anm. 43 das ausführliche Zitat zur Taufe Jesu (T. CCLIV, Band I, 340–342)!

Jesu Seitenwunde nach Joh 19,34⁵⁶ als das zweite tauftheologisch grundlegende Datum in der Geschichte Jesu. Birken kommentiert diese Stelle mit den Worten: „dann das wasser ist vor Gott und der Tauf eine rohte Flut, mit Christi Blut gefärbet. Diß wäscht dich rein.“⁵⁷

Zur äußerlichen Applikation des am Kreuz vom sterbenden Christus um des Lebens seiner Christen willen vergossenen Blutes in der Taufe tritt die innere Anwendung im Abendmahl. Diese gilt der Seele wie dem Leib der Gläubigen. Unter Anspielung auf Joh 4 bezeichnet Birken in einem als „Hausapotheke“ deklarierten Text die Wunden Jesu als Apotheke und Heilbrunnen, die Christus, der Arzt und „TodesTod“, dem Betenden zu trinken gibt, der wiederum seinen Heiland anredet: „Jesu! den Labtrank meiner Seele / hol ich aus deiner Wunden-höle.“⁵⁸ Das heilige Abendmahl gilt als „Seelenmahl der Frommen“, dessen Empfang vor dem Heimgang betrauerter Angehöriger eine tröstliche Vergewisserung der Hinterbliebenen darüber ist, daß der Verstorbene selig sterben durfte⁵⁹. Sterbende, die mit Jesus „das heilige Letzmahl“ hielten, eilen „zu Jesu Wunden“, darin für sie „wird Reise-Kost gefunden“⁶⁰. Steiger kommentiert: „Der Empfang des Abendmahls auf dem Sterbebett war im lutherischen Bereich fester Bestandteil der Sterbebegleitung, wie u.a. den mannigfachen Berichten in lutherischen Leichenpredigten, näherhin den sog. Sterbeszenen, zu entnehmen ist.“⁶¹ Der Gläubige labt sich als von den Schlangenstichen des Teufels verwundeter „dürstender Hirsch“ nach Ps 42,2 an dem, was aus Jesu Wun-

56 Steiger weist in seinem Kommentar hin auf „die bis in die christliche Antike zurückreichende sakramentstheologische Deutung von Joh 19,34, der zufolge mit dem Austreten von Blut und Wasser aus der Seite Christi nach dem Lanzenstich Abendmahl und Taufe gestiftet worden sind“ (Band II, 896). In einem Johann-Gerhard-Zitat wird zudem 1Joh 5,6,8 angeführt (ebd., 897).

57 T. CCXXI, Band I, 296. Beide Motive, die Taufe Jesu und sein purpurroter Blutstrom, werden verbunden in Birken's Text zu einem Emblemkupferstich (eine sich im Wasser spiegelnde und dieses rot färbende Abendsonne) in Catharina Regina von Greiffenbergs Betrachtungen über die Menschwerdung Jesu. Nach der Überschrift und dem Motto: „Eine AbendSonne, im Wasser sich bildend. / zum Heiligen geheiligt“ heißt es in Birken's Gedicht:

„Wie wann die Sonn zu abend gehet / und in dem schönsten Purpur stehet, / wirft in die Flut Rubinen-strahlen: / Sie pflegt dieselbe roht zu mahlen. / So Jesus auch, die Seelen-Sonne, / die gegen uns in Lieb entbronne, / stieg in des Jordans Wasserfluten, / als sie des Blutes rohte Struten, / die Purpur-Strahlen, wolte gießen. / Seither im Wasser Blut-Ström fließen, / zu waschen ab die rohte Sünden / wann wir uns zu der Taufe finden. / Er wolt also die Wasser weihen: / daß wir dadurch geheiligt seyen. / Er hat das, was ihn wusch, gewaschen. / Wir sollen einst, wie Flut und Aschen / ein klares Glas in Glut hergeben, / auch mit verklärten Leibern leben. / Wir Erdenklöße, wann uns netzet / diß Wasser, werden eingesetzt / ins Feuer, das von Himmel fährt: / das allen Sünden-Schlack verzehret. / das Wasser ist ja wehrt und theuer, / das so gewaschen wird vom Feuer“ (T. 319, Band I, 435f).

58 T. CCCVII, Band I, 417.

59 Vgl. T. CXCVIII, Str. 9 (Band I, 259): „Jesus ist zu dir gekommen, / o ein seeliges Advent! / in dem Seelenmahl der Frommen, / kurz vor deinem kurzen End. / du nahmst ihn, er nahm dich. / nichts trennt euch ewiglich.“

60 T. 351, Str. 8 und Str. 4 (Band I, 496f).

61 Band II, 795.

den fließt: „dort komt, für dich, aus vielen Schrunden-Brunnen, / ein rother bach von theurem Blut gerunnen: / da trink! du wirst bald heil seyn und gesund, / verwundte Seele! Er ward vor dich verwundt. / ... So trinke dann, aus diesen Heilbrunn-fluten: / und laß zugleich Buß aus den Augen bluten. / Ja senk dich gantz in diesen Jordan ein, / Naemann du! er macht gesund und rein.“⁶² In einem weiteren Sterbegegedicht über 1Joh 1,8 wird der gesamtbiblische Horizont dieser Gedanken aufgerufen, wenn Birken die Wirkung des aus Christi „GranatObst-Wunden“⁶³ fließenden Blutes als geistliche Applikation des auf die Türpfosten gestrichenen Blutes der Passalämmer⁶⁴ beschreibt, bevor es heißt:

„Von dem Blut aus Jesu Seite, / ein Arznei ich mir bereite: / Werd ich diese in mich gießen, / Gift und Tod sol weichen müßen. / Allen, die diß Blut eintrinken, / muß die Angst vom herzen sinken. / Jedem hilft es, der nur glaubet: / Wer nicht glaubt, sich selbst beraubet. / Sündentilger, Tod-bezwinger, / Jesu, Lebens-wiederbringer! / Dein Blut, soll mein Grab versigeln, / und es seelig einst entriegeln. / Geh, du Edler Leib, zur Höle. / o wol ist auch deine Seele / Rein gebadt in Jesu Wunden: / Glaub' hat diesen Brunn gefunden.“⁶⁵

In je unterschiedlich kombinierten Collationen⁶⁶ von Hld 2,14 mit 1Kor 10,4, Ps 84,4 und Joh 19,34⁶⁷ wird die „geistlich-therapeutische Wirkung des Blutes bzw. der Wunden des Gekreuzigten“⁶⁸ immer wieder tröstlich auf Trauernde oder sich auf den Tod vorbereitende Gläubige angewendet. Der Christ verhält sich zu Christus angesichts des Schreckens von Tod, Sünde und Hölle wie eine Taube, die bei ihm als Fels bzw. in seinen als Felsenhöhlen vorgestellten Wunden Zuflucht nimmt. In Jesu Wunden bergen sich sowohl die noch irdisch Lebenden als auch die Seelen der bereits Verstorbenen⁶⁹.

62 T. CCXXXVIII, Band I, 320. Vgl. T. 334, Band I, 461: „Rein wir steigen aus dem Brunnen, / der von Jesu komt gerunnen. / Geht, es schwindet Schmutz und Schade, / mit Naeman hier zu Bade.“

63 T. 334, Band I, 461: „Christi sind die rohte Schrunden, / gleichend den GranatObst-Wunden: / Wunden-Balsam für die Meinen, / quillt, o Heiland, aus den Deinen.“

64 T. 334, Band I, 461: „Uns, ob schon des Todes Plagen / dieses Welt-Egypten schlagen, / muß er geben nichts zu kosten: / diß Blut färbt die HerzThür-Pfosten.“

65 T. 334, Band I, 462.

66 Bei einer „Collation“ sprechen wir von der Zusammenstellung motivverwandter Bibelstellen, die sich gegenseitig auslegen bzw. in gegenseitiger Ergänzung beleuchten.

67 Vgl. neben den weiteren hier genannten Zitaten vor allem Birkens Text zu einem Passions-Sinnbild, auf dem ein Fels und eine Taube in ihrer Höhle abgebildet ist: „vom Sions-Fels, ein klares wasser gosse. / Ach Ort! ach du bist meines Jesu Bild, / dem dort ein Speer die Seite hölt und spilt. / Der Tauben-Fels, ist diese süße Höle: / Die ich allein zur wohnung mir erwehle. / Jesu! mein Fels! ruff mir zu dir hinein: / Ich flieg, ich komm, ich will dein Täublein seyn. / Der Vogel hat bey dir sein haus gefunden. / In dieser Kluft, in deinen Edlen Wunden, / an diesem ort, dann er gefällt mir wol, / fort ewiglich mein Seele wohnen sol“ (T. CCXLI, Band I, 323).

68 Band II, 1015.

69 T. CXCVII, Str. 9 (Band I, 257): „Nun so schlummert, ihr Gebeine! / in der stillen Todesgrufft: / bis der letzte Tag erscheine, / der euch wieder-lebend rufft. / Dort in Jesu Wunden hö-

„Wie ein Täublein, wann es wittert, / wann der Geyer Mord-verbittert / ihm in Lüften stößet nach, / daß es möge sicher sitzen / sich verkriecht in FelsenRitzen, / sich versteckt unter Dach: / Also wann mich wollen fällen, / wann mir welt, Sünd, Höll nachstellen: / Meine Seel im Glauben flieht / in die Höle deiner Wunden, / Jesu, o du Fels zerschunden. / da da find ich Ruh und Fried.“⁷⁰

Birken läßt Christus die Seele einer Verstorbenen (in deutlichem Anklang an seine Worte an Thomas in Joh 20,27–29) begrüßen: „Komme, sprach er, meine Schwester, / meine Freundin, meine Taub‘! / hier in meiner Wunden Nester. / Nunmehr schauen sol dein Glaub‘.“⁷¹

Zum christologisch-sakramentstheologisch motivierten Trost in Sterbensnot gehören die mit dieser Wundenmystik in vielen Texten verbundenen Motive der biblischen Brautmystik und des Einschreibens der Erlösten im Himmel durch das Blut Christi. Der Tod ist demnach nichts anderes als die Heimführung der von Christus, dem Bräutigam, durch sein Blut am Kreuz erworbenen⁷² Braut in Gestalt der Seele der Gläubigen.

„Wann doch bald mein Liebster käme! / seufzet eine treue Braut; / ach wann er mich zu sich näme! / Du hast oft auch aufgeschaut. / nach dem Himmel, nach den (sic!) Haus, / das den Bräutigam gibt heraus. / Wann wird mich (hat man vernommen) / Jesus heim zuholen kommen.“⁷³

Wiederum wird mit dem Sterben der Gläubigen Realität, was durch Christi Blut seit der Taufe schon im Himmelsbuch des Lebens „geschrieben“ steht. „Deines Blutes rohte Dint“, / hat mich damals, Gott-versüht, / ins Register dei-

le / ruht die Seele, / in der sichen Gotteshand. / Uns wird, wann wir dich auch sehen, / wohl geschehen / Himmel, unser Vaterland!“; T. CCXXXVI, Str. 3 (Band I, 315): „Ich senk, in Jesu Wunden / den Anker, wie man sol: / bis ich den Port gefunden / Gott macht doch alles wol.“; T. CCLXVII, Str. 7 (Band I, 366); T. CCLXXVIII, Str. 4–7 (Band I, 383); T. CCLXXXV, Str. 6: „So thät und dacht auch dieser Edler Geist. / die Jesus-Seit‘ iezt ihre Freystadt heist“. (Band I, 394); T. CCLXXXIX: „Seelig Jesus dort verwahrt die Seele, / in der Speer-gespaltnen Seiten-höle“ (Band I, 398); T. 347, Str. 12 (Band I, 489). Vgl. auch Valerius Herbergers Choralstrophe „Verbirg mein Seel aus Gnaden / in deiner offnen Seit“ (ELKG 318,4).

70 T. XLV: „Auf den Spruch / Ich ruhe in Felslöchern“, Band I, 82.

71 T. CCXXXI, Band I, 307. *Steiger* bietet in seiner Kommentierung zu dieser Stelle zahlreiche Hinweise auf die äußerst breite Traditionslinie dieses Motivs bei Luther und im barocken Luthertum (Band II, 845–847).

72 In Birken neunstrophigem „Verlöbnis-Gespräche einer gläubigen Seele mit ihrem Jesu“ läßt Christus die Seele durch seine Seitenwunde in sein Herz blicken, worauf die Seele ihre Sünde bekennt, die Christi Wunden schlug, während Christus die sündenvergebende Kraft seines Leidens der Seele zuspricht (T. CCXV, Band I, 285f).

73 T. CCXXX, Band I, 306f. Eine frömmigkeitsgeschichtlich interessante Randnotiz ist Birkenes Korrespondenz mit den Schwestern eines evangelischen Klosters in Lühne, aus der zwei Leichentexte stammen, in denen ebenfalls die Brautmystik tröstlich auf den Heimgang einzelner Schwestern appliziert wird. Vgl. T. III, Str. 13, Band I, 16; T. IV, Band I, 16f, hier 17: „die euch verließ, war Jesu Liebe Braut“.

ner Lieben, / in das Lebens Buch, geschrieben.“⁷⁴ Und wie dieses Motiv für die Vorbereitung auf das eigene Sterben bei Birken wirksam wird, so kann es auch zum Trost für Trauernde eingesetzt werden: „Nit beklagt das Liebe kind, / Lieben! dieses kind der Liebe. / Jesus es mit rohter dint‘ / in die Zahl der Engel schriebe.“⁷⁵ In einem anderen Trostgedicht für Trauernde kontrastiert Birken schließlich in refrainartiger Wiederholung die irdische Rastlosigkeit mit dem unumstößlichen „Eingeschriebensein“ im Himmel: „Hier wir werden umgetrieben / dorten sind wir eingeschrieben“⁷⁶.

4. Die Christugemeinschaft als Weggemeinschaft (*consociatio*)

Blicken wir zurück auf die bisherigen Abschnitte, so führt Birken seinen Lesern nicht nur durch die dichterische Nacherzählung der biblischen Heilsgeschichte die göttliche Sterbekunst in Christus vor Augen (2.). Dazu tritt die wiederholte Betrachtung der sakramentalen Zueignung der heilsamen Früchte des Sterbens und Auferstehens Christi an die Gläubigen (3.). Kraft der bleibenden in den Gnadenmitteln verborgenen Gegenwart Christi und seiner bevorstehenden sichtbaren Wiederkunft verbinden sich beide Linien nun so miteinander, daß die Gläubigen ihre eigene „Vergesellschaftung“ mit Christus, mit den Gläubigen Alten und Neuen Testaments, mit den „Heiligen“ der Kirchengeschichte, mit den Engeln und mit den bereits verstorbenen Christen erfahren. Auch die Betrachtung dieser Gesellschaft, in der die Sterbenden schon gegenwärtig leben, verhilft zur Vorbereitung aufs eigene Sterben und wirkt sich heilsam auf das diesseitige Leben aus.

4.1. *Leben und Sterben als Weggemeinschaft mit Christus*

Als Ausgangspunkt bietet sich auch hier wieder Birkens Nachdichtung der Himmelfahrt Christi an. Daß Christus irdisch wurde, um wieder zum Vater zurückzukehren, daß er mit seiner Himmelfahrt „die Menschheit Hoch erhoben“⁷⁷ hat, das begründet unsere irdische Nachfolge und himmlische Nachfahrt:

„6. Der Himmel auch mein Heimat ist, / mich seinen Bürger kennet: / Weil Gott, nun du mein Bruder bist, / sich meinen Vatter nennet. / Zu ihm komm ich, allein durch dich, / du Weg und Weg-Bereiter! / Du bist die Jacobs-Leiter.

74 T. CCLIV, Str. 4, Band I, 341, zum Kontext der Taufe, in dem diese Worte stehen, vgl. oben Anm. 43 das ausführliche Zitat.

75 T. CCVIII, Str. 3, Band I, 275. Vgl. auch hierzu die Hinweise aus Steigers Kommentar auf die Bezeichnung des Blutes Christi als rote Tinte, mit der die Heiligen kanonisiert werden, bei Autoren wie Melchior Lehe, Dannhauer, Herberger und Heinrich Müller mit der Anwendung von Jes 49,4–16 bei letzterem (Band II, 814f).

76 T. CCIII, Str. 2, 4, 6, 8. Mit der Erweiterung des Motivs in Str. 6: „Unsre Hoffnung in die Ferne / sihet durch das Glaubens Glas: / da im güldnen Buch der Sterne / sie oft unsre Namen las. / Endlich rufft der liebe Tod, / unsres Vaterlandes Bot: / Die ihr dort wird umgetrieben / Kommt! Hier seit ihr eingeschrieben“ (Band I, 266f).

77 T. CCLVII, Str. 3, Band I, 347.

7. Ich folge dir: du giengst voran. / du hast, durch diese Reise, / uns Exulanten aufgethan / die Thür zum Paradeise. / O Freuden pfort! ach! wär' ich dort! / heißt du mich bald hingehen, / mein Jesu! dich zu sehen.

8. Ach ja! ich hoffe, wo du bist, / auch einmal hinzukommen. / dein' auffart, meine Nachfart ist. / das dich hat aufgenommen, / das Engel-Heer, o Freuden-Ehr! / wird auch herab spatziren: / mich Jesu nach zu führen.

9. Was frag' ich nach der Herberg hier? / fort, fort zum Vaterlande! / Wer hält die Seele? weicht von mir, / ihr schweren Leibes-Bande! / Mein Herze wohnt, wo Jesus thront. / Bei dir stäts liegt gefangen, / o Himmel! mein Verlangen.⁷⁸

Allein diese Strophen bieten in hoher Konzentration eine Fülle von Motiven, die Birken immer wieder tröstend für seine Sterbekunst heranzieht. Darüber hinaus zeigen sie, wie Birken nach dem Vorbild der Schrift auch an anderen Stellen oft Aussagen, die von Christus als „Erstling“ der Entschlafenen (1Kor 15,20) oder als „Haupt“ der Seinen gemacht werden, bereits vorweg und auf das Ziel voraussehend auch von den gläubigen „Gliedern“⁷⁹ Christi geltend macht. Diese lernen an Jesu Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen, was auch ihnen gewiß bevorsteht, wofür ein Gedicht zu einem Sinnbild exemplarisch sein mag, das Jesu Wort vom Weizenkorn aus Joh 12,24 vor Augen führt⁸⁰.

„Ein Weitzen Korn, das man in Frülینگ säet, / vergeht und stirbt, eh-dann es neu aufgehet. / Die Winter-Saat, so neben grün aufschiest, / auch so zuvor erstorben ist. / Diß Gleichnis hast du von dir selbst gegeben, / als Jesu! du aufgeben woltst dein Leben: / Seet meinen Leib nur in die Erd hinein! / Er sol bald wieder lebend seyn. / Diß Joseph thät, dein Leichnam ward begraben, / den meine Sünden todt-gemartert haben. / Als in die Erd der weitz korn sich verlorn: / du wardst bald wieder neu gebohrn. / Du Erstling, hast die Erde uns geweiht, / wann man uns hat, wie dich, hineingestruet: / Wir werden zwar verwerden und vergehn, / doch lebend wieder auferstehn. / Dein Heilger Tod, uns macht vom Tod genesen; / Zum Wesen man kehrt wieder, durch ver-

78 T. CCLVII, Band I, 348.

79 T. CCLVI, Str. 8 (Band I, 346): „Lebest du, wie kan ich sterben? / Theures Haupt! ich bin dein Glied. / du machst mich zum Lebens-Erben. / Ob die Seel vom Leibe schied: / dieser wieder soll erwachen, / aus dem Grab hervor sich machen. / Wie du lebest, werd auch ich / Jesu! Leben ewiglich.“; T. CCLVII, Str. 5 (Band I, 348): „dein armes Glied, o Haupt, laß nit / aus deiner Sorge fallen: / sih an mein Elend-Wallen“ T. XXXIII, 74f.

80 Das Sinnbild (abgebildet in Band II, 869) stammt aus den Betrachtungen des Sterbens Jesu von Catharina Regina von Greiffenberg und zeigt eine aus den Wolken gestreckte Gotteshand, die Samenkörner auf ein Ackerfeld wirft. Um das Sinnbild sind als ornamentaler Schmuck Blüten, Früchte und reife Weizengarben gruppiert. Der Sinnspruch lautet: „Durch verwesen, zum Wesen“.

wesen. / den Joseph, uns machst wachsen neu herfür, / und öffnest unsrer Gräber Thür. / Ich will dann gern zu dir mich lassen säen, / du Leben du! üm lebend aufzustehen. / Ich wird im Grab auch bleiben nicht, wie du, / So geh ich fröhlich dann zu Ruh.“⁸¹

Die Weggemeinschaft mit Christus wird so eng gesehen, daß den selig Sterbenden seine am Kreuz gesprochenen Worte in den Mund gelegt⁸² und den Lebenden als täglich zu übende „Sterb-Seuffzer“ anempfohlen werden⁸³. Die Weggemeinschaft mit Christus bezieht sich daher nicht erst auf die Sterbestunde, sondern auf den gesamten Lebensweg, wie Birkens Applikation der Emmausgeschichte zeigt: „Jesu! kom, laß uns spazieren / in die junge Felderey, / und daselbst gespräche führen. / das mein Herz entbrennet sey. / Ach! ich geh im Paradeise, / wann hier dein Gefärt' ich heise, / dein Wirt Jesu! will ich seyn: / Bleib! es bricht der Abend ein.“⁸⁴

Diese Weggemeinschaft mit Christus im Leben wie im Sterben ist freilich gefährdet, ja die „Erprobungen“, d.h. Anfechtungen, dieser Weggemeinschaft zu Lebzeiten helfen Sterbenden wie Trauernden, dann auch in der Todesnot die Verbindung mit Christus nicht zu verlieren. Dieses drohende „Verlieren“ Jesu kann Birken in einer geistlichen Anwendung sowohl des Kampfes Jakobs am Jabbok⁸⁵ als auch der dreitägigen Suche seiner irdischen Eltern nach ihm thematisieren (Lk 2,41–48). „Wir auch, wie deine Mutter, dich / o Jesu! oft verlieren. / Du wilst uns, ob nach dir man sich / werd sehnen, nur probieren. / Wer dich, ach! selber sich, verliert. / verlier' uns nicht, du treuer Hirt! / verjagt man dich mit Sünden: / ach! laß dich wieder finden.“⁸⁶ Wer meint, seinen Heiland

81 T. CCXLII, Band I, 323f.

82 Vgl. T. XXXII (Band I, 74) über die letzten Worte eines ermordeten Freundes Birkens, der seinem Mörder im Sterben vergab: „O ein sanftmütigs Herz, das gar nit zürnen konde! / die sieben Jesus-wort' hatt er vielleicht im Munde: / das erste redt' er aus, die andern kond er nicht. / O seelig ist die Seel, die wie ihr Heiland, spricht!“

83 T. XXXIII (Band I, 74f) mit dem Schluß: „Kan's seyn, o Gott, so gib mir ein ruhigs Ende. / wo nicht: Herr, wie du wilt! so sey in deine Hände / mein Geist hiemitt befohlen. dir Gott, ich lebe hier: / Ich will, wie, wo und wann es sey, auch sterben dir.“

84 T. CCLVI, Str. 6, Band I, 346. Vgl. T. XIX, Band I, 63: „Führ mich dein Schäflein, treuer Hirt! / bis mich der Tod zum Leben führt. / Zuletzt auch meinen Leib dir hab, / Führ ihn gen himmel aus dem Grab. / So hat die edle Seel gedacht, / die uns gab seelig gute Nacht. / Gott, der sie führte auf der Erd, / ihr auch die letzte Bitt gewährt.“

85 Vgl. T. 316, Band I, 431f: „Du, du hast ja selber mich, / trauer Jesu, kämpfen heißen. / Laß dann überwinden dich: / deine Worte wahr zu weißen. / Bis dein Mund mir Segen-spricht, / Jesu, dich ich lasse nicht. / Segnest du, so laß ich ab. / Du kanst los von mir nicht werden, / bis ich deine Antwort hab. / Dich zieh ich herab auf Erden. / Hör, was mein Vertrauen spricht: / Meinen Jesum laß ich nicht. / ... Dann wirst du mir helfen ja, / dein' und meine Feind', auch dämpfen. / Du bist näher, sind sie nah, / machst den guten Kampf mich kämpfen. / Ob der Tod das Herz mir bricht, / nimt er mir doch Jesum nicht.“

86 T. CCLIII, Str. 9, Band I, 340. Vgl. hierzu das wichtige Zitat aus Gerhards Postille: „Daß Christus gleicher gestalt noch heutiges Tages oftmals verlohren werde / Solches geschicht einmal in der That und Warheit / Darnach geschichts auch allein unserm fühlen nach.“ (Band II, 895 und 983) Ferner ebenfalls in einer Postillenpredigt zu Lk 2,41ff Dilherr: „Wenn du mich findest an keinem Ort: So suche Mich / in meinem Wort. Denn es hat Sich unser liebstes JEselein an sein seligmachendes Wort gebunden / und versprochen: daß Er Sich von denen / die Ihn darinnen suchen / wolle antreffen lassen“ (Band II, 984).

verloren zu haben, ihn nicht mehr spüren zu können (!), der wird gewiesen, ihn dort zu suchen, wo er sich finden lassen will, im Wort der Schrift: „Er will nur die Probe sehen, / ob du ihn werdest suchen gehen; / ob du werdest ihn mit Schmerzen / wieder laden ein zum Herzen. / Such umsonst nicht da und dorte. Salem zeigt ihn dir im Worte: / in dem Buch, von Gott geschrieben, / findest du diesen deinen Lieben.“⁸⁷

4.2. *Leben und Sterben in der Weggemeinschaft mit den Heiligen und den Engeln*

Wer Jesus in der Schrift sucht, der findet nicht ihn allein, sondern der wird zugleich vergesellschaftet mit der Fülle seiner Weggenossen, die in der Heilsgeschichte mit ihm unterwegs sind. Das schließt die Väter und Mütter des Alten Testaments deshalb ein, weil schon diese in einer Verschränkung der Zeiten in der Weggemeinschaft Christi lebten, weil an ihnen schon zu lernen ist, wie Christus seine durch seinen Opfertod Erlösten mit sich selig sterben läßt. So kann Birken in bester hermeneutischer Tradition der lutherischen Kirche nicht nur den Lobgesang des Simeon oder das gläubige Sterben des Schächers am Kreuz, sondern auch Jakobs Kampf am Jabbok, seine Vision der Himmelsleiter, Josephs Schicksal, Elias Auffahrt gen Himmel, Davids Psalterdichtung⁸⁸ für die Sterbevorbereitung und Trauerbewältigung seiner christusgläubigen Zeitgenossen fruchtbar machen. Denn wer wie Birken mit Luther und Salomon Glassius die Schrift „wohl zu teilen“ weiß⁸⁹, nimmt Gottes Gnadengegenwart in Christus bereits in den Schatten, Vorbildern und Typen der Geschichte Israels wahr⁹⁰.

Diese biblischen Figuren werden so nicht nur zu Vorbildern für die gegenwärtig Sterbenden, sondern auch zu in der Dichtung vergegenwärtigten Zeugnissen dafür, daß sie wie jene mit Gewißheit das himmlische Ziel erlangen werden. In Birken's Worten wird so das Sterbebett zum „Pnuel“ und „Mahanaim“⁹¹,

87 T. 314, Band I, 427f.

88 Auch von David gilt, daß er durch seine Psalmen gegenwärtig zu den Gläubigen spricht und zum Leben und Sterben nach Gottes Willen anleitet. Vgl. T. CXC, Band I, 246–251, das Sterben kommt hier in den Strophen 12 und 13 zu Ps 39,14 und Ps 126,5 in den Blick.

89 Vgl. T. CLXVIII, Band I, 217: „Wer wohl theilet, / wohl kan lehren“. Dazu findet sich in Steigers Kommentierung (Band II, 751) der Hinweis auf den locus classicus zur „Orthotomie“ des Wortes Gottes in 2Tim 2,15, den Luther auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bezieht. Vgl. zur „Verortung“ der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bereits im Alten Testament T. 349, Str. 4, Band I, 492, wo der Weg vom Sinai zum Zion gewiesen wird.

90 Vgl. in Steigers Kommentierung: Band II, 688 (mit einem ausführlichen Zitat von Johann Gerhard).

91 So heißt es in einem der wenigen Prosatexte in der vorliegenden Sammlung, einem langen Trostbrief Birken's an einen befreundeten Witwer: „Demnach so ware ihr Bette, ein rechtes Pnuel und Mahanaim, da Ihr, die da in ihr himmlisches vaterland reiset, wie dem Jacob, der in sein Irdisches wiederkehrte, die heere Gottes begegneten. Also träumete, also reisete sie dann, wie ein Patriarch und Erzvater, die da gelebet, als ein Erzvater. Also ward Sie schon voll himmels, da sie noch auf Erden ware“ (T. V, Band I, 26f). Zu Pnuel und Mahanaim vgl. Gen 32,3,31.

zum Ort der Begegnung mit Gott und seinen Engeln, die die Sterbenden in Empfang nehmen. Christus ist für sie die Jakobsleiter, der Wagen Elias, der sie in den Himmel führt⁹². Sein Wort ist die Feuersäule, die ihnen den Weg ins himmlische gelobte Land weist⁹³. Die Worte des sterbenden Simeons wie des Schächers am Kreuz werden zu ihren eigenen Worten, mit denen sie jenen selig „nachfahren“⁹⁴. Die Eltern eines verstorbenen zwölfjährigen Töchterleins werden damit getröstet, daß Christus ihre Tochter ebenso aufwecken wird, wie er es mit der ebenso alten Tochter des Jairus tat⁹⁵. Daß diese – heute unter größten geistlichen Verlusten weithin kritisch beäugte und abgelehnte – Anwendung der sich selber vergegenwärtigenden Schrift letztlich mit dem Glauben an den präexistenten Christus steht und fällt, zeigt das folgende längere Zitat, das sich wie eine lutherische Hermeneutik im Kleinen liest. Ausgangspunkt ist die Entdeckung, daß im Gesetz des Mose kein Heil und kein seliges Sterben zu finden ist, sondern nur Erkenntnis der Sünde. Darauf Birken:

„4. Er (= der Spiegel des Gesetzes, A.W.) zeigt dich dir, ist deiner Bosheit Zeug. / Ach! Sinai hat nichts als heicklen Steig. / Komm, laß uns dort auf Sion uns umsehen: / da können wir auf festem Fuße stehen.

5. Dorthin kam der, der sich versprochen hat, / der wurde Mensch, die Schlange untertrat. / An diesem hieng der Henoeh und die Alten: / Messias hat, sonst nichtes sie erhalten.

6. Diß Jacobs und der Vätter Leiter war, / Elias Fuhr, und Mose Gnad-Altar. / Der Glaub an den, der einmal solte kommen, / sie sterbend hat in Himmel aufgenommen.

7. Der gestern war, der Jesus, ist auch heut: / er war und bleibt vor und in Ewigkeit. / kein ander heil den Vättern war gegeben: / in keinem sonst wir kinder können leben.

8. Das Thun, thut nichts. der Glaub ist unser Stern. / Uns Christen hilft allein der Christ des HErrn, / wie andren auch. Er konte Gott vergnügen: / vor dem wir nur als böse Knechte ligen. ...

12. Nun Jesus spricht: o Weib! Dein Glaub ist groß. / komm her und sitz in meinem treuen Schoß. / Wie solte dir nicht, wie du willst geschehen? / wer mich ergreift, der kan und muß bestehen.“⁹⁶

92 Zu Christus als Jakobsleiter und Elias Wagen vgl. T. 351, Band I, 496; Band II, 1035; 1037.

93 T. CXV, Band I, 171; zur typologisch-christologischen Deutung der Feuersäule vgl. Band II, 688 mit einem wichtigen Zitat aus der Postille Johann Gerhards.

94 T. 328, Str. 1, Band I, 446: „Heiland derer, die dir trauen, / Jesu! ach verlaß mich nicht, / den du sihest auf dich bauen. / deine Güte mir verspricht, / du werdst, wie zum Schächer dort, / sagen mir diß Gnaden-Wort / Kom! Du solst bey mir hier weiden / in des Paradeises Freuden.“, ebd., 447 (Strophe 3): „laß Eliae Engel-Wagen / mich, wie Simeon, hintragen.“ „Simeon gilt seit alters und auch in der zeitgenössischen lutherischen ars moriendi als prominentes Exempel der rechten Sterbekunst und als Vorbild, das angesichts des kurz bevorstehenden Abscheidens aus dem irdischen Leben seine Hoffnung allein auf Christus setzt“ (Band II, 555, vgl. ebd., 895; 977).

95 T. 355, Str. 7, Band I, 504.

96 T. 349, Band I, 492.

Daß die Schar derer, die zu dieser Weggemeinschaft gehören und deren Leben und Sterben Birken in seiner „ars moriendi“ für seine Leser fruchtbar machen kann, nicht auf biblische Personen beschränkt ist, zeigen seine an der *Lagenda aurea* orientierten Dichtungen vor allem über heilige Frauen⁹⁷. Dieses Bewußtsein, in der Gegenwart der irdisch zwar noch unsichtbaren „triumphierenden Kirche“ zu leben, führt zu einem Verständnis des Todes als eines Vereinigtwerdens sowohl mit denen, die uns im Sterben – wie lange Zeit auch immer – „vorausgegangen“ sind⁹⁸, als auch mit den Engeln, die immer schon himmlisch in Gottes sichtbarer Gegenwart leben. Gerade die Vergesellschaftung mit den Engeln (*consociatio cum angelis*) im Sterben wird von Birken oft und gerne als Trostgrund für diejenigen Zeitgenossen zur Geltung gebracht, die um jung verstorbene Kinder trauern mußten. So läßt der Dichter die Engel einem gerade verstorbenen Söhnlein zurufen: „Komm her, du schönes Engelein! / du solst nun unser Mitglied seyn, / du kleine unschuld du; / du solst mit uns gen himmel gehn, / vor Gott in Weißen Kleide stehn.“⁹⁹ Christus selber nimmt die jung verstorbenen Kinder als seine Engel in Empfang¹⁰⁰. Dieses Glück sollen die Eltern ihren verstorbenen Kindern gönnen und nicht ohne Ende um sie trauern. „Eine Seel nit sänfter ligt, / als in ihres Jesus Armen, / da der Engelchor sie wiegt, / da sie kan in Lieb erwarmen. / gönnt dem Söhnlein diese Ruh, stopft die Threnenbrunnen zu.“¹⁰¹ Birken läßt gar in einer fiktiven Rede ein verstorbenes Töchterlein selber seine Eltern und Großeltern trösten: „Denk nicht, daß ich sterbe. / Nein! ich geh, und erbe / jenes Himmel-gut. / Jesus schickt hernieder / meine Engel-Brüder, / holet mich in Hut. / laßt mich klein ein Engelein, / eines von den Sternlein werden. / Nacht wohnt nur auf Erden.“¹⁰² Einer

97 Vgl. T. XVI, Band I, 58f: Birken dichtet über die Heiligen Anna, die Gottesmutter Maria, Maria Magdalena, Barbara, Catharina, Margaretha, Caecilia, Agnes und Helena. Zu Dorothea vgl. T. XXXVI, Band I, 76. Vgl. auch jeweils Steigers Kommentierungen zur Stelle.

98 T. 315, Str. 7, Band I, 430: „Dort wird deine Schönheit sich / reich verneuen. / dort gedritte Liebe dich / wird erfreuen. / Gott und Engel seeliglich, / und die Frommen, / heißen dich willkommen.“; T. 339, Str. 7, Band I, 474: „Wo sind unsre Lieben? / ach! sie sind gelieben / dort in Gottes Hand. / Du bist ihre Freude, / o du Seelenweide, / ewigs Vaterland! / Wir nach dir / noch sehen hier. / Gott mach uns im Land der frommen / bald zusammen kommen.“ Hier wirkt sich die schon alttestamentliche (z.B. Ri 2,10; 2Chron 34,28 u.a.m.) Vorstellung des Todes als „Versammlung zu den Vätern“ aus. Vgl. dazu Steigers Kommentar Band II, 562f mit Zitaten aus Werken von Nicolai, Dilherr und Rist.

99 T. XI, Band I, 49.

100 T. LXI, Band I, 100: „Hör, liebes Kind, es ruffet dir / dein Heiland aus dem himmel: / Komm, trautes Kind, ja kom zu mir / aus jenem Erdgetümmel. / ... Fahr ab, du schönes Engelein! / solst hier noch schöner werden, / du solst mein liebes Lämmlein seyn, / hier bey den Gottesheerden.“

101 T. CCVIII, Str. 5, Band I, 275. Vgl. T. CCXXXII, Str. 9, Band I, 310: „Es schneidt ja, was vom Herzen kam, ins Herz. / Ein kind, ligt todt, zu seiner Eltern Schmerz. / Doch still! es lebt, es ist recht Engel worden. / Ist das nicht Ehr', vermehren diesen Orden.“; T. 345, Str. 15, Band I, 484: „Gönnet ihm den Engel-Orden, / dem er ewig bleibt verwandt.“

102 T. CCXXXVII, Str. 2, Band I, 317.

verstorbenen Taufpatin wiederum gilt der Gruß des Patenkindes: „du wehrte Seel! dich tragen auf der hand, / Die Engel dort, wie du mich hast getragen. / als mich die Tauff an meinen Gott verband.“¹⁰³ Trauernde Eltern rufen einem an Blattern verstorbenen Sohn hinterher: „Engel haben dich genommen / zu sich, o du Engelein, / du solst eins von ihnen seyn. / Dich der Himmel heist willkommen. / kind! wir Alten folgen dir, / die wir solten gehen für.“¹⁰⁴ Und zum Heimgang eines prominenten „Stammenkels“ dichtet Birken: „Ist es Freude oder Leid? / Freud im Himmel, Leid auf Erden, / Gottes Huld, der Hölle Neid, / wann aus Enkeln Engel werden. / Was zu sich der Himmel zuckt, / das wird aller Noht entruckt.“¹⁰⁵

Tröstlich ist diese Aussicht auf die sichtbare Vereinigung mit den Engeln nicht nur, weil es die Verstorbenen dort besser haben, insofern sie nicht mehr von Sünde, Not, Krankheit und Tod geplagt und angefochten werden. Dazu kommt die Gewißheit, daß die Vergesellschaftung mit den Engeln bereits der noch irdischen Kirche gilt. Diese Schnittstelle aber zwischen der triumphierenden Kirche, in deren Genuß Engel und Vollendete schon leben, und der noch kämpfenden Kirche bzw. den im Glauben angefochtenen Christen ist das Gotteslob in Gestalt von Musik, Dichtung¹⁰⁶ und Gottesdienst. Denn hier wird die Grenze zwischen Himmel und Erde, zwischen Leben und Tod, transparent, durchlässig. Entsprechend redet Birken in einer Gedichtüberschrift vom „irdischen Engel-Thun“ und dichtet dazu: „Kan man dann auch im Leib ein Engel seyn? / ist etwas hier, das zucket himmel-ein? / Ein süßer Thon ist Engel-Thun auf Erden: / und wer es hört, muß ja verhimmelt werden.“¹⁰⁷ Die vorzüglichste Anleitung zu solchem Tun sieht Birken im Psalter, der in seiner Dichtung als das „kleine Gottes-Buch“ eine wichtige Rolle spielt. „Dann lehrt der Psalter auch mit dankes Schall Gott ehren: / so thut die Himmelskirch, mit allen ihren Chören. / Diß ist ein Engel Thun: wer hier mit stimmt ein, / der wird dort ewig auch ein Sängler Engel seyn.“¹⁰⁸

103 T. CCLXVIII, Band I, 366.

104 T. 318, Band I, 434.

105 T. 368, Str. 4, Band I, 520.

106 T. CLXXXIX, Str. 4, Band I, 246: „Sie wohnt unter den Erlösten, / dort in des Erlösers Reich. / dort sie sich in Reimen übet, / mit dem heiligen EngelChor: / wie sie thät auf Erd zuvor / Dort sie Dank und Ehre gibet. / Jesu, der sie ewig tröst / und vom übel hat erlöst.“ Zum Heimgang des Musikdirektors Georg Walch dichtet Birken, nachdem er das Sterben seiner Musikkunst auf Erden beklagt hat: „Zwar Ihm nützet diß Entwerden. / von der Erden / fuhr er seelig Himmelan, / da er mit den Gottsverwandten, / Musikanten, / mit den Engeln, singen kan. / Walch, der uns mit seinen Gaben / konde laben, / führt das Chor der Engelknaben“ (T. LIV, Band I, 93).

107 T. CCXX, Band I, 296.

108 T. CXCIX, Str. 8, Band I, 261. Vgl. T. CXC, Str. 14, Band I, 250: „Lern von David auch psaliren / mit gesamter Creatur. / diesen Chor die Menschen zieren. / diß du Gott kanst geben nur, / vor die GnadenMillionen. / Laßt uns dann mit Davids Thon, / als wie seine Engel oben, / unsern Gott auf Erden loben.“

„Daß der geistliche Gesang in diesem Leben das ewige Singen sowie die *consociatio cum angelis* im Himmel präludiert, ist ein festgeprägter Topos lutherisch-barocker Musiktheologie.“¹⁰⁹ So kommentiert Steiger Worte Birkens aus einer für ein Katechismusliederbuch gedachten Vorrede:

„Das Singen und Geistliche Lieder-Dichten ist ein Englisches Thun: dann die Engel singen immer im Himmel das dreymal Heilig, welches der Vetter des Herrn Messias (.Esa. 6. V. 3.) mit seinen sterblichen Ohren angehört; Sie haben auch bey der Geburt unsers lieben Heilandes und Jesuleins, dieses ihr Ampt erwiesen, und ihr schönes Deogloria in den Lüfften Chör- und Heerscharen-weiß angestimmt. Und da alle künste mit diesem Leben aufhören, so wird alleine die Himmlische SingKunst mit uns in jenes ewiges Leben wandern¹¹⁰: Da wir dann, gleichwie in andern Beschaffenheiten, also auch im Singen, den Engeln werden gleich werden. Meinst¹¹¹ aber werden dort schöne und wolsingende Engel seyn, die lieben Kinder und Erd-Engelien, welche oft zu Gott gesungen, und also hier auf Erden angefangen, was sie dort im Himmel nimmermehr enden werden.“¹¹²

Da das Präludium freilich noch nicht die Vollendung ist, muß man sich irdisch zu dieser Engelskunst immer wieder aufmachen. So aber wird das Leben im Gottesdienst, in dem Christus selbst sich ja mit allen seinen Begleitern finden läßt, zur entscheidenden Vorbereitung aufs selige Sterben. „Du pflagst hier nach Gotteshaus / gern zu wallen mit den Hauffen. / Itzund solst du ein und aus / ewig mit den Frommen lauffen, / in des Himmels Tempel Stadt, / die 12 Perlen Pforten hat.“¹¹³ So dichtet Birken auf Georg Hagers „Absterben“. Und von einer kurz vor Birken selbst Verstorbenen heißt es: „War nicht ihre Freude, / ihre SeelenWeide, / stets um Gott zu seyn, / Sich zu ihm zu halten? / niemals must erkalten / ihrer Andacht Schein. / Ihre Klaus, / war Gottes Haus. / Es ist, Gottes Wort zu lesen, / ihre lust gewesen.“¹¹⁴ Wo das geschieht, da läßt nicht nur Gott selbst „sich hernieder“ und „gibt gleich sich wieder“¹¹⁵, da wird zugleich

109 Band II, 671.

110 Vgl. T. CCLXIII, Band I, 358, wo Birken davon spricht, daß Physik, Staatslehre, Rechtslehre und Medizin vergehen werden und dann schließt: „alles hier bleibt, alles stirbt: nur die Musik-Kunst, die eine, / mit uns in den Himmel geht, wird in Paradeises-Häine / ewig leben, Gott zu loben. Ach! sie ist im Himmel schon / macht das dreimal-heilig klingen, thönt und crönt vor Gottes thron. / hat man, bei der ChristGeburt, nicht auch Engel hören singen? / und bei Jesu Himmelfart, ach! was Thon must wol erklingen! / wer diß Himmel-thun nicht liebet, was sol thun im Himmel der?“

111 „Meinst“ ist eine Nebenform von „meist“, vgl. Band II, 672.

112 T. LXXXVI, Band I, 145.

113 T. CCIV, Str. 8, Band I, 269. Ähnlich heißt es von der kurz vor ihrem Ehemann verstorbenen Elisabeth Hager: „Sie liebte hier auf Erden Gottes Haus, / und gieng gern im Tempel ein und aus. / Nun wirts mit ihr, wie mit der Hanna, heißen: / Sie hört nit auf im Tempel Gott zu preiben“ (T. CCII, Str. 8, Band I, 265).

114 Vgl. T. 339, Str. 5, Band I, 474.

115 Ebd., Str. 6.

das ganze Leben ausgerichtet auf ein Ziel und somit zu einem lebenslangen Wallen, Pilgern, Fahren und Wandern. Der im Gottesdienst wirksame Gottesgeist selber macht das Christenleben zu einer Seefahrt¹¹⁶. Die „navigatio vitae“, die Schifffahrt des Lebens, bildet dann auch als Gleichnis zusammen mit den Topoi der Wanderung und der Pilgerfahrt eines der am breitesten gestreuten Motivfelder in Birkens Dichtung. „Vom Himmel wir ausgehen: / gen Himmel wandern wir. / Es gilt nit stille stehen: / kein Vatterland ist hier. / Wir sind nur Gäst‘ auf Erden. / Sie ist die Wander-bahn: / Darauf geht, mit gefärden / der Mensch, der Pilgersman.“¹¹⁷

Im Bilde der Seefahrt steht das Meer für die Welt, in der der Mensch keine Ruhe findet und keine Heimat hat¹¹⁸. Das Schiff ist das Leben, das den Menschen dem Ziel entgegenträgt und ihn nur dünn wie ein Brett vom Tod noch trennt¹¹⁹. Christi Kreuz gilt als Anker¹²⁰, mit dessen Hilfe der Mensch hier und da zum Ruhen kommt. Der Hafen aber ist der Himmel bzw. das Sterben, das in den Himmel bringt¹²¹. Einen Witwer läßt Birken seiner entschlafenen Gattin nachrufen: „Itzt bist du eingelaufen, / im sichren Himmels Port, zum Gott erwehlten haufen.“¹²² Damit aber ist der Tod als Einlaufen im Hafen und als Ankommen am Ziel der Wanderung nicht Abbruch und Ende des Lebens, sondern dessen Vollendung. „Ist also unser sterben kein Tod, sondern ein Eingang und

116 T. CCLVIII, Str. 3: „Du Gnaden-Wind, du Gottes Hauch; / ach spiel in unsre Segel auch: / daß ohn gefahr wir fahren fort, / und lenden in den Sternen-Port. 4. Du Liechtes-Printz, du wahres Liecht! / laß uns in dunklen tappen nicht. / du Feuer-Seule! mit uns reiß, / und Uns den Weg zum Himmel weiß“ (Band I, 349).

117 T. CCXVII, Str. 2, Band I, 290. Vgl. T. CXC, Str. 12, Band I, 250: „Wandern must du: hier auf Erden / bist du Pilgram, Bürger nicht. / David dir, nur Reischwerden, / keine Herberg, hier verspricht. / geh dann aus der Fremde du / deiner Himmels-heimat zu: / schau, daß du, im Wallfart-stande / ringest nach dem Wolfart-Lande.“; T. V, Band I, 24: „Ist Sie gestorben? mit nichten! Sie ist aus dem ungestümmen Meer der welt, in den Port des himmels eingelauffen. Sie ist aus dieser Irdischen Fremde, von Gott, durch den Tod, in ihr himmlisches Vatterland abgefodert worden: Dieses Leben ist ein weg auf welchem wir in unser vatterland reisen. So viel tage wir nun zehlen, so viel Schritte thun wir auf unserer Reise.“ Daß auf dieser Reise jeder Tag für sich einer Schifffahrt gleicht, die den Menschen im Schlaf – in Analogie zum Tod am Lebensende – in den ruhigen Hafen einfahren läßt, zeigt auf schöne Weise Birkens „Abendseufzer“ unter T. CXXXIV, Band I, 182.

118 Vgl. T. CLXXXIV, and I, 238: „Ein Meer, ist diese Welt. Ein Schiff ist unser Leben. / In diesem, wir, bestürmt von Wind und Wellen, schweben / auf jenem, hin und her. Man fährt gefährlich fort“.

119 Vgl. T. CCIV, Str. 3, Band I, 268: „Ach man fährt mit gefahr, / Sorgen Wogen stats uns wiegen. / Selbst der Leib ist unsre Baar / da die Seel todtkrank muß ligen, / wie im Schiffe, nur ein Bret / zwischen Grab und Leben steht.“

120 Vgl. T. LXXV, Band I, 127.

121 Vgl. T. CCIV, Str. 4, Band I, 268f: „Sterben unsre Anfurt ist / in dem Vaterland der Freuden: / wo uns, nach der wallfart, grüst / wolfart in den Sternenheiden. / Ach! diß weltMeer machet müd. / Süßer Port! Nach dir man siht.“

122 T. CLXXXIV, Band I, 238.

Anfang zu dem rechten und bässern Leben.“¹²³ Diese Vollendung darf der Mensch zwar nicht eigenmächtig herbeiführen, er darf sie aber als verheißene Gottesgabe gerade auch im Kontrast zur Mühsal der irdischen Wanderung und Seefahrt sehnsüchtig erwarten¹²⁴ und von Gott erbitten: „Gott, uns Pilger dieser Erden, / laß‘ auch Himmels Bürger werden.“¹²⁵ Zugleich ist die Trennung im Tod niemals endgültig, sondern ein Abschied auf Zeit, bis auch die noch Trauernden nachgekommen sein werden¹²⁶. Aber auch hier gilt, daß die Zukunftserwartung sich immer schon auf das gegenwärtige Leben auswirkt, denn „wer reisfärtig ist gen himmel, trägt den himmel schon im Sinn“¹²⁷.

123 T. V, Band I, 21.

124 Vgl. T. CCVIII, Str. 2, Band I, 275: „Ist der Himmel nicht, der Port? / ist das Meer nit, dieses Leben? / Immer hin, zur Anfurt fort! / Laßt, wer muß, im Sturme schweben. / Laßt, wer will, noch manches Jahr / sorglich fahren mit Gefahr.“; T. 328, Str. 5, Band I, 447: „Wer solt gern auf Erden Leben? / Sehnt sich doch ein Wandersman, / und ein Schiffer, der umgeben / von den Wogen in dem Kahn: / dieser sehnt sich nach dem Port, / jener nach dem Heimat-Ort. / Solt auch uns, die wir hier wallen, / nicht das Reise-Ziel gefallen?“ Zu dieser „Trost-Strategie“ bei Luther und im Luthertum (mit wichtigen Zitaten) und zu ihrer bis in die Antike reichenden Vorgeschichte vgl. Band II, 548–550; zur ekklesiologisch und christologisch motivierten „Schiffsallegorese“ vgl. Band II, 691f.

125 T. CCIII, Str. 9, Band I, 268.

126 Vgl. T. CC, Str. 13, Band I, 263: „Sie zoge nicht von euch: sie gienge nur voran. / Dort trennt man sich nicht mehr, auf güldnem Sternenplan. / Wir wollen ihr nachstreben: / wir schiffen hier noch fort. / Sie, bracht der Tod zum Leben; / Sie jauchzet in dem Port.“; T. CCIV, Str. 7, Band I, 269: „Unlangst du dein Anders Ich / sahst im HimmelsPort anfahren: / Nun trifft auch die Reihe dich. / Freunde muß der Tod noch paaren. / Dich führt nun die Nachfart fort, / zu ihr, in den Wolfart Port.“

127 T. CLXXIII, Str. 6, Band I, 221.

Der Autor dieses Beitrages ist selber messianischer Jude. Er arbeitet für den Evangeliumsdienst für Israel e.V. und ist Pastor einer messianischen Gemeinde in Stuttgart. Zum Thema „Messianische Juden“ referierte er 2010 auf einer Tagung von Pro Ecclesia, wo er verdeutlichte, daß ihm sehr an einem theologischen Austausch mit der lutherischen Kirche gelegen ist. Dieser Artikel ist Ausdruck dieses Bemühens, sich als messianischer Jude der lutherischen Kirche – hier in der Gestalt von F.J. Delitzsch – zu nähern.

A.E.

Anatoli Uschomirski:

Die (Wieder-)Entdeckung der jüdischen Wurzel des christlichen Glaubens am Beispiel von Franz Julius Delitzsch

Kein Theologe wird heutzutage bestreiten, daß die Wurzeln des christlichen Glaubens jüdisch sind. Dabei wird heftig diskutiert, wie man mit dieser Tatsache im Angesicht des fortbestehenden Judentums und des hellenistisch geprägten Christentums korrekt umgeht. Leider zeichnen sich in der Theologie extreme Tendenzen ab: Entweder wird Israel theologisch und eschatologisch bejubelt oder an den Rand gedrängt. Es fehlt der gesunde nüchterne Blick, aber auch das solide theologische Konzept, in dem man auf das paulinische Konzept des Ölbaumes zurückgreift und beide, die jüdische Wurzel und die gesamt-kirchliche Geschichte, christologisch betrachtet. Meiner Meinung nach bietet Deutschland – das Land der Reformation, das Land des Pietismus – die besten Voraussetzungen dafür. Generationen von deutschen Missionstheologen haben ihren Beitrag zu diesem Thema geleistet. Einer davon war Franz Delitzsch, dessen Leben und Werk ich auf den folgenden Seiten beschreiben möchte. Meine Recherchen gründen sich auf das Buch seines Biografen Siegfried Wagner, Franz Delitzsch, Leben und Werk, das 1991 im Brunnen-Verlag erschien.

Die Schwerpunkte möchte ich auf den theologischen Hintergrund, seine Tätigkeit in der Judenmission und die Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische setzen. Ich hoffe sehr, mit dieser Arbeit meine Kollegen dazu zu bewegen, dem Beispiel von Franz Delitzsch zu folgen, die jüdische Wurzel des christlichen Glaubens neu für sich zu entdecken und dadurch neue Liebe zum jüdischen Volk zu gewinnen.

Kinder- und Jugendjahre

Franz Julius Delitzsch wurde am 23. Februar 1812 in Leipzig geboren. Kurz nach seiner Geburt wurde der kleine Franz getauft. In seiner Autobiografie erwähnte Delitzsch einen guten Freund der Familie, einen jüdischen Antiquar Levy Hirsch, der einen großen Einfluß auf den jungen Delitzsch hatte. Ihn nannte Delitzsch „meinen Wohltäter von Jugend auf“. Man muß sagen, daß der Einfluß gegenseitig war. In den späteren Jahren versuchte Delitzsch dem alten Freund seiner Jugend, Jesus näher zu bringen. Als Ergebnis wurde der alte Le-

vy Hirsch zwei Jahre vor seinem Tod getauft und nahm den Namen Theodor Hirsch an.

Delitzsch wuchs in armen wirtschaftlichen Verhältnissen auf. Trotzdem schloß er das Nikolausgymnasium mit einem hervorragenden Zeugnis ab. Danach begann er auf der Universität in Leipzig Theologie zu studieren, wobei er ein großes Interesse für Philosophie zeigte. Er trat in eine Burschenschaft ein, die unter Studenten sehr beliebt war, und schloß dort Freundschaft mit vielen Kommilitonen, die von pietistischer Frömmigkeit geprägt waren. Einer davon namens Schütz versuchte, nach eigenen Worten, Delitzsch immer wieder, „... doch vergeblich für ein lebendiges persönliches Christentum zu gewinnen“.¹ Seiner Überzeugung nach blieb Delitzsch ein Rationalist. Aber er sollte noch mit dem Glauben konfrontiert werden. Gott hatte in seiner Weisheit den Zeitpunkt schon festgelegt.

Bekehrung

Um den jungen Rationalisten zum Glauben zu führen, wählte Gott zwei Personen: Johann Peter Goldberg, einen jesugläubigen Juden, der Mitbegründer der lutherischen Heidenmission in Dresden war, und einen Judenmissionar, Karl Friedrich Becker aus Konstantinopel. In einem Glaubensgespräch forderten die beiden Delitzsch heraus. Mit dem folgenden Satz brachte Becker den jungen Rationalisten zum tiefen Nachdenken: „Junger Mann, wir haben in der Türkei ein Sprichwort: Ein Gelehrter weiß, wie es dem Ungelehrten zu Mute ist; denn er war einst ungelehrt. Ein Ungelehrter aber weiß nicht, wie es dem Gelehrten zu Mute ist; denn er war nie gelehrt. So ist es auch mit dem inneren Leben: Ein Gläubiger weiß, wie es dem Ungläubigen zu Mute ist; denn er war einst ungläubig. Ein Ungläubiger aber weiß nicht, wie es dem Gläubigen zu Mute ist; denn er war nie gläubig.“² – Nach diesen Worten fand Delitzsch keine Ruhe, bis er schließlich Jesus in sein Herz aufnahm. Nach seinem Bekehrungserlebnis nahm das Leben von Delitzsch eine totale Wende. Das Gespräch mit Goldberg und Becker fand 1831 statt.

Goldberg und Becker begleiteten Delitzsch auch weiterhin. Von ihnen bekam der junge Delitzsch eine Leidenschaft zu rabbinischen Studien und nicht zuletzt zur Judenmission. So schrieb Delitzsch selber: „Diese beiden Männer haben mich zuerst das Volk lieben gelehrt, aus dem der Heiland stammt nach dem Fleisch, und lehrten mich, für seine Bekehrung zu beten zu dem von ihnen verworfenen Christus.“³

Das Studium. Promotion

Parallel zu seinem Theologiestudium studierte Delitzsch auch semitische Philologie. 1835 promovierte er zum Doktor der Philosophie.

1 Vgl. Siegfried Wagner, Franz Delitzsch, Leben und Werk (Gießen: Brunnen Verlag, 1991), 30.

2 Siegfried Wagner, a.a.O., 31, zitiert aus Was Franz Delitzsch für Israel war. In Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung, 24, 1891 Sp.52–54, bes. 52f.

3 Martin Wittenberg, Franz Delitzsch: Vier Aufsätze über ihn und Auszüge aus seinen Werken, Handreichung des Evangeliumsdienstes unter Israel durch evang.-luth. Kirche, Folge 7, 1963, S.9.

Tiefe Freundschaft verband ihn mit dem jüdischen Gelehrten Carl Paul Caspari, den er in dieser Zeit kennenlernte und durch das Studium der neutestamentlichen Schriften zum Glauben an Jesus führte.

Nach seiner Promotion hatte Delitzsch den Wunsch, seine Kenntnisse in jüdischer Literatur und Geschichte wie auch in der rabbinisch-talmudischen Lehre zu vervollkommen. In seinem Herzen aber wuchs unweigerlich die Leidenschaft „... das Evangelium dem Volke des Alten Bundes zu predigen“.⁴ 1838 schrieb er in seinem Buch „Wissenschaft, Kunst, Judentum“: „Männer von Juda, wähet nicht, daß ich aus eurem Freunde urplötzlich euer Feind und mir selbst untreu geworden bin. Um euch das Evangelium von Christo dem Gekreuzigten zu predigen, zu keinem anderen Zwecke, aus keinem anderen Beweggrunde habe ich eure Sprachen zu lernen begonnen.“⁵ – Diese Worte klingen nach Paulus – er wollte den Juden ein Jude werden. Delitzsch versuchte immer wieder auf die Notwendigkeit der Judenmission hinzuweisen. In einem Vortrag sagte er: „Nur Indifferentismus, Unglaube und Lieblosigkeit sind die Hauptgründe für die Ablehnung der Judenmission.“⁶ Diese Ablehnung, gegen die Franz Delitzsch kämpfte, ist in unserer modernen Zeit, 170 Jahren nach Delitzsch nicht verschwunden, nahm aber eine andere Form an. Die Theologen, die heute die Judenmission befürworten, erleben einen heftigen Widerstand. Da heißt es, Judenmission sei die „Fortsetzung des Holocaust mit anderen Mitteln“ und „ein Krieg ohne Waffen.“⁷ Dem gegenüber argumentiert Rainer Uhlmann: „Wir können uns der durch den Holocaust zutiefst belasteten Geschichte zwischen Juden und Deutschen auch als nachfolgende Generation nicht entziehen. Dennoch glauben wir, daß diese Unheilsgeschichte nicht als Grund zur Verhinderung des Heils im Messias herangezogen werden darf.“⁸ Ich glaube, auch Franz Delitzsch mit seinem Anliegen, den Juden das Evangelium zu verkündigen, würde dieser Aussage völlig zustimmen.

1839 berief die ev.-luth. Missionsgesellschaft Delitzsch in den vollzeitigen Dienst für die Verkündigung des Evangeliums unter Juden. Sein Dienst sollte in Leipzig und Dresden beginnen. Das Komitee der Missionsgesellschaft versuchte erfolglos, durch das „Hohe Ministerium des Kultus in Dresden“ eine Ordination für Delitzsch zu erlangen. Man bot ihm eine Ordination außerhalb Sachsens an, was Delitzsch mit der Begründung ablehnte, „... eine ausländische Ordination würde ihn in Sachsen zum Fremdling stempeln und eine öffentliche Tätigkeit unter den Juden erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen.“⁹

4 Siegfried Wagner, a.a.O., 46, vgl. Franz Delitzsch Beziehungen zur Sächsischen Judenmission, in SaH 32, 1895.

5 Siegfried Wagner, a.a.O., 47.

6 Siegfried Wagner, a.a.O., 51, vgl. Franz Delitzsch Beziehungen zur Sächsischen Judenmission, in SaH 32, 1895.

7 Rainer Uhlmann, Messianisches Zeugnis, in Evangelikale Missiologie, 1/05, S.28.

8 Ebd., S.29.

9 Siegfried Wagner, a.a.O., 53.

Delitzsch entschied sich für einen anderen Weg. Er wollte sich in Leipzig als Privat-Dozent habilitieren, unterdessen aber seine Evangelisation unter Juden fortführen. So geschah es. Delitzsch erneuerte seine Bekanntschaften unter den Juden und versuchte, sie für Jesus zu gewinnen. Er verfaßte Traktate in Hebräisch und traf sich mit vielen gelehrten Juden.

Der geringe Erfolg in der Judenmission entmutigte Delitzsch nicht. Nach seinen eigenen Worten: „Der Beruf der Missionare unter Israel gleicht noch immer dem Beruf Ezechiels: ‚Du sollst ihnen Mein Wort sagen, sie gehorchen oder lassen’s; denn es ist ein ungehorsam Haus‘ (Hes. 2,7)“¹⁰. Außerdem hielt Delitzsch dreimal pro Woche sogenannte „Erbauungsstunden für erweckte Gläubige“, um auch Christen zu dienen. In diesen Erbauungsstunden lernte er seine zukünftige Frau kennen. Ihre Mutter und ihr Bruder kamen durch Delitzsch zum Glauben. Die Versammlungen fanden in den Häusern der einzelnen Mitglieder statt.

Theologischer Hintergrund

Die Theologie Delitzschs trägt einen streng lutherischen Charakter und zeigt die Merkmale eines gesunden pietistischen Erweckungschristentums. Die persönliche Heiligung spielt dabei eine große Rolle. Ganz entschieden trat er in einigen von seinen Schriften „Indifferentismus und Synkretismus“ als gefährlichen Zeichen der Zeit entgegen. Für Delitzsch war Christus keine zeitlose Idee, sondern ein historischer Mensch.

Das Thema „Indifferentismus und Synkretismus“ ist auch in unserer Zeit noch aktuell. In seinem Buch „Was heißt heute Mission“ beschreibt Klaus Bockmühl ähnliche Entwicklungen beim Weltkirchenrat, die die Missionsweltkonferenz in Neu Delhi zum Ausdruck brachte.¹¹

Bemerkenswert ist, wie dieser große Theologe und Bibellehrer manche ganz kindlichen, aber festen Glaubensüberzeugungen in einer einfachen Form weitergeben konnte. Z.B. unterbrach er seine Erörterung über hebräische Vokale mit einer Frage: „Meine lieben Herren Studenten, hat jeder von Ihnen schon einen Kniefreund?“ Seiner überraschten Zuhörerschaft erklärte er dann: „Ein Kniefreund ist ein Freund, mit dem man vor dem Herrn Jesus die Knie beugt. Wenn Sie später in Ihr Amt kommen und keinen Kniefreund haben, wird alle Ihre Arbeit vergeblich sein.“¹²

Wenn man die Bücher und Schriften von Franz Delitzsch liest, um über seinen theologischen Hintergrund Bescheid zu wissen, kommt man unweigerlich zu dem Schluß: Die lutherischen Bekenntnisschriften waren für ihn das „Echo der Schriftwahrheit“.¹³ Diese feste konfessionelle Haltung hat ihm bei seiner Berufung nach Erlangen und später nach Leipzig einige Schwierigkeiten be-

10 Ebd., S.56.

11 Vgl. Klaus Bockmühl, Was heißt heute Mission: Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie (Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 2000), 60.

12 Siegfried Wagner, a.a.O., 105.

13 Ebd., 122.

reitet. Trotz des Rufs eines „Fanatikers des starrsten Luthertums“ gehörte Delitzsch „... nie zu denen, die alles, was nicht Lutheraner ist, in Bausch und Bogen verwerfen. Die Kirche, welche Christi Braut ist, ist in allen sichtbaren Kirchen enthalten.“¹⁴ Man darf sich auch nicht darüber wundern, daß Delitzsch als „strenger Lutheraner“ dem Pietismus sehr offen gegenüberstand, da ja der Pietismus seiner Herzensangelegenheit, der Judenmission, eine neue Dimension verliehen hatte. Die Judenmission, so Delitzsch, „ist eine Schöpfung nicht der orthodoxen, sondern der pietistischen Richtung unserer Kirche.“¹⁵ Obwohl er sich selber nicht als Pietist bezeichnen würde, legte Delitzsch in seiner Verkündigung immer Wert auf eine ganz persönliche Entscheidung. Er pflegte zu behaupten, daß man „selber erfahren muß, was Wiedergeburt sei“¹⁶, – also das wichtigste pietistische Merkmal. Ein weiteres Merkmal des Pietismus ist seine Treue zum biblischen Wort und ein ständiges Bemühen um die Bibel und ihr rechtes Verständnis. In diesem fortdauernden Bemühen, das Wort Gottes als Richtlinie für das eigene Leben zu betrachten, liegt meiner Meinung nach die größte Stärke von Delitzsch. Er war immer bereit, wie er selber schrieb, „selber zu schweigen und den Herrn reden zu lassen, mit dem gläubigen Voraussetzen, daß der Geist durch das Wort und eben nur durch das Wort uns alles lehren wolle, was wir zu wissen bedürfen.“¹⁷

Es gibt kaum ein besseres Charakteristikum für einen Theologen als ein Beter zu sein. Das Gebet war für Delitzsch von großer Bedeutung. Deswegen schrieb er 1844 sein „Beicht- und Communionbuch“, wo er das Gebet als eigenes Herzensbedürfnis beschrieb. Man findet dort auch selbst verfaßte Gebete von Delitzsch. Im selben Jahr kam das „Erbauungsbuch für jeden Christen“ über das Vaterunser heraus. „Ein Buch, das alte Auslegungen, Gebete und Lieder zum Gebet des Herrn aus Mystik, Pietismus und altreformatorischer Frömmigkeit zusammenstellt“¹⁸

Mit besonderer Leidenschaft betete Delitzsch für die Bekehrung der Juden. Im Gegensatz zu den heutigen Judenmissionaren war er in jüdischen Kreisen geachtet und verehrt, nicht weniger als unter den Christen. So teilt N. Jeremias mit: „Unter den Rabbinern des altgläubigen Judentums genoß er unbegrenzte Verehrung; sie nannten den christlichen Theologen nicht anders als den ‚heiligen Delitzsch.‘“¹⁹

14 Ebd.,121.

15 Ebd.,125.

16 Ebd.,126.

17 Briefe an *Hofmann* v.19.12.1860, v.2.1. 1861 (bei Volck S. 143f. 183f.), zitiert nach Siegfried *Wagner*, a.a.O., 127.

18 Siegfried *Wagner*, a.a.O., 59.

19 N. *Jeremias*, in *SaH* 50, 1913 S.6. D. *Kaufmann*, Nekrolog in: *The Jewish Quarterly Review* Vol. II, 1890 S.386–399., zitiert nach Siegfried *Wagner*, a.a.O., 149.

Finanzielle Not. Habilitation

Man darf nicht vergessen, daß Delitzsch alles, was Literaturarbeit betraf, ehrenamtlich machte. Parallel zu seinem Ehrenamt arbeitete Delitzsch unermüdlich an seiner Habilitationsschrift. Er erlebte auch Zeiten finanzieller Not. Delitzsch und Caspari waren darauf angewiesen, bei christlichen Freunden kostenlos zu Mittag zu essen. Dabei fühlte sich Delitzsch verpflichtet, noch seine Mutter und seinen Wohltäter Levy Hirsch finanziell zu unterstützen.

Delitzsch litt unter einer schwachen Gesundheit. Einmal erkältete er sich auf einer der Missionsreisen nach Berlin so stark, daß er in einem Brief an einen Freund von den „Schatten des Todes“ schrieb, die über ihm aufgehen.²⁰

1842 habilitierte sich Delitzsch. Er wurde zum Lizentiaten der Theologie ernannt. Trotzdem gab es keine Aussicht auf eine Einstellung in Leipzig.

Delitzsch hielt Vorlesungen an der Theologischen Fakultät über die Psalmen, Genesis, Nahum, die hebräische Grammatik, die Auferstehungsgeschichte Jesu, die Philosophie der Offenbarung. Seine Zuhörer waren von seinen Vorträgen begeistert. Die Zahl der Studierenden in diesen Fächern nahm zu. Als einer der Gründe von Delitzschs Erfolg nennt C.V. Orelli: „... seine lebenswarme Behandlung der Hl. Schrift“.²¹

1845 heiratete Delitzsch Clara Juliana Caroline Silber, die Tochter eines Leipziger Güterschaffners und Hausbesitzers.

Berufung nach Rostock

1846 erhielt Delitzsch das Doktordiplom der Erlanger Theologischen Fakultät. Im selben Jahr erreichte ihn die Berufung zum ordentlichen Professor nach Rostock, das damals eine Hochburg des Neuluthertums darstellte. Er hielt hier Vorlesungen über die Exegese von fast allen Büchern des Alten sowie des Neuen Testaments.

Berufung nach Erlangen

1850 wurde Delitzsch nach Erlangen berufen. Die Erlanger Jahre waren die fruchtbarsten in literarischer Hinsicht. Hier erschienen die grundlegendsten Werke von Delitzsch: die 3. Auflage seines Genesiskommentars, der Jesajakommentar, Kommentare zu Hiob und dem Hohelied, die 2. Auflage des Psalmenkommentars, System der biblischen Psychologie.

Außerdem erweiterte er seine Vorlesungstätigkeit in Erlangen enorm:

Exegese des Levitikus und der Propheten des Nordreichs, Hebräische Archäologie, Alttestamentliche Heilsgeschichte, Messianische Weissagungen und Apologetik sind einige der Kurse, die er unterrichtete.

Die Zeit in Erlangen (1850 – 1867) war für Franz Delitzsch sehr fruchtbar und schön. Er wurde zu einer geachteten und beachteten Persönlichkeit in Lehre und Forschung.

20 Siegfried Wagner, a.a.O., 61,62.

21 Zitiert in Siegfried Wagner, a.a.O., 65,100.

Berufung und Dienst in Leipzig

Seine Berufung nach Leipzig war genau so schwierig, wie die Berufung nach Erlangen 17 Jahre zuvor. Manche Professoren in Leipzig hielten Delitzsch für einen „konfessionellen Ultra“ und „Fanatiker des Luthertums“²². Fakultätspolitische Erwägungen spielten dabei eine große Rolle. Die Erlanger dagegen wollten Delitzsch für die Fakultät behalten und boten ihm eine Gehaltserhöhung sowie die Erhebung in den Adelsstand an, sobald sie von seinen Erwägungen erfuhren. Dieses Angebot kam von der bayerischen Staatsregierung! Trotzdem entschied sich Delitzsch für Leipzig. Was waren die Gründe für den Universitätswechsel? Manche Zeitgenossen meinten, daß Delitzsch sich in der heimischen sächsischen Landeskirche sehr wohl fühlte.²³ Delitzsch selbst aber schrieb in einem seiner Briefe „... Ich werde einem Rufe nach meinem lieben Vaterlande folgen, wenn ich in diesem Rufe Gottes Wille erkenne ...“²⁴ Hier kann man schon den Mann Gottes und seine Beweggründe klar sehen: Gottes Wille für sein Leben war ihm das Wichtigste.

1867 begann Delitzsch seine Lehrtätigkeit in Leipzig. Seine Vorlesungen besaßen eine große Anziehungskraft. Die Zahl der Studenten stieg drastisch. So schreibt F. Eulenburg: „Bald sammelte er Scharen von Lernbegierigen um sich, und einen hingegebenen Freund seiner Schüler konnte man nicht finden als diesen Lehrer, der mich oftmals an Sokrates und dessen Verhältnis zu seinen Schülern erinnerte.“²⁵

Literarische Arbeit und Vortragsdienst

Zu seiner Lehrtätigkeit, die ohne Zweifel Generationen von Pfarrern innerhalb und außerhalb Sachsen prägte, setzte Delitzsch seine literarische Arbeit fort. Er schrieb Kommentare zum Salomonischen Spruchbuch (1873) und zum Prediger und zum Hohelied (1875).

Man muß dazu sagen, daß der Grund für die Neuauflage seiner Bücher nicht die Tatsache war, daß die Delitzsch-Kommentare ausverkauft waren, sondern viel mehr das Bedürfnis des Autors, sich am wissenschaftlichen Gespräch zu beteiligen und die eigene Position darzustellen. Dazu besaß Delitzsch die Charakterstärke, sich wissenschaftlicher Argumentation nicht zu verschließen, und vor allem die Bereitschaft, die eigene Position aufzugeben, sobald sie ihm nicht mehr haltbar erschien.

Außer seinem Dienst als Hochschullehrer übte Delitzsch seine Vortragstätigkeit in studentischen Vereinen, aber auch darüber hinaus in weiteren Interessentenkreisen aus. Seine Vortragsthemen umfaßten ein sehr breites Spektrum:

22 Siegfried Wagner, a.a.O., 85.

23 A.a.O., 89.

24 Ebd., 89.

25 F. Eulenburg, Die Entwicklung der Universität Leipzig in den letzten hundert Jahren. Statistische Untersuchungen 1909, S. 20ff, zitiert aus Siegfried Wagner, a.a.O., 91.

„Handwerkerleben zur Zeit Jesu“ (1871), „Welch ein Mensch! Ein Christusbild“ (1872), „Ein Tag in Kapernaum“ (1871), „Durch Krankheit zur Genesung, eine Jerusalemische Geschichte der Herodierzeit“ (1873), „Jesus und Hillel, mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen“ (1867).

Gegen den Antisemitismus

Mit ganzer Entschlossenheit kämpfte Delitzsch gegen den aufkommenden Antisemitismus und wies darauf hin, daß der christliche Glaube ohne den jüdischen nicht zu denken sei. Dadurch gewann er viele Freunde unter den Juden, machte sich aber auch manche Feinde unter den antisemitisch geprägten Christen.

Der Kampf mit dem Antisemitismus trug bei Franz Delitzsch sowohl theologischen wie auch emotionalen oder moralischen Charakter. Wie ein Prophet sah er die Zeit des Nationalsozialismus voraus, in der „Deutsche Christen“ in ihren Reihen dem antisemitischen Geist einen Platz gewährten. Dadurch wurde die heilsgeschichtliche Identität der christlichen Kirche bedroht. Diesem Gedanken folgt Rinaldo Diprose: „... nach der definitiven Trennung von Gemeinde und Synagoge und auch dem disziplinarischen Ausscheiden des judenchristlichen Elements aus den heidenchristlichen Gemeinden ging diesen immer mehr das Bewußtsein um ihre eigene israelitische Verwurzelung verloren“.²⁶

Bibelwissenschaftler oder Judenmissionar?

Wenn man den geistlichen Ertrag von Franz Delitzsch bewerten möchte, dann fallen zwei Schwerpunkte auf: Lehre und Forschung auf dem Gebiet der alttestamentlichen Wissenschaft auf der einen Seite und Judenmission auf der anderen Seite. Was hatte den Vorrang? Biblische Wissenschaft oder Mission für das Volk Israel? Um nicht zu spekulieren, möchte ich lediglich nur eine seiner zahlreichen Aussagen darüber zitieren. In einem seiner Briefe schrieb er: „Seit nun sechs Jahren sind meine Studien diesem Ziel zugerichtet gewesen“.²⁷ Damit meinte er die judaistischen Studien. Aber welches Ziel wollte der große Theologe erreichen? Sicher wollte Delitzsch mit seinen rabbinisch-talmudischen Kenntnissen nicht die Christen beeindrucken. So Wagner: „Sein Ideal war das des Paulus, der Griechen um Christi Willen ein Grieche werden wollte.“²⁸ Delitzsch verdanken wir es, daß eine wissenschaftlich fundierte Kenntnis des Judentums zur Voraussetzung für die Judenmission wurde. Diese Kenntnis war bei Delitzsch nicht nur das Ergebnis seines Studiums der rabbinischen Schriften, sondern viel mehr seiner lebendigen Beziehung mit Juden. Er scheute sich nicht, einen Zugang zu Menschen aus allen sozialen Schichten zu su-

26 Rinaldo Diprose, *Israel und die Gemeinde*, Hänssler Verlag 2002, vgl. Peter P.J. Beyerhaus, „Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus“, *Evangelikale Missiologie*, 4/04, S.152.

27 Briefe an W.v.1.Advent 1838, zitiert nach Siegfried Wagner, a.a.O., 150.

28 Ebd.,150.

chen. Ob es ein jüdischer Student oder Akademiker war, ob ein jüdischer Händler oder eine Schar jüdischer Zuhörer, Franz Delitzsch fand immer die richtigen Worte, um das Vertrauen dieser Menschen zu gewinnen und ihnen das Evangelium in einer verständlichen Form mitzuteilen. Auch Krankenbesuche und die Vermittlung jüdischer Waisenkinder in christliche Familien waren ein Teil seiner umfangreichen Missionstätigkeit. Die von Delitzsch gegründete Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel „Saat auf Hoffnung“ diente dazu, daß Juden ihren Messias kennenlernten und daß Christen sich auf die Wurzel ihres Glaubens zurückbesannen. Nach dem Zeugnis von Reinhard Dobert: „... begleitete die Zeitschrift die Geschichte der lutherischen Judenmission in Deutschland bis zu ihrem Verbot im Jahre 1934 und dann noch eine kurze Strecke nach 1945“.²⁹

Die Tatsache, daß die meisten Juden nicht an Jesus glauben wollten, hielt Delitzsch nicht zurück, an den Verheißungen Gottes für Israel festzuhalten. In seiner ersten Missionsrede, gehalten in der Dresdner Waisenhauskirche 13.8.1839 sagte Delitzsch: „Auch wir müßten an der Bekehrung des jüdischen Volkes verzweifeln, wenn wir auf Schlußfolgerungen aus dem, was vor Augen liegt, gewiesen wären. Aber bei Gott sind alle Dinge möglich. Der Anker unserer Hoffnung ist das prophetisch-apostolische Wort.“³⁰ Delitzsch betrachtete immer die Judenmission als unabdingbare Aufgabe der Kirche und wies darauf hin, daß die kirchliche Trägheit, Liebesarmut und Gleichgültigkeit gegenüber Israel die wesentlichen Gründe dafür sind, daß Juden nicht an Jesus glauben. Leider hat sich diese Kirchenposition in Bezug auf die Judenmission in den folgenden Jahrzehnten kaum verändert. Nach 64 Jahren fällt Heinz David Leuner ein noch härteres Urteil über die Kirchen Deutschlands: „Sie hätten im Ganzen aus dem letzten Jahrzehnt nichts gelernt. Es gebe kaum Gebete für Israel.“³¹

Der Unglaube der Juden war aber für Delitzsch kein Hindernis, eher eine Herausforderung. Dabei war sein Missionseifer nicht auf eine euphorische Erwartung, sondern auf das prophetische Wort gegründet. Er glaubte mit voller Überzeugung an die priesterliche Zukunft Israels. Delitzsch stellte fest: „Die Bekehrung Israels ist, wenn man den immer tieferen Abfall der Kirche und die immer mehr zunehmende Verstockung des Volkes bedenkt, fürwahr ein Geheimnis, aber verbürgt durch das prophetisch-apostolische Wort, dessen gänzliche Erfüllung herbeieilt.“³²

29 Reinhard *Dobert*, Zeugnis für Zion (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1971), 93.

30 Dr. Delitzschs erste Missionsrede in SaH 32, 1885 S.180–190., zitiert nach Siegfried *Wagner*, a.a.O., 152.

31 Heinz David *Leuner*, zitiert aus Ulrich *Laeppele*, Den Juden die Kirche, der Kirche die Juden erklären!, Theologische Beiträge, 07. 4/5. Theologischer Verlag Rolf Brockhaus.

32 Martin *Wittenberg*, Franz Delitzsch: Vier Aufsätze über ihn und Auszüge aus seinen Werken, Handreichung des Evangeliumsdienstes unter Israel durch evang.-luth. Kirche, Folge 7, 1963, Auszüge aus Delitzschs Gedankengut, aus „Wissenschaft, Kunst, Judentum“ 1938, S.144.

Die Gründung des Zentralvereins

Der Missionstätigkeit Delitzsch ist die Gründung des „Evangelisch-lutherischen Zentralvereins für die Mission unter Israel“ 1870 zu verdanken.

Noch vor der Gründung des Zentralvereins wurde er 1849 der Präsident der bayerischen Einrichtung, die die gleichen Visionen und Ziele anstrebte. So schrieb der Senior Ulmer aus Weitlingen über Delitzsch noch zu dessen Lebzeiten: „Er war von da ab nicht bloß die Seele des Bayerischen Vereins, sondern der gesamten, sich allmählich entfaltenden Arbeit an Israel innerhalb der Lutherischen Kirche in Deutschland und Skandinavien.“³³ Die entscheidenden Impulse zur Gründung des Zentralvereins gingen von Delitzschs Vortrag auf der Berliner Konferenz für Judenmission aus. Er teilte den Zuhörern seine Besorgnis mit, daß es in der Kirche „wenig Interesse und kaum Verständnis für das Volk Israel und seine Religion gebe.“³⁴ Herausgefordert von der Aufklärung und Emanzipation im modernen Judentum auf der einen Seite, aber auch vom wachsenden Antisemitismus auf der anderen Seite sah Franz Delitzsch einen Mangel auf dem Gebiet der Wissenschaft und Literatur, aber auch das völlige „... Fehlen von Missionaren, die das offensive Gespräch mit Juden nicht scheuten.“³⁵ Im Laufe der folgenden Jahre schlossen sich andere Institutionen dem „Zentralverein“ an. Dadurch wurde er zu einem umfangreichen Missionswerk, das seine missionarische Tätigkeit stark ausbreiten konnte. Mit Hilfe seines eifrigsten und aktivsten Schülers Wilhelm Faber gelang es Delitzsch, an den verschiedenen Universitäten studentische Vereine zu gründen, die sich „Institutum Judaicum“ nannten. Diese studentischen „Instituta Judaica“ prägten Theologiestudenten in Erlangen, Halle, Breslau, Berlin, Rostock, Bonn, Uppsala, Genf, Kopenhagen und sogar an den Colleges der Methodistenkirche in Galeana (Illinois, Nordamerika).

Gründung des Seminars des Institutum Judaicum

Trotz des großen Arbeitsaufwands in seiner Lehr- und Literartätigkeit erweckte in Leipzig wieder seine Leidenschaft und Liebe zur Judenmission. 1886 gründete Delitzsch mit der Unterstützung einiger Leipziger Pfarrer eine Ausbildungsstätte zur Zurüstung von Judenmissionaren, das Seminar des Institutum Judaicum. Das Ziel war, durch die Einführung in die praktische Missionsarbeit sowie das gründliche Studium des Judentums, der jüdischen Geschichte und Lehre, der jüdischen Kultur und Sitten die „Judenmission auf theologisch-wissenschaftlicher Basis in der ganzen Welt zu fördern“. Damit schuf Delitzsch

33 Reinhard *Dobert*, Zeugnis für Zion (Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1971), 15, zitiert nach de le Roi II 133.

34 Heinz Hermann *Völker*, Franz Delitzsch als Förderer der Wissenschaft vom Judentum, in *Judaica*, Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart, Stiftung für Kirche und Judentum, Basel, 1994, S.91.

35 Ebd., 91.

die Grundlage für das wissenschaftliche Fachgebiet, das später die „Wissenschaft vom Judentum“ genannt wurde.³⁶ Seine am Institut ausgeführten Studien und Forschungen besaßen die Anerkennung sowohl christlicher als auch jüdischer Gelehrter aus der ganzen Welt.

Zwei große jüdische Gelehrte, der jesugläubige ehemalige Rabbiner Jehiel Lichtenstein und der litauische Talmudist Israel Kahan, waren bei der Gründung dabei und erteilten Unterricht.

Die Liebe zum jüdischen Volk

Beachtlich war die unerschütterliche Liebe Delitzschs zum jüdischen Volk. Als Christ und Theologe setzte er sich mit dem säkularen Judentum seiner Zeit auseinander. Er war tief betrübt über den Zeitgeist und besonders über das falsche Bild von Jesus, das das Judentum seiner Zeit hatte. Als Apologet Jesu kämpfte er gegen Karikaturen seines Heilands in der jüdischen Presse. Diese antichristliche Haltung im Judentum hat sein tiefes Empfinden und seine Liebe zum Volk Israel nicht erschüttert. Bei aller Auseinandersetzung mit dem Judentum trat Delitzsch im Angesicht des aufkommenden militanten Antisemitismus auf die Seite der Juden. Delitzsch bediente sich seiner tiefen Kenntnisse auf dem Gebiet der Judaistik, um dem Aberglauben vom Ritualmord an Kindern durch die Juden ganz entschieden entgegenzutreten.

Manche der Kritiker Delitzschs wollen in ihm einen Bewunderer des Judentums sehen. Aus seinen Schriften erkennen wir aber eher die Gestalt eines Streiters. So führt Siegfried Wagner aus: „Sein Streit gegen das Judentum ist getragen von der Liebe, die darauf brennt, das Volk Israel, das Volk des alten Bundes, seinem Messias Jesus Christus zuzuführen.“³⁷

Das Neue Testament in Hebräisch

Der wichtigste Beitrag Delitzschs in der neutestamentlichen Wissenschaft, aber vor allem in der Judenmission, war seine „... meisterhafte Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische.“³⁸ Gewiß kann man die Übersetzung des Neuen Testamentes ins Hebräische als Hauptwerk der wissenschaftlichen Arbeit Delitzschs bezeichnen. Nach Faber war das „eine Übersetzungsarbeit von 51 Jahren“.³⁹ Und tatsächlich arbeitete Delitzsch die Hälfte seines Gelehrtenlebens an dieser Übersetzung. Warum war es Delitzsch so wichtig, das Neue Testament ins Hebräische zu übersetzen? Zu diesem Zeitpunkt verwendete man schon eine Version des hebräischen Neuen Testamentes, die die Londoner Missionsgesellschaft seit 1813 schon 9(!) Mal nachgedruckt und revidiert hatte. Ohne die epochemachende Bedeutung dieser Arbeit zu unterschätzen, wußte

36 http://de.wikipedia.org/wiki/Franz_Delitzsch.

37 Siegfried Wagner, a.a.O., 414.

38 E. Chr. *Achelis*, Lehrbuch der praktischen Theologie, Band 3 (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1911), 392.

39 Faber (Hg.), Aus der Missionskorrespondenz von Franz Delitzsch. In: SaH 29, 1982, S.15–23, zitiert nach Siegfried Wagner, a.a.O., 167.

Delitzsch wohl, daß dieser Übersetzung die Korrektheit, Treue und Verständlichkeit fehlte. Nach Delitzsch war es zu wenig, „... einen guten Willen zu haben, anglikanische Agende ins Hebräische zu übersetzen ... Vielmehr brauchte man feinsinnigen Takt, um stilistische Blumen zu vermeiden und das schlichte neutestamentliche Wort rein und keusch wiederzugeben.“⁴⁰ Als großer Kenner der hebräischen Sprache war Delitzsch überzeugt, daß eine Übersetzung, um hebräisch zu sein, „den Gesetzen und dem Geiste der Sprache gemäß stilisiert sein“ muß.⁴¹ Als Grundlage seiner Übersetzung benutzte Delitzsch den Codex Sinaiticus. Mitte 1865 war die Übersetzung des Matthäusevangeliums, des Hebräer- und Jakobusbriefes, sowie des Buches der Offenbarung fertig. Die Übersetzung des Briefes an die Römer kam erst fünf Jahre später. Die Richtlinie, die Delitzsch bei seiner Übersetzungsarbeit der Paulusbriefe verwendet hatte, war folgende: Er wollte keine Ausdrücke verwenden, die Paulus nicht bekannt waren, selbst die alttestamentlichen Zitate sollten so erfaßt und angewendet werden, wie Paulus das Alte Testament in seine Verkündigung einbezogen hat.⁴²

1874 hatte Franz Delitzsch die vollständige Übersetzung des Neuen Testaments ins Hebräische fertiggestellt. Aber es dauerte noch weitere drei Jahre, bis dieses wertvolle Dokument an die Öffentlichkeit gelangte. Es fehlte am Geld für den Druck. Delitzsch suchte überall Unterstützung, zuletzt fand er sie bei der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft“. Sie ermöglichte es, daß 1877 das Werk mit 2500 Exemplaren endlich gedruckt und am 24. Mai der Generalversammlung des „Zentralvereins“ vorgelegt werden konnte. Ende 1877 war die erste Auflage komplett vergriffen. In dieser Zeit bekam Delitzsch zahlreiche Rezensionen und kritische Bemerkungen über seine Arbeit. Mit großer Freude widmete er sich der Korrektur für die 2. Auflage.

Was dieses Werk von anderen Übersetzungen des Neuen Testaments ins Hebräische unterscheidet, kann man an zwei Dingen sehen. Als Erstes verwendete Delitzsch rabbinische Ausdrücke, die im Sinne der neutestamentlichen Autoren lagen. Und als Zweites bediente er sich bei der Suche nach dem angemessenen Dialekt des Hebräischen der Mischna und des älteren Midrasch, um die neutestamentliche Gedankenwelt zu übersetzen. Delitzsch arbeitete unermüdlich an der ständigen Verbesserung seiner Übersetzung des Neuen Testaments, so daß zu seinen Lebzeiten die 10. Auflage erschien. Auf seinem Sterbebett arbeitete er an der Revision der 11. Auflage. Er war immer offen, Korrektur anzunehmen und daraus zu lernen. Die 11. und 12. Auflage brachten die Mitarbeiter und Schüler Delitzschs nach seinem Tode heraus. Bis 1934 wurde das Werk von Delitzsch unverändert abgedruckt und wird auch heute noch von der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft“ in London herausgegeben.

40 Franz *Delitzsch*, *Wissenschaft, Kunst, Judentum. Schilderungen und Kritiken*, 1838, bei Faber, a.a.O. S.11–14, zitiert aus Siegfried *Wagner*, a.a.O., 168.

41 Eine Neue hebräische Übersetzung des Neuen Testaments. Aufruf von F. Delitzsch in *SaH* 2,3 1864 S. 59–62, zitiert aus Siegfried *Wagner*, a.a.O., 170.

42 Vergl. ebd., 170.

Die praktisch-missionarische Bedeutung des NT in Hebräisch

Die praktisch-missionarische und die wissenschaftliche Bedeutung dieser Übersetzung sind unermesslich. Dank Franz Delitzsch hat das Neue Testament seinen Wert als originales Produkt des jüdischen Geistes wiedergewonnen. Über seine heilsgeschichtliche Bedeutung kann nur der Allmächtige ein faires Urteil abgeben, weil Er alleine weiß, wie viele Juden durch das Lesen des Neuen Testaments in ihrer eigenen Sprache sich für Jesus, den Messias, entschieden haben und für die Ewigkeit gerettet wurden. Einer von ihnen war Heinz David Leuner, der später langjähriger Europasekretär der „International Hebrew Christian Alliance“ wurde. So bezeugte Leuner selbst, wie das Lesen des NT in hebräischer Sprache auf ihn wirkte: „Das erste, was wir bei dieser Lektüre entdeckten, war, daß sich nicht Gott uns entzogen hatte, sondern daß wir gegenüber der eigenen Schuld, dem eigenen Versagen blind gewesen waren.“⁴³

Das Neue Testament in hebräischer Sprache fordert Juden und Christen heraus, die alttestamentliche Heilsgeschichte im Christusgeschehen zu realisieren. Der Eigenständigkeit des alttestamentlichen Zeugnisses bewußt, war es für Delitzsch sehr wichtig, die Interpretationen des alttestamentlichen Schriftworts durch neutestamentliche Autoren wiederzugeben. Außerdem half diese Übersetzung, so Wolfgang Wiefel, „...unter der Decke des griechischen Textes die hebräische und aramäische Denkweise und Sprachstruktur zu erkennen.“⁴⁴

Delitzsch als Persönlichkeit und seine geschichtliche Bedeutung

Am 4. März 1890 ist Franz Delitzsch im Kreis seiner Familie friedlich entschlafen.

Mit Hinweis auf seine geschichtliche Bedeutung nennt man Franz Delitzsch einen „... der erfolgreichsten Gegner des Nationalismus auf alttestamentlichem Gebiet und Mitbegründer einer wissenschaftlich auf der Höhe der Zeit stehenden und zugleich der Kirche dienenden Bibelwissenschaft.“⁴⁵

Viele seiner Freunde und Zeitgenossen bezeichneten Franz Delitzsch als lebhafteste Person, die nie müde wurde zu lernen. In Wirklichkeit besaß Delitzsch die Eigenschaft, „die einmal erworbenen Erkenntnisse durch bessere wissenschaftliche Einsichten korrigieren zu lassen“.⁴⁶ In späteren Jahren scheute er

43 Heinz David *Leuner*, Flucht nach vorn, Berlin 1978, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Heft 6), S.10–20, Zitiert aus Ulrich *Laeppele*, Den Juden die Kirche, der Kirche die Juden erklären!

44 Wolfgang *Wiefel*, Franz Delitzschs Stellung in der Geschichte der Auslegung des NT, in Judaica, Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart, Stiftung für Kirche und Judentum, Basel, 1994, S.102.

45 [Http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Delitzsch,_Franz](http://de.wikisource.org/wiki/ADB:Delitzsch,_Franz).

46 Siegfried Wagner, a.a.O., 192.

sich nicht, sich von seinem Sohn, der ein gelehrter Assyrologe war, in Fragen der akkadischen Sprache belehren zu lassen.

Einer der wichtigsten Charakterzüge von Franz Delitzsch war seine tiefe Frömmigkeit, die von manchen seiner Gegner als Gebundenheit an die alte jüdische und kirchliche Überlieferung bezeichnet wurde. Für Delitzsch selbst war seine Frömmigkeit der sogenannte „Anker im Sturm“. Nur ihr verdankte er die Standhaftigkeit seines Glaubens, die ihn zu keinem wirklichkeitsfernen Menschen gemacht hatte, sondern ihm einen nüchternen Sinn für die Wirklichkeit gab.

Messianische Juden in Deutschland

In der Einleitung schrieb ich, daß Deutschland die besten Voraussetzungen für die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzel des christlichen Glaubens bietet. So paradox es auch klingen mag, die Geschichte zeigt uns, daß eben Deutschland das Land war, in dem Juden sehr offen für das Evangelium waren. Der Same der pietistischen Väter und die Arbeit von Franz Delitzsch und vieler anderer fielen auf fruchtbaren Boden. Anfang des 20. Jahrhunderts hat Dr. Arnold Frank in Hamburg eine unübersehbare judenchristliche Bewegung ins Leben gerufen. Während der dunklen Kapitel des Nationalsozialismus wurde jegliches jüdische und judenchristliche Leben in Europa zerstört. Aber Anfang der 90-er Jahre wendete sich das Blatt wieder. Zahlreiche Juden aus der ehemaligen Sowjetunion wanderten in die Bundesrepublik ein. Unter ihnen gab es messianische Juden. Manche kamen noch in ihrem Heimatland an Jesus, ihren Messias, zum Glauben, andere erst in Deutschland. Diese Leute waren von ihrem Glauben so erfüllt, daß sie ihn anderen Menschen weitersagen wollten. Und so entstanden blühende messianische Gemeinden im ganzen Land. Diese Bewegung braucht eine theologische Bewertung. Unter den Christen stellen sich viele folgende Fragen: Was ist eine messianische Theologie? Wie ordnet man die moderne messianische Bewegung heilsgeschichtlich ein? Wie wichtig sind für Christen die jüdischen Wurzeln ihres Glaubens? Um Antwort auf diese Fragen zu bekommen, müssen messianische Juden und Christen zusammen Theologie treiben und gemeinsam um die Wahrheit ringen, damit die jüdische Dimension, die jahrhundertlang nicht berücksichtigt wurde, wieder ihren Platz in der gesamtkirchlichen Theologie einnimmt.

Dabei denke ich an ein wichtiges Prinzip, das wir Juden und Christen bei Franz Delitzsch lernen können: Seine Liebe zum Volk Israel war nicht schwärmerisch, sondern wurzelte in der Liebe zu Jesus. Dieses Prinzip soll einer der Bausteine im Fundament unserer Missionstheologie sein. Dann können weder Zeitgeist noch viele Enttäuschungen noch wachsender Antisemitismus uns vom Ziel abbringen, das Evangelium von Jesus, dem Messias, allen Menschen weiterzusagen.

Der Geistliche beim späten Hans Asmussen

Die Frage nach dem Geistlichen und dem geistlichen Amt gehört traditionell zu denjenigen Fragen, in deren Kontext sich spezifische Vorstellungen von Kirche artikulieren und die, gerade auch darum, gegenwärtig wieder verstärkt Anlaß zu vielfältigen Auseinandersetzungen bietet: So verweigern vor dem Hintergrund amtstheologischer Differenzen nicht nur Orthodoxie und römischer Katholizismus noch immer den meisten aus der Reformation hervorgegangenen Religionsgemeinschaften mit Nachdruck den Kirchenstatus¹, sondern stehen sich im Hinblick auf die Amtsfrage auch innerhalb des Protestantismus verschiedene Lager vergleichsweise unversöhnlich gegenüber. Letztere diskutieren dabei vor dem Hintergrund offizieller Verlautbarungen zur (landes-)kirchlichen Neustrukturierung² und amtstheologischen Profilierung³ vor allem einen etwaigen geistlichen Sonderstatus des ordinierten Amtsträgers zum einen, sowie seine Positionierung zwischen Gemeinde und übergemeindlichen Strukturen zum anderen. Die allen Kontroversen letztlich zu Grunde liegende Frage scheint dabei die danach zu sein, wie ein Ordinierter unter den Bedingungen zunehmend übergemeindlich ausgerichteter Kirchlichkeit wirken kann, ohne zum reinen Kirchenfunktionär mit kaum erkennbarem geistlichen Mandat verkleinert zu werden oder aber sich im Bewußtsein seines Amtes unzulässig gegenüber der konkreten Gemeinschaft der Gläubigen vor Ort zu verselbständigen.⁴

Im Folgenden soll das Bild des Geistlichen einschließlich seiner amtstheologischen Zusammenhänge, so wie es sich in den Werken des (konkordien-)lutherischen Pfarrers und Ökumenikers Hans Asmussen (1898–1968) ab 1938 – im Allgemeinen spricht man von diesem Jahr an vom „späten“ Asmussen – abzeichnet, in Grundzügen nachskizziert werden. Asmussen hatte als ein führendes Mitglied der Bekennenden Kirche im Kirchenkampf gegen die nationalsozialistisch orientierte Kirchenpartei der Deutschen Christen zu einer vertieften, stark von der Erkenntnis der Menschwerdung Christi her bestimmten Wahr-

1 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148), Bonn 2000, 23.

2 Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

3 Vgl. Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Hg.), Ordnungsgemäß berufen. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, Hannover 2006.

4 Vgl. Knuth, Hans Christian, Art.: Wir sind „Kirche Jesu Christi“ und nicht „Kirche der Freiheit“ www.reformdekade.de/659.htmk.

nehmung von Kirche und Amt gefunden, die gerade auch auf Grund ihres gleichermaßen betont institutionellen wie spirituellen Charakters heute wieder von Interesse sein mag.⁵

Die vorliegende Darstellung richtet ihr Augenmerk im Wesentlichen auf die Amtstheologie des späten Hans Asmussen (I) zum einen, sowie auf seine mit dieser aufs Engste verbundene Vorstellung von der adäquaten Lebensführung des Geistlichen (II) zum anderen. Ein das Vorgestellte bündelnde und kurz bewertende Teilkapitel (III) beschließt die Ausarbeitung.

I.

Derzeit begreifen weite Kreise des landeskirchlichen Luthertums unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Martin Luther (1483–1546) das geistliche Amt allein vom Allgemeinen Priestertum aller Getauften her und sprechen dem Ordinierten, da sie das Amt rein funktional bestimmen, jede exklusiven Seinsqualität ebenso ab wie ein besonderes Amtsscharisma.⁶

Von dieser rein funktional verstandenen Amtstheologie Luthers und vieler Landeskirchler unterscheidet sich die entsprechende Konzeption des späten Hans Asmussen – sein Verhältnis zum Reformator ist als im Allgemeinen ausgesprochen ambivalent zu bezeichnen⁷ – erheblich. Zwar wertschätzt auch er das Allgemeine Priestertum als die jedem Christen eigene, unverzichtbare Würde und Befragung zur Aufopferung für Gott und den Nächsten⁸, verneint jedoch kategorisch die Annahme eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen dem Allgemeinen Priestertum und dem geistlichen Amt. Zusätzlich gestützt auf die schmerzhafteste Kirchenkampferfahrung, daß ausgerechnet die nach landläufiger Auffassung das Amt konstituierenden Christen der einzelnen Ortsgemeinden die Kirche durch selbstherrliche Politisierung zu zerstören drohen⁹, erklärt er, daß dem entsprechenden Theorem nichts anderes als der theologisch unzulässige Gedanke einer mittelbaren Selbstrechtfertigung der Gemeinde inwohnt.¹⁰

Asmussen betont darum die Setzung von Wort und Sakrament als ein alles Geschöpfliche konfrontierendes, geistliches Gegenüber, welchem er die Insti-

5 Vgl. *Hosselmann*, Roland, Wende zur kultischen Ontologie des Heils (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 40). Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen, Münster 2004.

6 Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Ordnungsgemäß berufen, 12–21.

7 Vgl. *Hosselmann*, Wende, 194f.

8 Vgl. *Asmussen*, Hans, Das Priestertum aller Gläubigen, Stuttgart 1946.

9 Vgl. *Asmussen*, Hans, Art.: Das kirchliche Amt in unserer Generation, in: *Asmussen*, Hans / *Stählin*, Wilhelm (Hgg.), Die Katholizität der Kirche. Beiträge zum Gespräch zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche, Stuttgart 1957, 241f.

10 *Asmussen*, Sakrament, 93.

tution des Amtes als etwas jenen wesenhaft Verwandtes – sowohl in Wort und Sakrament als auch im Amt selbst offenbart sich laut Asmussen die in Christus begründete Wirklichkeit, das „neue Sein“,¹¹ – beordnet:

„Niemand kann eine Vollmacht erteilen, die er nicht selber hat. Die Gemeinde kann nicht ordinieren, so wenig sich die Schafe einen Hirten aussuchen können. Denn die Gemeinde kann sich auch nicht selbst predigen oder selbst die Absolution spenden. Es liegt im Wesen des Wortes, daß es im Gegenüber geschieht und sich ein Gegenüber setzt.“¹²

Wie bei Wort und Sakrament, so handelt es sich nach Asmussen also auch bei dem ordinationsgebundenen Amt um eine (mittelbar) heilsrelevante, geistlich aufgeladene Gottesgabe, in deren Kontext sich die von ihm als ein mit Vater, Sohn und Heiligem Geist untrennbar verbundenes Heilsinstitut begriffene Kirche¹³ einschließlich jedes ihrer Glieder selbst erfährt¹⁴:

„[...] Gott hat sich so tief erniedrigt, daß er die Träger des Amtes in der Gemeinde mit sich selbst und seinem Worte auf das engste verbindet. Sie binden und lösen, ohne Gott selbst erst von Angesicht zu Angesicht fragen zu können. Ihr Wort macht Christen und macht Kinder der Hölle. Es ist Lebenswort zum Leben oder Todeswort zum Tode.“¹⁵

Nur durch dieses Amt, so bringt Asmussens Schüler und Biograph Wolfgang Lehmann (1914 – 2002) den Standpunkt seines verehrten Lehrers auf den Punkt, nämlich kommt es zur „Repräsentation Christi“ und also, so ist seiner Kritik an von Asmussens Wahrnehmung abweichenden Auffassungen indirekt zu entnehmen, zur vollmächtigen und heilvollen Verwaltung der Gnadenmittel Taufe, Abendmahl und Buße.¹⁶ Und eben hierin das christliche Mysterium, das neue Sein, in persona auszustrahlen und Christi Amt mit Autorität fortzuführen¹⁷, den Gläubigen die Heilmittel zuzuwenden und die für Gott Gewonnenen Gott selbst priesterlich darzubringen¹⁸, besteht schließlich die Aufgabe des „Leutpriester[s]“; als der sich Asmussen selbst versteht.¹⁹ Dabei verbietet sich

11 Vgl. *Asmussen*, Hans, *Das Sakrament*, Stuttgart 1957, 89f.

12 *Asmussen*, *Sakrament*, 93.

13 Vgl. *Außermaier*, Josef, Art.: Hans Asmussens Ringen um die Kirche, in: *Außermaier* (Hg.), *Josef, Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 24), Münster / Hamburg / London 2001, 81 – 84.

14 Vgl. *Asmussen*, Hans, *Die Kirche und das Amt*, München 1939, 242 – 250.

15 *Asmussen*, *Kirche*, 277.

16 Vgl. *Lehmann*, Wolfgang, Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988, 139 – 151.

17 Vgl. *Asmussen*, *Sakrament*, 89f.

18 Vgl. *Asmussen*, *Sakrament*, 57.

19 Vgl. *Asmussen*, Hans, *Die Lehre vom Gottesdienst* (Gottesdienstlehre 1), München 1937, 6.

vor dem Hintergrund des Gedankens einer so verstandenen Repräsentation Christi durch das Amt für Asmussen jegliche Trennung der Person des Amtsträgers von seinem Amt selbst. Wie Jesus Christus nämlich die Wahrheit, die er der Welt und den Seinen mitteilt, gleichsam auch verkörpert, so erklärt Asmussen unter Bezugnahme auf eigene Erfahrungen, so geht auch der zum Zweck der Repräsentation bestellte Amtsträger wiederum eine unauflösliche Einheit mit dem Inhalt dessen ein, was er auf Grund seines Amtes weiterzugeben hat:

„[N]ach Gottes Ordnung steht und fällt im Augenblick des Bekennens die Botschaft mit dem Botschafter. [...] Wie nämlich die christliche Wahrheit untrennbar mit der Person Christi verbunden ist, so auch mit der seiner Nachfolger.“²⁰

Angesichts dessen ist es nur konsequent, daß Asmussen, da er das ordinationsgebundene Amt also als eine besondere, geistlich aufgeladene Gabe betrachtet, die die Existenz des Amtsträgers total durchdringt, auch der Ordination fundamentale Bedeutung beimißt. Jene betrachtet er als einen sakramentalen Akt göttlicher Sendung und geistlicher Aufgabenübertragung – ausdrücklich spricht er von „Weihe“²¹ –, welcher, wie Asmussen etwa im Kontext der Debatte um die sogenannte Frauenordination unterstreicht²², unter gar keinen Umständen den Gesetzmäßigkeiten des Weltlichen, politischen oder bürokratischen Erwägungen, unterworfen werden darf.²³ Vermittelt der recht vollzogenen Ordination unter Handauflegung und Gebet wird seines Erachtens der zu Ordinierende zur Ausübung seines zukünftigen Amtes zugerüstet, seine Berufung zur Verkündigung vor der kirchlichen Öffentlichkeit besiegelt, sowie ein seinem Auftrag entsprechendes Charisma verliehen. Dabei weiß Asmussen zwar um die Möglichkeit außerordentlicher, unmittelbarer, göttlicher Erwählungen zum Amt ohne kirchliche Beteiligung²⁴, benennt die Ordination aber dennoch als die unbedingt gültige Normalform der Bevollmächtigung:

„Unser Amt beruht auf den Gnadengaben. Die werden verliehen, wenn wir zum Amte verordnet werden. Durch die Auflegung der Hände werden sie mitgeteilt. – Darum soll ein Pfarrer mehr halten von seiner Ordination als von seinem Studium. Darum kann auch kein irdischer Herrscher Pfarrer setzen. [...] Ich werbe darum überall um Verständ-

20 Vgl. *Asmussen*, Sakrament, 89.

21 Vgl. *Asmussen*, Kirche, 246.

22 Vgl. *Asmussen*, Hans, Die Frau im Neuen Testament, in: *Herbrecht*, Dagmar/*Härter*, Ilse/*Erhart*, Hannelore (Hgg.), Der Streit um die Frauenordination in der Bekennenden Kirche. Quellentexte zu ihrer Geschichte im Zweiten Weltkrieg, Neukirchen-Vluyn 1997, 97–107.

23 Vgl. *Lehmann*, Wolfgang, Hans Asmussen. Ein Leben für die Kirche, Göttingen 1988, 148–150.

24 Vgl. *Asmussen*, Kirche, 243–247.

nis dafür, daß man niemanden in der Kirche dienen lassen soll, dem nicht unter Gebet die Hände aufgelegt sind.“²⁵

Dieses Verständnis der Ordination als sakramentale Zurüstung, Bevollmächtigung und Sendung geht beim späten Asmussen dabei einher mit einer besonderen Wertschätzung des Bischofsamtes, welches für ihn – und dies gilt freilich in besonderer Weise auch im Hinblick auf das von Asmussen bedingt bejahte Papstamt²⁶ – auf einzigartige Weise die übergemeindliche Einheit der Kirche repräsentiert:

„Wer die Aufgabe des Amtes hinsichtlich der Einheit der Kirche in der einzelnen Gemeinde bejaht, muß Amtsträger wollen, welche die einzelnen Gemeinden zusammenfassen in kirchliche Einheiten, die wieder für sich eine Gemeinde sind. Denn die Einheit einzelner Gemeinden kann nicht dadurch entstehen, daß man die Gemeinden als eine Vielheit von gleichen addiert. [...] Wir bedürfen [...] der Pröpste und Bischöfe[.]“²⁷

Allein ein Bischof, so stellt Asmussen unter abermaliger Bezugnahme auf eigene Erfahrungen – er selbst fühlte sich als nicht „zum Ordinieren ordiniert[er]“ Notordinator der Bekennenden Kirche während des Kirchenkampfes geistlich überfordert – fest, verfügt nämlich über die zum Ordinieren letztlich nötige Vollmacht.²⁸

Hinsichtlich der Frage indes, wer unter welchen Umständen kompetent ist, in das so verstandene Bischofsamt selbst einzuführen, erweist sich Asmussens Amtstheologie als, wie er selbst einräumt, noch ungeschlossen²⁹. Denn zwar legt sich der Schluß nahe, er präferiere den Gedanken einer Amtssukzession der Bischöfe, und spricht für diese Annahme insbesondere auch, daß der mittelbar auf ihn zurückgehende Bund für evangelisch-katholische Einheit sich entschieden um die Bewahrung der sogenannten Apostolischen Sukzession bemüht³⁰, doch äußert Asmussen selbst sich zu dem entsprechenden Theorem nur verhalten und kritisch.³¹

25 Asmussen, Hans, *Gelegen oder ungelegen. Predigten*, Stuttgart 1947, 39.

26 Vgl. Asmussen, Hans, Art.: Was uns Evangelischen an den Katholiken fremd ist, in: Hochland 47 (1954/1955), 116.

27 Vgl. Asmussen, Kirche, 266.

28 Vgl. Asmussen, Sakrament, 92.

29 Vgl. Asmussen, Amt, 237.

30 Vgl. Koordinierungsgruppe für Arbeiten an der kirchlichen Einheit (Hg.), Art.: Auf dem Wege zur einen Kirche, in: *Huhn* (Hg.), Gustav, Es begann mit Hans Asmussen. Ein Bericht auf dem Wege zur einen Kirche, Münster 1981, 154–200.

31 Vgl. Asmussen, Kirche, 119.

II.

Ohne damit die Gültigkeit einzelner sakramentaler Vollzüge an die Heiligkeit des Geistlichen binden zu wollen (Donatismus) – nichts läge ihm ferner³² – behauptet Asmussen dennoch einen gravierenden Zusammenhang zwischen der geistlichen Lebens- und der Amtsführung des Ordinierten, insofern der Geistliche seiner Wahrnehmung nach das Heil, das er der Welt mitzuteilen hat, zuallererst selber empfangen und gewissermaßen verinnerlicht haben muß:

„Es liegt eben alles, was das Amt angeht, auf der Ebene des geistlichen Lebens überhaupt. So wie im Leben der Heiligung alle guten Werke in ihr Gegenteil verkehrt werden, wenn das Gebot und seine Erfüllung vom Heile getrennt werden und nicht als Folgen des Heiles und seines Empfanges verstanden werden, so verkehrt sich auch in Sachen des Amtes alles, wenn der Amtsträger etwas Gutes ausrichten will, das nicht Gott schon vorher für ihn getan hat.“³³

Die adäquate Verinnerlichung dessen, was Gott an und durch den Geistlichen wirkt, bedarf nach Asmussen dabei einer gewissen kontemplativen „Einsamkeit“, von der er mutmaßt, daß sie nicht oder nur unzureichend im Rahmen einer zunehmend säkularen Bürgerlichkeit gefunden werden kann. Deshalb – aber auch im Hinblick auf die Sonderstellung des Ordinierten im Gegenüber zur Gemeinde – hinterfragt er, ob es tatsächlich zu befürworten ist, wenn sich der kirchliche Amtsträger hinsichtlich Arbeitszeiteinteilung, Familienstand, Wohnkultur oder Kleidung kaum bis gar nicht mehr vom Gros seiner mittelständischen Zeitgenossen unterscheidet.³⁴

Als potentielle Träger einer geistlichen Erneuerung der zunehmend weltlichenden Pfarrerschaft betrachtet Asmussen offenbar vor allem die sich im Zusammenhang mit der so genannten Jüngeren Liturgischen Bewegung bildenden geistlichen Gemeinschaften, von denen er exemplarisch die Evangelische Michaelsbruderschaft (EMB) lobend hervorhebt. Gemeinschaften wie diese schaffen seiner Wahrnehmung nach im Gegenüber zum Profanen Räume, in deren Grenzen der Geistliche endlich zu sich kommen und anderen zum Helfer oder Vorbild werden kann.³⁵ In ihrem Umfeld mag mutmaßlich auch die von Asmussen diskret, aber stetig lancierte Frömmigkeitspraxis gedeihliche Verhältnisse vorfinden. Ins Zentrum seiner Überlegungen zu dieser praxis pietatis

32 Das geistliche Amt selbst betrachtet Asmussen ungeachtet der unauflöselichen Verbindung von Amtsträger und Amtsinhalt als in letzter Konsequenz immer unendlich viel größer als die für Sünden und Fehler anfällige Person, welche von ihm getragen wird: „So ist auch in dem Menschen, an welchem das Amt arbeitet, nichts vorhanden, woran das ewige Licht sich halten könnte. Und doch läßt Gott es durch unser Amt Licht werden.“ Vgl. *Asmussen*, Predigten, 50.

33 Vgl. *Asmussen*, Kirche, 249.

34 Vgl. *Asmussen*, Sakrament, 98–101.

35 Vgl. *Asmussen*, Sakrament, 99.

des Geistlichen selbst rückt Asmussen dabei das Abendmahl, das wenigstens die die Sakramente verwaltende Pfarrerschaft durch häufiges Kommunizieren in räumlicher Gemeinschaft³⁶ – zu verstehen lernen soll.³⁷ Es steht in einem doppelten Sinne im Zeichen des Opfers, insofern in ihm sowohl das einmalige Heil für alle Zeiten beinhaltende Selbstopfer Jesu Christi am Kreuz vergegenwärtigt als auch die auf das Heilshandeln Gottes antwortende Hingabe der Kommunikanten eingefordert wird.³⁸ Als Mittelpunkt des kultischen Lebens bezeugt es außerdem die zu Nachfolge und tätiger Solidarität verpflichtende Einheit der Christen aller Zeiten und Orte.³⁹

Es ist nicht zuletzt das Bewußtsein ebendieser Raum und Zeit überbrückenden Einheit aller Christen, das auch eine gewisse besondere Wertschätzung des fürbittenden Gebets auf Seiten Asmussens begründet. Der vollendeten Heiligen zu gedenken und für die christlichen Märtyrer zu beten⁴⁰ nimmt er nämlich ebenso als fromme Pflicht des als von Berufs wegen besonders zum Eintreten für andere aufgeforderten Geistlichen wahr wie das Gebet für die (ihm an die Seite gestellten) Mitarbeiter im kirchlichen Dienst und für das Gelingen ihrer Arbeit.⁴¹ Dabei betrachtet er das Gebet des Einzelnen als eine Gabe Gottes und als Gespräch zwischen Gott und Beter, in dem der göttliche Anspruch an einen bestimmten Menschen gemeinsam erörtert und konkretisiert wird. Es verfügt, wenigstens implizit, stets auch über ein Moment der Anbetung.⁴²

Neben den vergleichsweise frei zu formulierenden Gebeten achtet Asmussen auch das liturgisch geordnete Stundengebet als eine dem Geistlichen besonders angemessene religiöse Praxis, wie das von ihm zusammengestellte *Pfarr-Brevier* von 1946 beweist.⁴³

III.

„Der Prediger von morgen wird Priester sein, oder er wird gar nicht sein.“⁴⁴

Dieser gewichtige Aphorismus illustriert womöglich wie kein zweites Wort des späten Hans Asmussen dessen Idealbild vom Geistlichen. Letzterer soll, so

36 Vgl. *Asmussen*, Hans, Abendmahl und Messe. Was Papst Pius XII. in der Encyclica *Mediator Dei* vom Abendmahl lehrt (Evangelischer Schriftdienst 5), Stuttgart 1949, 13.

37 Vgl. *Lehmann*, Asmussen, 129.

38 Vgl. *Asmussen*, Hans, Art.: Vom Hochheiligen Sakrament des Altars (1944), in: *Asmussen* (Hg.), Hans, Aufsätze, Briefe, Reden 1927–1945, Itzehoe 1963, 144–157.

39 Vgl. *Asmussen*, Sakrament, 55f.

40 Vgl. *Lehmann*, Asmussen, 92–97.

41 Vgl. Hans, *Asmussen*, Betet ohne Unterlaß! Von der Ordnung des Gebets, Berlin 1941, 41.

42 Vgl. *Asmussen*, Unterlaß, 7–35.

43 Vgl. *Asmussen*, Hans, *Pfarr-Brevier*. Ordnungen für Andachten und Schriftlesung, Stuttgart 1946.

44 *Asmussen*, Hans, Art.: Unantastbares Wort. Von christlicher Predigt heute und morgen, in: *Deutsche Universitäts-Zeitung* 7 (1952), 6.

kann das bereits Dargestellte noch einmal resümiert werden, ihm zufolge ein über das Profane erhabener Priester sein, der ganz und allein aus seiner sich (hierarchisch) von Gott her entfaltenden Sendung existiert und das Mysterium Christi, das neue Sein, in persona repräsentiert. Sein Metier ist dabei in besonderer Weise das Opfer, lebt er doch im intensiven Dialog mit dem Kreuzopfer Christi in Gestalt des Altarsakraments und nimmt er sein eigenes pastorales Wirken an seinen Mitchristen als opfernde Darbringung der für Gott Gewonnenen wahr. Mit besonderem Nachdruck ist er dazu aufgerufen, das Allgemeine Priestertum als unbedingte Hingabe an Gott und das Heil der Menschen zu verwirklichen, sowie für sich und andere betend zu sorgen.

Daß dieses Bild des Geistlichen Asmussens im Detail noch kein vollständig abgeschlossenes Ganzes bildet und Elemente enthält, die manchem wohl als inadäquat unlutherisch erscheinen mögen, mindert nicht den Wert seines Ansatzes als einen möglichen Beitrag zu den aktuellen Kontroversen um Amt und Kirche. Gerade in Zeiten umwälzender Reformen nämlich, in denen das geistliche Amt in einen neuen und vergleichsweise weiten Bezugsrahmen gestellt werden soll⁴⁵, profiliert sich seine Konzeption als ein Entwurf bewußter, ökumenischer Großkirchlichkeit bei gleichzeitiger Wahrung konkreter Bezogenheiten des Ordinierten: Schließlich weiß sich der Geistliche nach Asmussen zum Repräsentanten einer umfassenden Größe Kirche berufen und wird durch seine universelle Spiritualität immer wieder auf Gott und alle Menschen hin ausgerichtet, während er zugleich einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder einem bestimmten Personenkreis in seiner unmittelbaren Nähe besonders verpflichtet ist. Er ist ein charismatisch exklusiv begabter und geistlich höchst aktiver Diener der einen, heiligen Kirche vor Ort, aber weder Angehöriger einer fiktiven Kaste heilsmäßig Bessergestellter, noch nur Erfüllungsgehilfe einer übergemeindlichen Bürokratie oder Sklave des bloß innergemeindlich Opportunen.

Es besteht tatsächlich Anlaß zur Hoffnung, daß viele Herausforderungen, denen sich Kirche und Ökumene ausgesetzt sehen, in Zukunft mit größerer Leichtigkeit angegangen werden können, wenn den zuständigen Institutionen fromme Kirchenleute Asmussenscher Prägung zur Verfügung stehen, die eigenem und fremden Anspruchsdünkel ebenso widerstehen wie der Neigung zur Verleugnung ihres geistlichen Propriums. Das gottesdienstliche Leben noch stärker als ein tragendes Element auch der theologischen Bildung kenntlich zu machen, komunitäre Strukturen zu fördern und die Ordination als ordnungsgemäße Voraussetzung jeder Ausübung sakramentaler Vollmacht zu bewahren, sind daher Anliegen, denen – gerade weil sie der Ausbildung solcher geistlichen Persönlichkeiten dienen – heute höchste Priorität eingeräumt werden sollte.

45 Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Kirche der Freiheit*.

Dokumentation

Zu unserer Dokumentation „Relativ oder absolut irrtumslos? Zu Veränderungen in Hermann Sasses Schriftlehre“ in der letzten Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE (Nr.2/2011, S.110–128) erreichte uns eine Zusage von Propst i.R. Hans-Heinrich Salzmann (Winsen/Luhe), die wir als ergänzenden und hilfreichen Hinweis hier dokumentieren. A.E.

Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Hl.Schrift

1973 – drei Jahre bevor Hermann Sasse starb – erschien in Schweden eine Festschrift für Dompropst ‚teol Doktor‘ Gustav Adolf Danell mit dem Titel „Das gute Bekenntnis“ (DEN GODA BEKÄNNELSEN).

Unter den Vielen, die (namentlich genannt) ihre Verbundenheit mit G. A. Danell durch ihre Unterschrift bekundet haben – den AMICI DISCIPULI CONFRATES (Freunde, Schüler, Mitbrüder) – befindet sich auch Hermann Sasse (Seite XXIV).

Wie aber ist es zu erklären, daß Professor Hermann Sasse aus North Adelaide in Australien sich im Jahr 1973 mit dem Schweden G. A. Danell verbunden fühlte?

Folgende Hinweise könnten m.E. helfen, diese Frage zu beantworten:

In der Festschrift für G.A. Danell vom Jahr 1973 finden sich mit ihrer Unterschrift auch Karin und Tom A.G.Hardt aus Stockholm (Seite X). Dr. theol. Tom G.A.Hardt stand zu G. A. Danell in einer nahen Beziehung: Das zeigt sich u.a. darin, daß er in der Festschrift für Danell auf den Seiten 77–88 einen eigenen Beitrag: „Familjen i den naturliga och uppenbarade lagen“ (Die Familie im natürlichen und im geoffenbarten Gesetz) beisteuerte.

Andererseits gab es auch eine enge Verbindung zu Hermann Sasse. So hat Tom G.A. Hardt seine Doktorarbeit vom Jahre 1971 VENERABILIS & ADORABILIS EUCHARISTIA (Verehrung und Anbetung des Altarsakraments) „Professor HERMANN SASSE in Ehrerbietung zugeeignet“.

Ohne Frage verband G.A.Danell, Tom G. A. Hardt und Hermann Sasse u.a. ein gemeinsames Anliegen: Die Lehre von der Hl. Schrift.

Was läßt sich dazu Genaueres sagen?

Sasse wußte, daß G.A.Danell für die „völlige Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift“ eintrat, ebenso wußte er das von Tom G.A.Hardt.

Hermann Sasse selbst hatte sich schon im Jahr 1963 klar für die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift eingesetzt. Am 6. Oktober 1963 erschien im Braunschweiger Brüdern-Rundbrief unter der Überschrift „Ja, sollte Gott gesagt haben?“ eine Erwiderung von Prof. Sasse auf einen Artikel von Prof. D. Helmut Thielicke „Leichtfertig, doktrinär, lieblos“ im Deutschen Pfarrerblatt (63. Jg. Nr.15/16, S. 355f). Thielicke hatte heftige Vorwürfe gegen den „Arbeitskreis ev. luth. Pastoren“ erhoben. Dieser war öffentlich für die Ablehnung der Frauenordination tätig gewesen.

Im Jahre 1973 nun stellte Hermann Sasse – von Australien her – seine Gemeinschaft mit G.A. Danell und Tom Hardt erstaunlich deutlich heraus.

Wollte er möglicherweise dadurch eine uneingeschränkte Übereinstimmung mit diesen beiden zum Ausdruck bringen, die von der „völligen Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift“ überzeugt waren? Das könnte als wahrscheinlich gelten.

Dann aber ließe sich Sasses Unterschrift in der Festschrift für Danell im Jahre 1973 mit Recht als eine Art Bekenntnis zur „Völligen Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift“ deuten.

Von Büchern

Helga Kuhlmann (Hg.), Fehlbare Vorbilder in Bibel, Christentum und Kirchen. Von Engeln, Propheten und Heiligen bis zu Päpsten und Bischöfinnen, Reihe: *Theology in the public Square/Theologie in der Öffentlichkeit*, Bd.2, LIT Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2010, ISBN 978-3-634-10749-7, 240 S., 24,90 €.

Der Titel interessiert in einer Zeit, in der fehlbare Vorbilder in Politik und Kirche zur Diskussion stehen und stürzen. Wie bereits aus dem Untertitel zu ahnen, besteht das Buch aus verschiedenen inhaltlich unterschiedlichen Beiträgen von insgesamt 18 namhaften Autoren, evangelische und römisch-katholische Theologinnen und Theologen. Die Aufsätze verstehen sich als „Denkversuche“, als „Essays“ und Anstöße“ (S.10) auch für den ökumenischen Dialog. Die Herausgeberin, Dr. Helga *Kuhlmann* ist Professorin für Systematische Theologie und Ökumene am Institut für Kulturwissenschaften der Universität Paderborn und Mitglied der Kammer für evangelische Theologie der EKD.

Im ersten Teil äußern sich 6 Autoren zum Thema: „Fehlerfreundliche Vorbildlichkeit“, Martin *Hailer* zum Sündenfall und zum „Mythos“ (!) vom Engelsturz, für den es angeblich „keinen biblischen Anhalt“ (S.18) gäbe, und Jürgen *Ebach* zum „VorBilderVerbot“ (S.32). Rolf *Miggelbring* denkt nach über die imitatio Christi, mißbrauchte Vorbilder und die Gemeinschaft der Heiligen. Als Katholik fehlen da bei ihm auch nicht die Hinweise auf die Heiligenverehrung und das Allerheiligenfest. Martin *Gutmann* spannt den Bogen von linken und rechten „Vorbildern“ zu Martin Luther (S. 45ff) und die von ihm gelehrte und gelebte Rechtfertigung. Bei Reinhard *Höppner* handelt es sich um „Prägungen“ unterschiedlicher Art etwa durch „Deutschland sucht den Superstar“, aus der Zeit der DDR und Erfahrungen als Ministerpräsident und Reflexionen über den Mörder Mose als Führungsfigur. Abgeschlossen wird dieser Teil durch Überlegungen von Ulrike Link-Wieczorek zur Entzauberung der Vorbilder.

Im Teil II beschäftigen sich unterschiedliche Autoren mit Vorbildern der Bibel: Jakob, David, Elia, Jona und – Christus. Helga *Kuhlmann* macht grundsätzliche Erwägungen über „unbescheidene Vorbildtheologie in den Texten der Bibel“ (S.142ff) und des Gesangbuches. Sie reflektiert über „Christus als Bild Gottes in der Differenzierung zwischen sacramentum und exemplum“ (S.249ff), die „Christologie und Ekklesiologie der Bildlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer“ (S.154ff), steht skeptisch einer vorbildskeptischen Position der Gegenwart gegenüber und schlägt damit die Brücke zum dritten Hauptteil des Buches zur Kirche mit ihren Heiligen und Vorbildern.

Der Mainzer Bischof Kardinal Karl *Lehmann* äußert sich unter dem Thema „Kirche der Sünder, Kirche der Heiligen“ (S.161ff) zu den Enthüllungen „zahl-

reicher Fälle sexueller Übergriffe von Geistlichen auf Kinder und Schutzbefohlene“. Er stellt, wie mir scheint, mit großer Offenheit die Entwicklungen dar, die in der römisch-katholischen Kirche seit Beginn der Diskussionen erfolgt waren, sowohl von Rom aus als auch in Deutschland. Die altkatholische Theologin Angela *Barlis* macht einen „kunsthistorischen Rundgang“ zum Thema „Unfehlbare fehlbare Vorbilder“ (S.171ff) und faßt zusammen: „Fehlbarkeit und Authentizität können gut miteinander leben; sie finden sich und koexistieren in einem Leben, das von Gott gegeben und von einem Menschen gelebt wurde in all seinen Unwägbarkeiten“ (S.182). Reinhold *Bernhardt* schreibt über den „Engel der Armen“ unter dem Thema: „Dornenkrone als Heiligenschein: Mutter Theresa“ (S.183ff). Er zeichnet nicht nur ihren Lebenslauf bis hin zur Medienheiligen nach, sondern räumt auch ihren Kritikern einen breiten Raum ein. Der Katholik Hubertus *Lutterbach* referiert über Papst „Johannes Paul II – Im Leben fehlbar, im Tode fortlebend?“ mit dem bezeichnenden Untertitel „Zugleich ein Beitrag zur ‚Jesusanizität‘ des göttlichen Stellvertreters auf Erden“ (S.197ff). Der Abriß über seine zwischen den in der Überschrift angedeuteten Polen liegenden Biographie und Theologie ist beeindruckend zu lesen. Seine Stilisierung zum ‚Gottesmenschen‘ durch die nichtkirchlichen Medien anlässlich der Trauerfeierlichkeiten in Rom kann staunend und kopfschüttelnd zur Kenntnis genommen werden. Zum Schluß des Buches befassen sich Andreas *Martin* und Antje *Volmer* in zwei Kurzartikeln mit dem „Fall“ von Margot Käßmann, die auch von anderen Autoren zwischendrin als aktuelles Beispiel angeführt wird.

Wenn im Klappentext des Buches die Frage gestellt wird: „Zeigt sich in der aktuellen Entwicklung, daß die Kirche selbst zum fehlbaren Vorbild geworden ist?“ so ist diese in den Beiträgen letztlich nicht beantwortet worden. Selbst wenn ich viel Kritisches anzumerken gehabt hätte, worauf ich verzichtet, bliebe ein Buch, das wirklich zum Lesen lohnt und darüber hinaus theologisch kompetentere Beurteilungen auch aktueller Fakten ermöglicht.

Johannes Junker

Sigmund von Birken, Todten-Andenken und Himmels-Gedanken oder Gottes- und Todes-Gedanken, hrg. von Johann Anselm Steiger, Teilband I: Texte; Teilband II: Apparate und Kommentare, (Sigmund von Birken. Werke und Korrespondenz 5/I und 5/II, hrg. von Klaus Garber, Ferdinand van Ingen, Hartmut Laufhütte und Johann Anselm Steiger), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2009, ISBN 978-3-11-023018-5, XXV, 1235 S., 199,95 €.

Zwei Lieder des Barockdichters Sigmund von Birken (1626–1681) finden sich im Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuch (ELKG 67: Jesu, deine Passion will ich jetzt bedenken; ELKG 252: Lasset uns mit Jesus ziehen). Daß

dieser Sohn eines im böhmischen Eger wirkenden Pfarrers, der mit seinen Eltern im Zuge der Gegenreformation vertrieben wurde und dann wie viele andere Exulanten aus dem Habsburgerreich in Nürnberg seine Heimat fand, als einer der größten lutherischen Erbauungsschriftsteller bezeichnet werden muß, zeigt die vorliegende, vom Hamburger Kirchengeschichtler Johann Anselm Steiger als Band 5 der derzeit entstehenden Werkgesamtausgabe besorgte Edition von Birkens „Toten-Andenken ...“ Die Herausgabe der Werke Birkens ist nicht nur ein germanistisches Großprojekt, sondern auch aus theologiegeschichtlicher Warte von großer Bedeutung. Das gilt bereits für den 2005 als Band 12 der Gesamtausgabe edierten Briefwechsel Birkens mit der niederösterreichischen, ebenfalls in Nürnberg angesiedelten Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694)¹ sowie für die Edition von Birkens Korrespondenz mit Georg Philipp Harsdörffer, Johann Rist, Justus Georg Schottelius, Johann Wilhelm von Stubenberg und Gottlieb von Windischgrätz (Band 9, 2007). Auch die noch ausstehende Edition des Psalterium Betulianum gehört in diese Reihe.

Eine Einführung in Birkens Lebenswerk sowie in die editorischen Prinzipien und Besonderheiten der Werkausgabe bieten die beiden Germanisten Klaus Garber und Hartmut Laufhütte in der Einleitung des ersten Bandes der Werkausgabe². Deren Bedeutung ist aus literaturwissenschaftlicher Sicht deshalb nicht hoch genug einzuschätzen, weil es sich bei Birken nicht nur um einen „Großschriftsteller“ handelt, dessen Gestalt und Werk „einzigartig im 17. Jahrhundert dastehen“, sondern bei ihm auch im Unterschied zu anderen wichtigen Barockschriftstellern erst 400 Jahre nach seiner Geburt „der erste ernstzunehmende Versuch einer Publikation seiner schriftstellerischen Hinterlassenschaft erfolgt“ (1, XIX). Diesen Befund führen die Herausgeber u.a. auf die „existenzbegründende Ortlosigkeit“ Birkens zurück (1, XX), aber auch auf die damit einhergehende Komplexität, Gattungsvielfalt und soziale Multiperspektivität seines literarischen Schaffens. „Kein Dichter des 17. Jahrhunderts bietet uns das gleich anschauliche Bild einer weit ausgreifenden, bis in den Hochadel und zum Kaiserhof vordringenden Existenz, das zugleich an die niedersten und teilweise unwürdigsten familiären und bürgerlichen Bedingungen ... gefesselt blieb“ (1, XXI). Im Unterschied zu fast allen seiner Dichterkollegen in der frühen Neuzeit, die zumeist öffentliche Ämter bekleideten, gelang es Birken zu keiner Zeit, sich beruflich zu etablieren. Der Dichter lebte allein seinem litera-

1 Zu ihrer Biographie und Abendmahlsfrömmigkeit vgl. den vor kurzem in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz von Ernst Koch: „Der GOTT-vereint Leib will sich mit uns vereinen“. Bemerkungen zur Abendmahlsfrömmigkeit der Freifrau Catharina Regina von Greiffenberg (1633–1694), in: Lutherische Beiträge 15, 3/2010, S.141–159.

2 Sigmund von Birken: Werke und Korrespondenz. Band 1: Floridans Amaranten-Garte, herausgegeben von Klaus Garber und Hartmut Laufhütte, Tübingen 2009, S. XIX–CXLVI. Floridan war Birkens Ordensname im Pegnesischen Blumenorden, der Amarant die ihm zuge dachte Blume. Wir zitieren diesen Band mit „1“; den rezensierten Band mit „5“.

rischen Werk, war Zeit seines Lebens auf Mäzene angewiesen und wurde so zum „Auftragsschriftsteller“ schlechthin. „An Birkens Oeuvre läßt sich exemplarisch Rang, Abstufung, soziale Schattierung öffentlichen poetischen Agierens wie an kaum einem Dichter des Zeitalters sonst studieren“ (1, XXIV). Als Mitglied und langjähriger Präses des in Nürnberg ansässigen „Pegnesischen Blumenordens“ war Birken über Jahrzehnte hinweg eine herausragende und in ganz Deutschland beachtete Figur des literarischen Lebens. Die Vielfalt der von ihm mit Leben gefüllten literarischen Gattungen wird ebenfalls in der Einleitung des ersten Bandes der Werkausgabe vor dem Leser aufgefächert. Diese Übersicht macht schon deutlich, daß bei einem Dichter der Barockzeit nur schwerlich „weltliche“ und „geistliche“ Werke säuberlich unterschieden werden können. Schäferdichtung, Fürstenspiegel, höfische Romane und weltliche Lyrik sind durchweg geprägt vom lutherischen Schöpfungsverständnis und der reformatorischen Ethik der Dreiständelehre. Die geistliche Dimension ist auch in den sogenannten „Ego-Dokumenten“ (Autobiographie und Tagebücher) unübersehbar. Birken hatte über Jahrzehnte hinweg selbst versucht, die Flut seiner Gelegenheitsdichtungen in nach Gattung und Charakter geordneten Sammelhandschriften zu bändigen. Im Bereich der geistlichen Lyrik konnte er die „Geistlichen Weihrauchkörner“ noch selbst zu seinen Lebzeiten herausgeben (1652). Das „Psalterium Betulianum“ gehört ebenso wie die hier zu besprechende Schrift zur Sterbekunst zu den nur handschriftlich im Archiv des „Pegnesischen Blumenordens“ überlieferten Sammlungen, deren Zusammenstellung aber Birken selber besorgt hatte.

Insofern vollendet die vorliegende Werkausgabe gleich mehrfach die Intentionen des Dichters selber, wenn die Sammelhandschriften nun auch als geschlossene Werke ediert werden. Man mag einerseits bedauern, daß es bei den meisten der Birkenschen Werke erst jetzt zur Edition kommt. Andererseits könnte man für dieses Editionswerk auch von der Gnade einer späten Geburt reden, können doch Birkens Werke nun tatsächlich auch in einer weitgehenden Vollständigkeit und auf dem allerneuesten Stand der Germanistik und ihrer Nachbardisziplinen der Fachwelt, aber auch den interessierten Freunden der Barockdichtung erschlossen werden.

Daß dies tatsächlich ein Glücksfall ist, bestätigt die Sichtung der von Steiger besorgten und kommentierten Edition von Birkens „Totden-Andenken“. In Anknüpfung an die Einleitung von Laufhütte und Garber hebt Steiger den besonderen Charakter des Birkenschen Schrifttums hervor. Auch beim „Totden-Andenken“ handelt es sich um einen annähernd lückenlosen Text aus dem handschriftlichen Nachlaß, der von Birken selbst chronologisch geordnet wurde und dessen letztes Gedicht er acht Tage vor seinem eigenen Tod verfaßt hatte. Mithin umfaßt der vorliegende, über 500 Seiten zählende Textband dreieinhalb Jahrzehnte von Birkens geistlich-lyrischer Textproduktion. Dabei hat, wie der von Birken selber gewählte Titel nur vorsichtig andeutet, bei weitem nicht alles im engeren Sinn mit dem Tod zu tun.

Bei den Texten, die ausdrücklich dem „Casus“ Tod gewidmet sind, handelt es sich um zahlreiche Leichencarmina (Epizedien) und Grabinschriften (Epitaphie), die von Angehörigen der fränkischen Eliten aus Kirche und Gesellschaft sowie von Verwandten Birkens oder Freunden und Dichterkollegen in Auftrag gegeben wurden. Damit gewähren diese Gedichte nicht nur Einblick in das weit gefächerte Netzwerk der Kommunikation, in dem Birken sich bewegte. Darüber hinaus bieten diese Texte Anschauungsmaterial für die Mentalitätsgeschichte und die Gesellschaftsgeschichte der frühen Neuzeit bis hin zur Medizingeschichte. Allein schon die immens hohe Kinder- und Müttersterblichkeit machte es damals unmöglich, Sterben, Tod und Trauer zu verdrängen. Dabei spiegeln die Texte durchweg eine tiefe Wertschätzung der Kinder wie der Ehegatten wider, die allein mit der Verpflichtung zur Pietät nicht zu erklären ist. Insbesondere das Frauenbild der frühen Neuzeit müßte einmal auch auf der Grundlage der geistlichen Dichtung Birkens untersucht werden. Erste Hinweise für die Hochschätzung der Frau gibt bereits die Beobachtung, daß zwar durchweg der Mann biblisch als Haupt von Ehe und Familie gilt, die Frau aber als deren bzw. dessen „Krone“ bezeichnet wird.

Die Nachbarschaft von Tod und Leben bringt Birken dadurch zum Ausdruck, daß er zwischen die zahllosen Texte zu Tod und Sterben Gelegenheitsgedichte zu einer Vielzahl von Anlässen wie Taufen, Namenstagen, Hochzeiten und Neujahrsfesten einstreut. Von großer frömmigkeitsgeschichtlicher Bedeutung sind die vielen Gebetstexte, darunter Morgen- und Abendgebete sowie Wochengebete. Zahlreiche Texte widmen sich der damals virulenten Türkenbedrohung. Emblemgedichte und Verse zu Kupferstichen vervollständigen die Vielfalt der Gattungen. Neben den lyrischen Texten, in denen Birken alle Register der metrischen Formen zieht, ragen zwei große nicht-lyrische Texte gattungsmäßig heraus, darunter eine emotional tief bewegende „epistola consolatoria“, ein Trostbrief an einen mit Birken befreundeten Witwer. Auch Widmungsgedichte für erbauungstheologische Werke oder für eine Sammlung von Gesangbuchliedern fügte Birken in seine Sammlung ein.

Das Referat über Grundsätze, Methodik und Schwerpunkte seiner Textdarbietung im ersten und seiner ausführlichen Kommentierung der Texte im zweiten Band bildet den Abschluß der Einleitung Steigers. Wie in den anderen Bänden der Werkausgabe erfolgt die Kommentierung in vier Schritten. Auf die formalen Angaben zu Überschrift, laufender Textnummer und Fundstelle in Birkens Handschrift folgt ein philologischer Apparat mit dem Nachweis der in der Edition vorgenommenen Emendationen. Daran schließt sich zunächst ein allgemeiner Kommentar an, in dem unter Hinzuziehung weiterer Werke Birkens, seiner Briefwechsel und seiner Biographie Entstehungssituation und Anlaßbezug der Texte referiert werden. Hierzu hat der Herausgeber auch eine immense Anzahl an Funeraldrucken aus historischen Bibliotheksbeständen in Nürnberg, Erlangen, Wolfenbüttel, Gotha und anderen Orten konsultiert. So konnten in den meisten Fällen die Personen, denen Birkens Gedichte gewidmet waren,

identifiziert und vorgestellt werden. Den Abschluß bildet schließlich jeweils eine detaillierte Zeilenkommentierung, die aus theologischer Sicht besonders wertvoll ist. Denn hier dokumentiert Steiger Birkens intensive Rezeption „biblischer Sprachbausteine, die nicht nur (erwartungsgemäß) auf eine intime Kenntnis von Luthers Bibelübersetzung schließen läßt, sondern auch an zahlreichen Stellen erkennbar macht, daß Birken, der bekanntermaßen aus einem lutherischen Pfarrhaus stammte und über profunde theologische Kenntnisse verfügte, mit den hebräischen bzw griechischen Urtexten der Bibel vertraut war“ (5, XXVf). Hinzu kommen die Nachweise heute nicht mehr gebräuchlicher Worte und Wendungen, die Klärung der in den Texten erwähnten historischen Ereignisse, Naturerscheinungen und Realien. 37 ganzseitige Abbildungen der von Birken bedichteten Embleme und Titeltupferstiche lockern den Kommentarband auf und machen ihn auch zu einem visuellen Ereignis.

Dem Umfang nach den größten Schwerpunkt der Kommentierung bildet der Nachweis der Herkunft der von Birken verwendeten antiken und christlichen Traditionslinien. Sein besonderes Augenmerk richtet Steiger auf die Offenlegung jener geistlichen und theologischen Traditionen, die „die zeitgenössische homiletische, meditative wie exegetische Literatur“ dem Dichter darbot (5, XXVIII). Dabei berücksichtigt Steiger insbesondere jene theologischen Autoren, deren Werke Birken nachweislich bekannt waren. Birkens Gedichtsammlung ist mithin eine Fundgrube festgeprägter Topoi barocker lutherischer Spiritualität und Theologie. Besonders verdienstvoll an Steigers Kommentierung ist, daß er zahllose „Paralleltexte“ Johann Arndts, Philipp Nicolais, Johann Heermanns, Martin Opitz', Heinrich Müllers, Martin Mollers, Johann Rists, Johann Matthäus Meyfarts, Johann Michael Dilherrs, Georg Philipp Harsdörffers, Johann Gerhards, Salomon Glass' und nicht zuletzt Martin Luthers nicht nur erwähnt, sondern jeweils auch, zuweilen ausführlich, zitiert. Auch unzählige Zitate altchristlicher Kirchenväter und mittelalterlicher Erbauungstheologen finden sich in Steigers Kommentierung. Aufgrund dieser immensen Fülle von seelsorglichen Texten aus allen Epochen der Kirchengeschichte läßt sich selbst noch der Kommentarband im Sinne einer geistlichen lectio continua nutzen.

Aus theologischer Sicht bietet Steiger daher weit mehr als nur „die Schaffung der unabdingbaren Voraussetzungen für eine angemessene Interpretation von Birkens geistlich-lyrischem“ Werk (5, XXVIII). Birkens Texte sind nicht nur Frucht frühneuzeitlicher christlich-humanistischer Herzensbildung, sondern auch Ausdruck der poimenischen Kraft biblisch-lutherischer Theologie. Sie lassen sich auch heute noch „nutzen“ zur Seelsorge an der eigenen Seele und hier und da auch zur unveränderten oder adaptierten Weitergabe in unterschiedlichsten seelsorglichen Situationen im Leben eines Gemeindepfarrers. Viele Gedichte eignen sich durchaus zum Vortrag bei Familienfesten oder bieten hilfreiche Anregungen für Kasualpredigten und Seelsorge an Trauernden.

Auch zum theologischen Umgang mit dem Islam bietet Birken Überlegungen, die in unserer Zeit hilfreich sein könnten.

Steiger schließt seinen Kommentar mit einem knapp 100 Seiten umfassenden Verzeichnis der benutzten Quellen und Sekundärliteratur, das sich wie ein „Who is who“ gesamtkirchlicher Erbauungsliteraten liest. Es folgen Verzeichnisse der Gedichtüberschriften und der jeweiligen Eingangsverse der Birkenschen Texte. Personenregister und Bibelstellenregister schließen den Kommentarband ab und lassen noch einmal frömmigkeitsgeschichtliche und bibeltheologische Schwerpunkte des Birkenschen Werkes erkennen. Das Personenregister nennt historische, biblische, mythologische, allegorische und fiktionale Personen und macht damit die Edition zu einer Fundgrube auch für Recherchen zur Rezeption von Motiven und Figuren aus der antiken Mythologie.

Gewiß sind solche Editionen nicht „billig“, wenn man nur auf den Preis schaut. Führt man sich freilich den gar nicht zu ermessenden Fleiß des Herausgebers sowie die immense Fülle wertvollster und für viele Leser sonst nur schwer zugänglicher geistlicher Texte in diesen beiden Bänden vor Augen, so sieht die Sache schnell anders aus. In Wilhelm Löhes Pastoraltheologie heißt es: „Wer täglich zu geben hat, der muß eine reiche Quelle haben, aus welcher er schöpfen kann; wo nicht, so wird er bald in quälende, peinliche Armuth versinken.“³ Die vorliegende Edition der Birkenschen „Gottes-Gedanken“ samt ihrer Kommentierung durch Steiger ist nicht nur ein Meilenstein der germanistischen Editions-geschichte sowie ein gelungenes Zeugnis interdisziplinärer Forschung, sondern darüber hinaus eine solche reiche spirituelle Quelle, die für Theologen ebenso gut geeignet ist wie für Kirchglieder ganz allgemein, die an geistlicher Dichtung ihre Freude haben oder solche Anregungen für ihr Glaubensleben suchen, die sich bewährt haben.

Armin Wenz

Andrea Grünhagen, Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung.

Das Beispiel Hermannsburg im 19. Jahrhundert, Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburg Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen, Band XIX, LIT Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2010, ISBN 978-3-643-10600-1, 401 S., 34,90 €.

Der vorliegende Band ist eine bemerkenswerte Dissertation der zur SELK gehörenden Theologin und Pfarrfrau zur Kirchengeschichte Norddeutschlands. Von 1773 bis 1892 reicht der behandelte Zeitabschnitt, von der Geburt des Christian Harms, dem Vater der beiden Hermannsburg Brüder Louis und Theodor, bis hin zur Gründung der „Bleckmarer Mission“.

3 Der evangelische Geistliche. Erstes Bändchen, Neuendettelsau (5. Auflage) 1935, S. 29.

Schon dies ist neu, wurde doch bisher die *Vorgeschichte* der Hermannsbürger Erweckungsbewegung und das Leben und Wesen von *Christian Harms* wesentlich erst durch die spätere Reflexion der Harmsbrüder interpretiert. Die Autorin erschließt zuvor seine vor allem pädagogischen Begabungen aus seinen Kirchen- und Schulberichten. Sie zeichnet einen respektablen, nüchternen, gradlinigen, pflichtbewußten ethisch geprägten Landpfarrer, dem theologisch wohl bis zu seinem Ende die erweckliche Art des Glaubens etwa seines Sohnes Louis fremd geblieben ist, respektierte dies aber, als er festgestellt hatte, daß es sich dabei nicht um eine geheuchelte Frömmerei handele. Auch seine konfessionelle Ausrichtung erscheint nicht sonderlich geprägt. Er war es gewiß nicht, der seine Söhne theologisch nachhaltig beeinflusst hat (S. 60). Andrea Grünhagen gelingt es fast nebenbei, auch das damalige Dorfleben in Schule und Kirchengemeinde auf Grund der Quellen dazustellen. Sie stellt fest, „daß die Hermannsbürger Gemeinde von Christian Harms keine nennenswerte Prägung in konfessioneller oder erwecklicher Richtung empfangen haben dürfte“ (S. 37).

Allein quantitativ (160 Seiten) überwiegt der zweite Hauptteil über *Louis Harms (1808–1865)* und stellt damit das Hauptgewicht dieser Arbeit dar. Nach dem biographischen Abriß geht es vor allem um das eigentliche Thema dieser Dissertation: die Hermannsbürger Erweckung. Dabei erscheint auch mir wichtig, daß gerade ihre Eigenart, die sich von anderen pietistischen, oft nicht lutherisch geprägten Erweckungsbewegungen unterscheidet, deutlich herausgearbeitet wird. Die Erweckungsfrömmigkeit „kreist um die beiden Pole *Sonntagsheiligung* und *Alltagsfrömmigkeit*“ (S.120). Das wird ausführlich dargestellt und ausgeführt, wozu auch ein Exkurs über die Verwendung des Plattdeutschen gehört, das besonders bei den sonntäglichen Abendveranstaltungen im Pfarrhaus, heute vielleicht mit „Predigtgesprächen“ vergleichbar, eine besondere Nähe zwischen Pastor und Gemeinde schuf, die sich auch positiv auf die Erweckungsbewegung auswirkte. „Das Phänomen der Erweckung (besteht) in einer Verhaltensänderung der Menschen, einerseits im Einüben und Verwirklichen neuer Frömmigkeitsformen, andererseits im Ablegen und Meiden bestimmter Verhaltensweisen“ (141), was ausführlich dargestellt wird. Obwohl natürlich die Hermannsbürger Erweckung von Anfang an lutherisch geprägt war, läßt sich bei Louis Harms fortschreitend eine Weiterentwicklung zur Konfessionalität, eine Vertiefung und Verdichtung beobachten. Dazu gehört der Gemeinde gegenüber die Forderung nach dem Gebrauch von Bibel, Katechismus und den lutherischen Bekenntnisschriften (!), die für sie dann sogar in Hermannsburg gedruckt wurden. In einem Exkurs über den Katechismusstreit und den Taufexorzismus (S.160–174) wird die Harms'sche Stellung besonders deutlich – und sogar aktuell für heute. Auch in seiner Stellung zu den Gnadenmitteln (S.174–187),– bei Harms immer gleichrangig Wort *und* Sakrament –, wird das deutlich. Die allsonntägliche Feier des Altarsakraments, die Elevation der Hostie, die Konsekration des Taufwassers, die Hochschätzung der Liturgie, die Bekreuzigung und manches mehr prägt die Erweckungsbewegung sehr

stark mit, auch wenn das später oft in Vergessenheit geriet. Auch wenn Louis Harms davor bewahrt blieb, aus seiner Kirche ausgeschlossen zu werden, hielt er solches vor allem in den letzten Lebensjahren durchaus für möglich. Da polemisiert er auch scharf gegen die Union in Preußen. Daß Erweckung und Mission in Hermannsburg zusammengehören, ja sich gegenseitig befruchten, macht die Autorin schließlich deutlich in einem gesonderten Kapitel (S. 200–209). Natürlich fehlen hier auch nicht die Bemühungen, die Mission konfessionell und strukturell *kirchlich* einzubinden. Die Spannung zwischen einer konfessionell geprägten Mission und dem Willen, nur Christus zu verkündigen im ökumenischen Miteinander, wird aufgezeigt. Der von der Mission herkommende Rezensent hätte sich, was sicherlich über das gestellte Thema hinausführen würde, hier *mehr* gewünscht. So bliebe, um nur wenig zu nennen, noch einiges offen in der Frage, ob sich und wie sich die Erweckung auswirkte im Umgang mit den Missionaren und Konflikten auf dem Missionsfeld. Oder ob und wie sich die Erweckungsfrömmigkeit in Richtung *Missionswissenschaft* gestaltete. Offen ist auch die Frage nach der Zurückhaltung oder gar Falscheinschätzung fremder Kulturen und Religionen u.a.m. Der Abschnitt schließt mit Untersuchungen zu Harms' Verhältnis zur Diakonie und zur Politik.

Im dritten Hauptteil (S. 231–368) wird nun Person und Werk von und um *Theodor Harms (1819–1885)* dargestellt. Auch hier wieder zunächst ein biographischer Abriß, der stark dem seines elf Jahre älteren Bruders ähnelt. Als 1849 das Missionshaus gegründet wurde, berief ihn sein Bruder dahin als Missionsinspektor, Lehrer und Hausvater. Nach acht Jahren und nach Ausbildung von zwei Missionarskursen, die von ihm stark geprägt wurden, nahm er eine Berufung ins Gemeindefarramt im nur 8 km entfernten Müden/Oertze an. Nach dem Tod seines Bruders wurde er sofort nach Hermannsburg berufen, wo er auch das Amt des Missionsdirektors übernahm, zu dem ihn bereits zu Lebzeiten sein Bruder bestimmt hatte. Als er 1878 nach theologischen Auseinandersetzungen mit der Landeskirche seines Amtes enthoben wurde und damit sein Dienst in der Freikirche begann, konnte er weiter Missionsdirektor bleiben, zumal er die Mission als „neutrales“ Werk ansah, eine Meinung, die nicht von allen geteilt werden konnte und schließlich nach seinem Tode zur Bildung einer eigenen Mission der Hannoverschen lutherischen Freikirche führte.

Unter der Überschrift „Das Erbe der Erweckung“ geht es der Autorin zunächst um das Verhältnis der beiden Brüder zueinander (S. 249–259). Theodor verstehe sich in Hermannsburg letztlich als *Nachfolger*, nicht als *Nachmacher* oder *Nachahmer* seines Bruders. Dabei erscheint es mir besonders interessant, wie er mit der „ererbten“ Erweckung umgeht, an der er doch von Anfang an selbst maßgeblich beteiligt war, auch durch seine kirchenmusikalischen, liturgischen und hymnologischen Begabungen und Aktivitäten, die ja Ausstrahlungen bis nach Übersee hatten und noch heute dort und bei uns spürbar sind. Mit seiner Liebe zum Gottesdienst und zu Wort und Sakrament bekam das Erbe der

Erweckung zunehmend eine noch mehr lutherische, konfessionell ausgerichtete Richtung. Sein Kirchenverständnis war von der Immanuelsynode in Preußen geprägt zu der er Zeit seines Lebens viele Kontakte pflegte.

In den zwanzig Jahren im Amt des Missionsdirektors erlebte die Mission eine bedeutende Ausdehnung. Hier nur in *Zahlen* ausgedrückt: Beim Tode von Louis Harms gab es einige hundert Christen der Hermannsburger Mission in Südafrika und etwa 123.000,- Mark Jahreseinnahmen, zwanzig Jahre später etwa 10 000 Christen in Südafrika und 1 200 in Indien und 254.000,- Mark Einnahmen. Die *Kandaze*, das Symbolschiff der Mission, wurde 1875 verkauft und der „Kommunismus“, die Hermannsburger Versorgungsstruktur der Missionäre durch mit ausgesandte Kolonisten, abgeschafft (S. 296–306).

Einen breiten Raum nimmt die „Separation“ ein, wie die Freikirchenbildung im Land Hannover genannt wurde (S. 311–354), die durch herkunftsbedingte und theologische Unterschiede geprägt wurde und auch unterschiedlich verlief. Theodor Harms konnte auch als von der Landeskirche abgesetzter Gemeindepastor Missionsdirektor bleiben, da die Mission reine „Privatangelegenheit“ war, weil eine von den Harmsbrüdern immer wieder gewünschte Einbindung in die Landeskirche nicht erfolgte. Andrea Grünhagen urteilt: „Es läßt sich feststellen, daß für Theodor Harms der entscheidende Punkt für die Beurteilung einer Kirche ihre Sakramentslehre und genauso wichtig, ihre Sakramentspraxis war, ein weiteres Zeichen für die kirchlich-sakramentale Dimension, die die Erweckungsfrömmigkeit gewonnen hatte“ (S. 313). Sie untersucht auch die Einflüsse, die der Kulturkampf für die Kirche und die Separation hatte, die Stellung zum hannoverschen Königshaus und die Entstehung der Hermannsburger Kreuzgemeinde (S. 322–351) und damit der hier entstandenen Freikirche. Naturgemäß nimmt auch die theologische Auseinandersetzung über das Verständnis der christlichen Ehe einen großen Raum ein, die Union und schließlich das Harm'sche Kirchenverständnis. Das Buch schließt mit einem Ausblick über den weiteren Weg der Hannoverschen Freikirche bis hin in die heutige Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) und einer Zusammenfassung.

Dieses Buch sollte nicht nur für jeden norddeutschen lutherischen *Pfarrer* Pflichtlektüre sein. Es eignet sich auch für sonstige kirchliche und gemeindliche haupt- und nebenamtliche *Mitarbeiter* auch weil es sprachlich flüssig und verständlich geschrieben ist. *Persönlich* – doch über die Thematik hinausgehend – würde ich noch mehr erfahren haben wollen über den Umgang der Harmsbrüder mit den Missionaren auf dem Missionsfeld und auch über die Ausstrahlung der von Theodor Harms ausgehenden kirchenmusikalisch, liturgisch und hymnologischen Anliegen auf den Missionsfeldern. Denn daß auch dort die Hermannsburger Erweckungsbewegungen Spuren hinterlassen hat, steht außer Frage.

Johannes Junker

Werner Klän und Gilberto da Silva (Hrsg.), Quellen zur Geschichte selbstständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland. Dokumente aus dem Bereich konkordienlutherischer Kirchen, Band 6 der Oberurseler Hefte Ergänzungsbände, Herausgegeben von Werner Klän im Auftrag der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel, Edition Ruprecht, Göttingen 2010, ISBN 978-3-7675-7138-9, 764 S., 109,00 €.

Diese Quellensammlung ist ein verdienstvolles äußerst wichtiges Nachschlagewerk nicht *nur* für wissenschaftliche Zwecke¹. Man fragt sich jedoch gleich, ob der unglückliche ständige Wechsel der Rechtschreibvarianten „selbstständige“ und *historisch* richtig „selbständige“ (s. Einband, Titelseite, Impressum, Vorwort, Einleitung usw.) nötig war. Es versteht sich als zweite erheblich erweiterte und überarbeitete Auflage des 594seitigen, 1987 von Manfred Roensch und Werner Klän herausgegebenen Bandes „Quellen zur Entstehung und Entwicklung selbständiger evangelisch-lutherischer Kirchen in Deutschland“ (22). 270 Dokumente werden – ganz oder auszugsweise in XIII Bereiche aufgeteilt – vorgelegt. Welche Auswahlkriterien jeweils vorgelegen haben, wird allerdings nicht deutlich, auch nicht immer für die Kürzungen; so wird man bei Spezialfragen weiter nach den *Original*quellen zu suchen haben. Nur zwei Beispiele: Die Eini-gungssätze zwischen der Evangelisch-lutherischen Kirche Altpreußens und der Evangelisch-Lutherischen Freikirche von 1947 werden im Auszug nicht in der für später so wichtigen „Vollausgabe“ abgedruckt (612–617) und die Grundordnung der SELK nur in der *Antrags*form von 1971, nicht aber (auch) in der heute noch gültigen Form, was anmer-kungsweise möglich gewesen wäre und nicht zu Irritationen führen würde. Bei einer erneuten Auflage sollten auch die 47 historischen Abbildungen z.T. größer, auf jeden Fall aber fachgerechter und sorgfältiger beim Layout eingearbei-tet werden.

Im Teil I (25–119), Die *Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche*, sind 35 Quellen abgedruckt beginnend mit der Kabinettsordre Friedrich Wilhelm III. vom 27.9.1817 bis zum Hirtenwort des Oberkirchenkollegiums zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft durch die Evangelisch-Lutherische Freikirche 1984 mit einer Einführung von Gilberto da Silva (25–32), die in einem kirchengeschichtlichen Überblick alle Dokumente verbindet.

Teil II (120–146) bringt nach Einführung von Werner Klän zur *Evangelisch-lutherischen Immanuelssynode* 14 Dokumente zum unseligen Riß bei den Altlutheranern von 1861–1904 von der Lossagung Julius Diedrichs vom Kirchenregiment des Oberkirchenkollegiums bis hin zu – allerdings unter Nr.221

1 Ein Wortvergleich zwischen Abdruck und Originalquelle über nur zwei beliebige Druckseiten hinweg ergab jedoch auf jeder Seite mindestens zwei Varianten, wenn auch nicht sinnentstellender Art. Da dies schlimmstenfalls für das ganze Buch gelten könnte, bedeutet dies immerhin, daß bei wissenschaftlicher Nutzung dieses Werkes *zusätzlich* die Originalquellen abgeglichen werden müßten. Zugleich gibt das Aufgaben für spätere Neuauflagen!

(570 f) – Gemeinsame Bekanntmachung über die Wiedervereinigung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen und der Evangelisch-lutherischen Synode.

Für Teil III (147–184), die *Evangelisch-lutherische Kirche in Baden* hat Frank Martin Brunn die Einführung geschrieben. Die 19 Dokumente (Nr. 50–68) beginnen mit der Erklärung Carl Eichhorns über seinen Austritt aus der Union und seinen Übertritt zur lutherischen Kirche vom 3.11.1850 bis hin zur heutigen Kirchenordnung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Baden in der Fassung aus dem Jahr 2001.

Die Einführung in Teil IV (184–306) über die *Evangelisch-Lutherische Freikirche (in Sachsen und anderen Staaten)* hat Gottfried Hermann aus Zwickau verfaßt. Der Quellenteil zählt 37 Schriftstücke (Nr. 69–105) auf, beginnend mit Friedrich Brunns Korrespondenzen (Adolf von Harleß, Wilhelm Löhe) aus dem Jahr 1846 über den Synodalbeschluß der Evangelisch-Lutherischen Freikirche vom 7.10.1989 in Karl-Marx-Stadt, betr. die Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit der SELK (Nr. 101) bis hin zur heutigen Verfassung der Evangelisch-lutherischen Freikirche (Nr. 105) aus dem Jahre 2006.

Im Teil V (307–338), die *Renitente Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession*, gibt es 15 Dokumente (Nr.106–120). Sie beginnen mit den Thesen August Christian Vilmars über die Kirche, ihr Wesen, ihre Regierung und Verfassung aus dem Jahr 1861 und enden mit der Lossagung des Homberger Konvents von den mauritanischen Verbesserungspunkten und der Deklaration der hessischen Generalsynode von 1607, vom 19.9.1877. Wieder gibt hier Gilberto da Silva, wie mir scheint, eine gute und kurze Einführung.

Das tut er auch für Teil VI (339–342), die andere hessische Kirche, die *Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen*. Die hier wiedergegebenen Dokumente (Nr.121–125) beginnen mit der Amtsenthebung des Pfarrers Ferdinand Bingmann zu Höchst an der Nidda vom 14.6.1875 (Nr.121). Abgeschlossen wird dieser Teil durch die bemerkenswerte *gottesdienstliche* „Ordnung der Wahl und Weihe eines Superintendenten“ (nach 1945).

Als letzte der ehemaligen Teilkirchen sind in Teil VII die *Hannoverschen evangelisch-lutherischen Freikirchen* zusammengefaßt (363–397) mit 9 Dokumenten (Nr.126–134) mit einer Einführung von Andrea Grünhagen (S. 363–370). Dann folgen „Kirchliche Werke“.

Unter VIII (398–477) die *Mission* mit einer Einführung von Volker Stolle und einer Anzahl von gleich 47 Quellen (Nr.135–181). Ein Schwergewicht unter ihnen bilden die Altlutheraner mit der Leipziger Mission (Nr. 135–154), ein zweites die Hermannsburger Mission bis hin zur Bildung der Bleckmarer Mission, der heutigen Lutherischen Kirchenmission. Eigentlich noch dazugehören Teil IX *Verhältnis Kirche und Judentum* (478–506) mit weiteren 16 Dokumenten (Nr.182–197). Unter diesen allen findet man beispielsweise Stellungnahmen zum „Arierparagraph“ (Nr.191) und zur südafrikanischen Apartheids-

politik von der Missionsleitung und der Theologischen Kommission (Nr.173–175).

Teil X (507–529) bringt mit einer Einführung von Stefan Süß zur *Diakonie* acht „teilweise durch die geschichtliche Entwicklung überholt(e)“ Dokumente (Nr.189–205). In der Aufzählung und Zuordnung vermisste ich völlig das Diakonissenwerk Korbach. Die Quellen stammen merkwürdigerweise alle aus den Jahren 1991–2007 obwohl es doch schon diakonische Einrichtungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts gibt. Analog dem Teil VIII (Mission) würde es sich nahe legen, künftig hier das Quellenmaterial entsprechend anreichernd zu erschließen.

Ausbildungsstätten ist Teil XI (530–557) betitelt mit einer Einführung von Gilberto da Silva und zwölf Dokumenten (Nr.206–217) von 1864 (Breslau) bis 2007 (Statut der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel). Die Auswahl der Quellen erscheint sehr Institutionsbezogen, denn es fehlen Quellen zum Thema Studium und Examina, auch wenn diese stark in ständigen Änderungsprozessen stecken.

Im Teil XII (558–664) betitelt „*Vereinbarungen, Zusammenschlüsse, Vereinigungen*“² wird mit 37 Dokumenten (Nr.218–245) und einer Einführung von Werner Klän in einem Abriß versucht, den sicherlich oft mühsamen Weg der freikirchlich verfaßten lutherischen Kirchen in Deutschland zueinander bis zur Konstitution der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nachzuzeichnen und zu ergänzen bis hin zu Vereinbarung mit Partnerkirchen und der Konstitution des International Lutheran Council (ILC).

Schließlich ist der letzte Teil (665–715) mit *Oecumenica* und 16 Quellen (Nr.255–270) mit einer Einführung von Werner Klän zu nennen. Abgesehen von einem Dokument von 1969 zum Abschluß der Einigungsverhandlungen, die zur SELK führten, sind es Quellen, die erst ab 2002 einsetzen mit der Charta Oecumenica (Nr.266), also ausschließlich neuerer Natur, was sicherlich einen neuen Trend der SELK anzeigt, der allerdings in den eigenen Reihen auch nicht unumstritten ist. Nichtsdestoweniger sind auch diese Quellen für die weiteren Diskussionen nötig.

Zusammenfassend ist nach wie vor trotz einiger aufgezeigter Mängel dieses „Quellenlesebuch“ von großer, nicht zu unterschätzender Bedeutung und es drängt, wie angedeutet, nach noch weiterer Komplettierung³. Das Buch sollte in keiner Pfarr- und Gemeindebibliothek der SELK fehlen.

Johannes Junker

2 Diese Bezeichnung läßt auch Vereinbarungen zu, die ganz andersartiger Natur sind, also nicht letztlich das Ziel einer Kirchenvereinigung haben. Da diese aber hier nicht der Fall ist, sollte eine eindeutiger Überschrift gefunden werden.

3 Z.B. bei „Diakonie“! Sollte nicht auch überlegt werden, ob es einen Teil „Liturgica“ geben müßte?

Theologische Fach- und Fremdwörter

analogia fidei = Entsprechung im Glauben – **ars** = Kunst – **Emendationen** = textkritische Verbesserung – **Funeralien** = Feierlichkeiten bei Beerdigungen – **Hermeneutik** = Lehre, Methode der Auslegung – **illuminatio** = Erleuchtung – **kontemplativ** = beschaulich – **Legenda aurea** = Heiligenlegendensammlung des Jakobus de Voragine (+1298) – **loci classici** = klassische Lehrpunkte – **praxis pietatis** = Praxis, Art der Frömmigkeit – **Proprium** = Eigenes – **Theorem** = Lehrsatz – **topos, topoi** = Ort (Orte), Thema (Themen)

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

Vikar
Jan Langfeldt

Röntgenstraße 8
78532 Tuttlingen

Anatoli Uschomirski
Evangeliumsdienst für Israel

Postfach 31 37
73751 Ostfildern-Kemnat

Wenn das Ende gut ist, so ist alles gut.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- C. Horwitz: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte
C. Harms: Die Reformationsthesen
T. Junker: „Gradus gloriae“
V. Joestel: Luther und das reformatorische Sozialwesen

Rezensionen:

- H. Sonntag: D. Wendebourg, Essen zum Gedächtnis
A. Wenz: M. Marten, Buchstabe, Geist und Natur
A. Wenz: J. Spangenberg, A Booklet of Comfort for the Sick
A. Wenz: U. Rhegius, Preaching the Reformation

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig
Tel. (05 31) 250 49 62, E-Mail: johannes.junker@freenet.de
- 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 Groß Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weißenfels
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel
- Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.–
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!
Der Einzug des Bezugspreises ist auch über PayPal im Internet
möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
16. Jahrgang 2011 – ISSN 0949-880X

Meol

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2011

ISSN 0949-880X

16. Jahrgang

Aufsätze:

- H. Sasse: Ordination von Frauen? 207
- G. Martens: Die Einführung der Frauenordination in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens 215
- A. Wenz: Zur Debatte über die Ordination von Frauen in der SELK 239

Dokumentation:

- G. Kelter: Dokumente zur Einführung der Frauenordination in der Ev.-Luth. Kirche in Baden (ELKiB) 250



210

Inhalt

Aufsätze:

H. Sasse:	Ordination von Frauen?	207
G. Martens:	Die Einführung der Frauenordination in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens	215
A. Wenz:	Zur Debatte über die Ordination von Frauen in der SELK	239

Dokumentation:

G. Kelter:	Dokumente zur Einführung der Frauenordination in der Ev.-Luth. Kirche in Baden (ELKiB)	250
	Inhaltsverzeichnis des 16. Jahrgangs 2011	270

Zum Titelbild

Auf dem Titelbild sehen wir die zwölf Apostel – der in das Amt nachgewählte Matthias unter ihnen – und Maria, die Mutter des Herrn, in ihrer Mitte. Die Hände sind zum Gebet erhoben. Aus ihrer aller Mund erklingt die Pfingstbitte: „Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist!“ Sie alle waren nach der Apostelgeschichte stets beieinander „einnütig im Gebet“ samt den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seine Brüder.

Neben dem Amt der Kirche, das Jesus Christus Männern anvertraut hat, steht der priesterliche Dienst, der allen, die zu Christus gehören, anbefohlen ist, nämlich zu beten. Männer und Frauen, Alte und Junge, Söhne und Töchter rufen in gleicher Würde und mit gleichem Recht zu Gott dem Vater, daß er durch Christus, seinen Sohn, den Heiligen Geist gebe denen, die ihn darum bitten. Mit Wunderzeichen vom Himmel wird dann am Pfingsttag der Heilige Geist ausgegossen. So wird zusammengefaßt, was der Hl. Geist bis heute wirkt: daß jeder Christ, er sei alt oder jung, Mann oder Frau, Chef oder Angestellter, Europäer oder Asiate... vor Gott kommen darf: um die Lehre der Apostel zu hören, Gemeinschaft unter den Christen zu erfahren, das Hl. Abendmahl zur Vergebung seiner Sünden zu empfangen und im Gebet mit Gott wie ein Kind mit seinem Vater zu reden. Das alles macht der Eine Geist.

Damit wir aber zu diesem Glauben kommen, „hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben. Durch diese Mittel gibt Gott den Heiligen Geist!“ So steht neben dem priesterlichen Dienst der ganzen Gemeinde das Predigtamt, das Christus eingesetzt und Männern anbefohlen hat. (Foto: Michael Tillmann/image_3/2011. Kunstwerk eines unbekanntenen Künstlers aus dem Dom St. Marien zu Erfurt). A.E.

Hermann Sasse (†):

Ordination von Frauen?*

Während der 1. Session des 2. Vaticanums tauchte in Rom eine Dame auf und bat um eine Audienz bei dem Papst, um mit ihm die Frage der Ordination von Frauen zum röm.-kath. Priesteramt zu erörtern. Es war Dr. Gertrud Heintelmann, eine Rechtsanwältin aus Luzern, jenem bedeutenden Zentrum der röm. Kirche in der Schweiz. Papst Johannes, der sonst die Freundlichkeit und Geduld in Person war, wurde höchst ungehalten. „Sagt dieser Frauenrechtlerin (suffragette), daß ich sie niemals empfangen werde. Sie soll hingehen, wo sie hergekommen ist!“ Warum gab dieser Papst eine so schroffe Antwort, wo er doch sonst stets zum Dialog bereit war, auch mit den ärgsten Feinden der Kirche? Hätte er nicht etwa folgendes erwidern können: ‚Sagt meiner Tochter, daß die Frauenordination gegen Gottes Wort ist!‘? Das war nämlich sein Argument, als der Erzbischof von Canterbury erklärte, eine solche Ordination sei gegen die kirchliche Tradition. Hätte er sie nicht zwecks weiterer Information an einen seiner Theologen verweisen können? Johannes XXIII. war nicht ein Intellektueller wie sein Vorgänger; er war auch kein großer Theologe. Aber er war – wie seine Tagebücher zeigen – ein großer Seelsorger. Und jeder Seelsorger weiß, oder sollte wissen, daß es Fälle gibt, in denen jede Diskussion unmöglich ist, und die einzige Antwort auf eine Frage die sein kann: „Hebe dich weg von mir, Satan“ (Matth. 4,10)! Diese Antwort gab Jesus nicht nur dem Teufel, sondern auch seinem treuen Bekenner, Simon Petrus (Matth. 16,23). Nicht jede Frage kann auf dem Weg freundlicher Diskussion entschieden werden. Man muß daran erinnern, besonders in einer Zeit, die wie die unsere geradezu abergläubische Erwartungen in den Dialog setzt als dem unfehlbaren Mittel jeder Entscheidung. Es gibt Fragen, die der Teufel erfindet, um die Kirche Jesu Christi zu zerstören. Um dieses Ziel zu erreichen, benutzt er als seine bevorzugten Werkzeuge nicht nur ehrgeizige Theologieprofessoren, sondern auch einfältige fromme Seelen. Ob etwa Frauen ordiniert werden können, ist eine dieser Fragen. ‚Diese Suffragette‘ nannte Papst Johannes die Frau, die er unter anderen Voraussetzungen als ‚unsere geliebte Tochter‘ angeredet hätte. Der Ausdruck ‚suffragette‘ (Frauenrechtlerin) weist deutlich auf die Wurzel dieser Streitfrage hin. Ihr Ursprung findet sich nicht in der Kirche, sondern in der Welt außerhalb der Kirche, in der großen Frauenbewegung, wodurch die Frauen in der modernen Gesellschaft solche politischen und gesellschaftlichen Rechte forderten und erreichten, zu denen sie als Bürger des modernen Staates berechtigt sind. Sie ist eine weltweite Bewegung, in der freilich gute und schlechte, rich-

* Übersetzung aus dem Englischen von Hans-Siegfried Huß. Das englische Original des Aufsatzes erschien in: *The Lutheran* vom 3.5.1971, S.227ff unter dem Titel: *Ordination of woman?*, abgedruckt in: *Lutherische Blätter* Nr. 110, 26. Jg. 1974, S.1–9.

tige und falsche Grundzüge, berechnete Forderungen und ungerechtfertigte Ansprüche vermischt sind.

Abgesehen von der jüngsten Entwicklung zu einer revolutionären ‚Bewegung der Frauen-Befreiung‘ mit ihren überspitzten Ansprüchen völliger Gleichheit der Geschlechter hat sich diese Bewegung als ein Segen für die moderne Gesellschaft erwiesen. Daß das auch starke Rückwirkungen auf die Kirche hatte, war unvermeidlich. Auch diese Rückwirkungen sind in vieler Hinsicht für die Kirchen segensreich gewesen. Man denke nur an die Frauen in Lehr- oder Arzt-Berufen. Das allein gewichtige Problem dabei ist dies, daß es ein einziges Amt gibt, das einer Frau nicht zugänglich ist: das Hirtenamt, das Pfarramt. Es ist verständlich, daß alle Bemühungen sich auf die Eroberung dieses letzten Bollwerks ‚männlicher Überlegenheit‘ konzentrieren. Auch Menschen, die sich für nichts in der Kirche interessieren und die sich noch viel weniger darum kümmern, wer den Gottesdienst hält (weil sie ihn doch nicht besuchen!), führen einen leidenschaftlichen Kreuzzug für das Recht der Frauen auf das volle Amt der Kirche.

Es gab schon früher christliche Gruppen und Sekten vor allem in USA mit weiblichen ‚Pfarrern‘: Quäker, Heilsarmee, Pfingstler, einzelne methodistische oder kongregationalistische Kirchen. In Deutschland drangen so nach und nach ‚Vikarinnen‘ (Frauen mit vollem theol. Studium, die an Frauen in kirchl. Einrichtungen oder als Gemeindegliederinnen Dienst taten) in das volle Amt ein, als während des Krieges viele Pfarrer zum Wehrdienst einberufen waren. Es ist erstaunlich, auf welchem geringen Widerstand diese Bewegung für Frauenordination stieß. Viele der jungen Damen hatten zwar erhebliche Bedenken, aber ihre Zweifel legten sich bald.

Die Gründe für den Sieg dieser Bewegung im deutschen Protestantismus sind verschiedenartig: die Unwissenheit des christlichen Volkes, der Verfall der Autorität der Hl. Schrift bei den Theologen, die Zersetzung des geistlichen Amtes in der Kirche, das vielen nicht mehr das göttlich gestiftete war, sondern ein akademischer Beruf wie andere, die geschickte und zielbewußte Politik des ‚Theologinnen-Verbandes‘, einer Organisation, deren Hauptinteresse an der Öffnung des Berufsstandes für Frauen lag und nicht an der geistlichen und kirchlichen Seite dieser Angelegenheit, und endlich – nicht zu vergessen, die außerordentliche Autorität des Schweizer Reformierten Karl Barth, mit der er eine heimliche Diktatur über den deutschen Protestantismus ausübte. Das Ergebnis ist, daß nun Hunderte von ‚Pastorinnen‘ in den Kirchen West- und Ostdeutschlands amtieren. Es gibt noch Zentren des Widerstandes vor allem unter den konfessionsbewußten Lutheranern. Aber das sind Minderheiten. Für den deutschen Protestantismus als Ganzes scheint die Angelegenheit mit einem Kompromiß erledigt, wie das in Landes- oder National-Kirchen zu sein pflegt. Was daraus noch erwächst, bleibt abzuwarten.

Viel aufregender war die Entwicklung in Schweden, dem progressivsten Land Europas. Die Sache war ein jahrelanger Gegenstand schwerer Ausein-

andersetzungen, die durch streitbare Frauenorganisationen angeheizt wurden. Die Kirche von Schweden ist Staatskirche im strengsten Sinn; ihre Bischöfe und Pfarrer sind Staatsbeamte und werden vom König ernannt. Jedermann wußte, daß die sozialistische Regierung die notwendige Gesetzgebung vorbereitete. Der schwedische Episkopat, einst berühmt ob seiner Gelehrsamkeit, war gespalten. Diese Verteidiger des Glaubens wußten nicht genau, ob die Glaubenswahrheit auf dem Spiele stand. Sie suchten deshalb Rat von außerhalb. Sie fragten den Weltrat der Kirchen und den Lutherischen Weltbund und erhielten unverbindliche Antworten. Sie fragten die schwedischen Gewerkschaften und Frauenorganisationen, – die waren natürlich dem Plan günstig gesonnen. Sie fragten die Jugendorganisationen und erhielten die Antwort: Nein, Frauenordination ist gegen Gottes Wort!

Sobald der Reichstag das Änderungsgesetz beschlossen hatte, paßte sich die Kirchenversammlung an und änderte entsprechend die Ordinationsliturgie. Von einem der Bischöfe wird berichtet, daß er temperamentvoll ausrief: „Das ist das Ende der Kirche von Schweden.“ Er wurde durch seine Kollegen rasch beruhigt, durch den Hinweis auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, das große Beruhigungsmittel für verwirrte Gewissen in modernen Kirchen. ‚Das Evangelium steht nicht auf dem Spiel!‘ – ‚Lediglich eine äußere Ordnung wurde geändert!‘ Als später einige führende Kirchenmänner erklärten, sie seien unter Druck gesetzt worden, antworteten die Politiker: ‚Niemand hat euch unter Druck gesetzt.‘ Was sie veranlaßte, so zu handeln, wie sie es taten, war der Wunsch, einen schweren Konflikt zwischen Staat und Kirche zu vermeiden und dem schwedischen Volk seine Nationalkirche zu erhalten mit all ihren Möglichkeiten der Verkündigung des Evangeliums, was auch immer man darunter verstehen mag. Das ist der tragische Konflikt, der in allen Nationalkirchen Europas besteht.

Aber in diesem Fall trat ein Ereignis ein, das in anderen Ländern nicht geschah. Unter der Führung des Bischofs von Göteborg, Bo Giertz, und anderen erwuchs eine starke Bewegung in kirchlichen Vereinigungen und in der Pfarrerschaft. Es war ein erstes Zeichen für das Erwachen des konfessionellen Luthertums, besonders unter der jüngeren Generation. Diese Bewegung leidet im Augenblick noch unter einem Mangel an Klarheit im Blick auf ihre Ziele und Möglichkeiten. Aber ihr Einfluß ist im Wachsen, nicht nur in Skandinavien. Ein neues Sich-Sammeln um Bibel und Bekenntnis ist überall im Entstehen als Reaktion des christlichen Volkes auf den Modernismus in Theologie und Kirche, der die Substanz des christlichen Glaubens bedroht. Wir finden hierzu eine interessante Parallele im Entstehen der evangelikalen Bewegungen in der englisch-sprechenden Welt, besonders in England und USA, aber auch in Australien und den jungen Kirchen Asiens. Es scheint dafür bezeichnend zu sein, daß die ‚Student Christian Movement‘ die akademische Welt verliert zugunsten der ‚Inter-Varsity Fellowship Movement‘ und ihrer evangelikalen Vereinigungen. Man kann das auch aus dem großen Erfolg der Zeitschrift ‚Christianity Today‘ schließen.

Es ist bezeichnend, daß ausgerechnet die Frauenordination der Anlaß zu einem Stimmungsumschwung in Skandinavien wurde. Für einfache Laien ist es nicht immer leicht, in der Predigt einen dogmatischen Irrtum herauszufinden, besonders deshalb, weil die gefährlichsten Modernismen sich der Begriffe des rechten Glaubens bedienen, wenn auch in völlig anderem Sinn. Aber wenn am Altar eine junge Dame erscheint als ‚Botschafter an Christi Statt‘, dann merkt jeder eine solche Veränderung. Möglicherweise steht auch die strenge liturgische Tradition der Kirche von Schweden hinter dem Widerstand des schwedischen Volkes: schwedisch ist eine der schönsten liturgischen Sprachen der Welt.

Welches sind aber nun die Einwände gegen die Frauenordination? Eine Menge menschlicher Argumente wurde vorgebracht, aber sie sind nicht ausschlaggebend. Maßgebend allein ist Gottes Wort; und es schließt eindeutig Frauen vom Amt der Predigt und Sakramentsverwaltung in der Kirche aus. Die Schriftstellen sind gut bekannt und brauchen hier nicht im einzelnen ausgelegt zu werden. Sie stehen in den Briefen von St. Paulus 1. Kor. 14 und 1. Tim. 2. Wenn wir nur diese beiden Stellen hätten, könnte die Frage auftauchen, ob St. Paulus hier eine Anordnung für sein Missionsfeld gibt, die nicht verbindlich sein möchte für die Kirche aller Zeiten. Jedoch 1. Kor. 14 zeigt, daß diese Regel in der Tat Allgemeingültigkeit beansprucht.

Der 1. Korinther-Brief ist ein wahrhaft bemerkenswertes Dokument, ein Trost für jeden modernen Großstadtpfarrer. In Korinth war eine vergleichsweise junge Kirche die Frucht der zweijährigen Arbeit eines großen Missionars. Jetzt aber war sie eine zerfallende Kirche, menschlich geredet eine sterbende. Korinth war eine der großen Hafenstädte des Römischen Reiches voller Laster und abergläubischer Kulte. Die ethischen Probleme einer solchen Umgebung spiegelten sich wieder im Leben dieser Gemeinde: z.B. Unzucht in übelster Form, Prozesse zwischen Gemeindegliedern, Parteiungen und Hader, Unglaube, etwa die Verwerfung des Artikels von der Totenauferstehung, eine unglaubliche Unkenntnis Hand in Hand mit dem Dünkel der ‚Erkenntnis‘, Klatschereien über die Apostel, ihre Vorzüge und Nachteile. Die hl. Sakramente waren in völligem Zerfall. Paulus machte ihnen klar, daß ihr „Altarsakrament“ nicht mehr das Sakrament Christi sei. Es war zersetzt zu einer gemeinsamen Mahlzeit ohne wirkliche Gemeinschaft, während die Hl. Taufe zum Gegenstand des Aberglaubens geworden war. Aber diese Leute hatten den „Geist“. Es ist dies der erste Fall von enthusiastischem „Pfingstlertum“ in der Kirche. Die Sonntagsgottesdienste entarteten zu lärmgefüllten, unordentlichen Versammlungen, in denen ‚Zungenredner‘ und Leute, die sich selbst als Propheten ausgaben, die Gemeinde auf den Kopf stellten.

Mit einer bewundernswerten Geduld, mit der Liebe Christi zu den verlorenen Schafen, mit pastoraler Weisheit, mit der Tatkraft eines erfahrenen Missionars tat der Apostel das Menschenmögliche, um diese Gemeinde zu retten, die in völliger Auflösung zu sein schien. Er hat den Glauben, daß auch diese Ge-

meinde noch Kirche Jesu Christi ist, daß sie in all ihren Sünden noch Heilige und Gottes Volk sind. Denn Gottes Wort ist noch gegenwärtig unter ihnen. Christus, der Gute Hirte, ist noch ihre Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung.

In diesem Zusammenhang muß man 1. Kor. 14 lesen. Paulus ruft diese Gemeinde mit ihren lärmenden, meist sehr liederlichen pfingstlerischen Treffen zur Ordnung. Er erhebt keinen Einspruch gegen das, was als Werk des Hl. Geistes angesehen wurde, wie Zungenreden und Prophetie, obgleich er in den vorangehenden Kapiteln immer wieder klargelegt hat, daß diese außerordentlichen Gaben von wesentlich geringerer Bedeutung sind als die Gaben, die jeder Christ besitzen kann und muß: Glaube, Liebe, Hoffnung.

In diesem Zusammenhang schreibt Paulus sein bekanntes Wort: „Mulier taceat in ecclesia!“ – „Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen in den Gemeindeversammlungen schweigen, denn es kann ihnen nicht gestattet werden zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie aber etwas lernen wollen, sollen sie daheim die eigenen Männer fragen; denn es ist für eine Frau unschicklich, in der Gemeindeversammlung zu reden. Oder ging das Wort Gottes von euch aus, oder kam es einzig zu euch? Wenn jemand meint, er sei Prophet oder vom Geist geleitet, so erkenne er an dem, was ich euch schreibe, daß es das Gebot des Herrn ist. Wenn es aber jemand nicht erkennt, so wird er auch von Gott nicht erkannt“ (1. Korinther 14, 34–38). Gemeindeversammlung bedeutet hier die feierliche gottesdienstliche Versammlung. Es ist anscheinend vorgekommen, daß Frauen im Gottesdienst auftraten mit der Behauptung, Prophetinnen zu sein oder durch Inspiration des Geistes zu reden. Möglicherweise hat dieser Anspruch der Frauen und die abschlägige Antwort, „den Geist zu dämpfen“, diese tumultartigen, pfingstlerischen Szenen in Korinth veranlaßt.

Um das zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß es in der frühen Kirche – abgesehen von den örtlichen Amtsträgern, die entweder von der Gemeinde gewählt oder von einem Apostel ernannt wurden (z.B. Apg. 14,23) – drei Ämter gab, die Gott allein verleihen konnte und die in der gesamten Kirche (nicht nur in der Ortsgemeinde) Geltung hatten: die Ämter des Apostels, des Propheten und des Lehrers. Das Amt der Prophetie steht auch Frauen offen. So kennt das Alte Testament als weibliche Propheten Mirjam, Deborah und Hulda. Im Neuen Testament erscheinen als Prophetinnen die vier Töchter des Philippus, eines der sieben Diakone (Apg 6), die später mit ihrem Vater von Caesarea nach Hierapolis übersiedelten. Andere werden nicht mit Namen genannt. Es war eine Frage, ob sie ihr Amt auch „in der Kirche“ oder nur privatim ausüben konnten. Nirgends im Neuen Testament wird angedeutet, daß dies auch in der Kirche, d.h. im feierlichen Gottesdienst geschah, wo sonst die Propheten die Eucharistie, das feierliche Dankgebet mit der Konsekration sprachen, wenn solche Männer anwesend waren. Sonst blieb das dem Bischof oder einem der Bischöfe, also einem örtlichen Amtsträger vorbehalten. Es mag in Korinth vorgekommen sein, daß auch Frauen unter der Berufung auf ihr pro-

phetisches Charisma das versucht haben. Dagegen wendet sich Paulus. Er hat nichts dagegen, daß sie ihre Gabe ausüben, aber nicht in der „Kirche“. Sie können das bei anderen Gelegenheiten tun und haben dann das Haupt zu bedecken. Das Amt der Propheten verfiel, als falsche Propheten in die Kirche eindringen. Wie Paulus die öffentliche Prophetie der Frauen zu bekämpfen hatte, so führte die große montanistische Krisis in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zum Ausschluß der Prophetie aus der Kirche, nachdem der falsche Prophet Montanus mit seinem weiblichen Gefolge die Kirche durcheinander gebracht hatte.

Es ist nicht allein die apostolische Autorität, auf Grund deren Paulus die ‚prophetischen‘ und ‚geistlichen‘ Frauen angreift, die Autorität der Gesamtkirche (alle Gemeinden der Heiligen), auf die er sich beruft. Es ist vielmehr der Herr selbst, auf den er sich bezieht. Was er über das Schweigen der Frauen im Gottesdienst schreibt, ist „ein Gebot des Herrn“. Er muß das gekannt haben, denn er zitiert auch bei anderer Gelegenheit ein Wort Jesu, das auch nicht in unseren Evangelien enthalten ist (Apg. 20,35). Wir nehmen dieses Herrenwort auf Grund der apostolischen Autorität des Paulus an, besonders deshalb, weil es auch mit der Art des Handelns Jesu übereinstimmt. Die Jünger Jesu waren gut organisiert. Da war der Kreis der Zwölf, die das Gottesvolk mit seinen zwölf Stämmen darstellten (Luk. 22,30). Inmitten dieser Gruppe finden wir den engeren Kreis der Drei: Petrus, Johannes, Jakobus, die er bei besonders bedeutenden Gelegenheiten mit sich nahm (Auferweckung von Jairi Töchterlein, Verklärung, Gethsemane). Unter diesen war Simon Petrus der Sprecher (Matth. 16,16; Apg. 1,15; 2,14; u.a.), der ‚erste‘, als er berufen wurde (Matth. 10,1), aber nicht ihr Herrscher. Es ist ein bemerkenswerter Zug zum Primat unter den Jüngern; Jesus aber sprach sich sehr bestimmt gegen jede Art von Primat aus (Luk. 22,23f). Wir hören, daß Jesus zu einer bestimmten Zeit seines Wirkens einen weiteren Kreis der Siebzig (Luk. 10,1) zur Predigt des Evangeliums berief. Daneben war eine Gruppe von ‚Frauen‘, die Ihm nachfolgten und dienten. Sie spielten eine Rolle in der Passions- und Ostergeschichte und sie gehörten mit den Zwölfen, mit Maria und den Brüdern Jesu zum Kern der Gemeinde von Jerusalem (Apg. 1,14).

Die Frage ist berechtigt: Warum lud Jesus keine einzige von ihnen zur Teilnahme am letzten Mahl ein, nicht einmal zu dessen Vorbereitung? War die Einstellung Jesu zu diesen getreuen Jüngerinnen etwa durch das jüdische Vorurteil gegenüber der religiösen Gleichheit von Mann und Frau diktiert? Hinter dieser Stellung steht natürlich auch die Stellung des Alten Testaments in der Abwehr der heidnischen Kults, in welchen Priesterinnen und Prophetinnen eine so große Rolle spielen, daß man sagen kann, Priesterinnen seien das Kennzeichen des Heidentums. Man kann auch beobachten, daß Jesus eine bemerkenswerte Distanz zu seiner Mutter einnimmt. Ahnte er etwa im Voraus den künftigen Marienkult? Die frühesten Spuren davon oder wenigstens die psychologischen Wurzeln findet man ja schon in seinen Erdentagen (Lk. 11).

Es ist bedeutsam, daß der gleiche Apostel, der so offen und ernsthaft gegen das Predigen von Frauen redet, sich so nachdrücklich für den Grundsatz ein-

setzt, daß in Christus ist „weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Frau; denn ihr seid allzumal Einer in Christus“ (Gal. 3,28). Wenn hier ein Widerspruch bestünde zwischen den Aussagen von Gal. 3 und 1. Kor. 14 – wie unsere modernen Feministen denken – hätte St. Paulus, der doch ein scharfer Denker war, das etwa nicht bemerkt? Es wäre seiner Aufmerksamkeit sicher nicht entgangen, welche große Rolle die Frauen im Leben der frühen Christenheit spielen, nicht nur als Ehefrauen und Mutter, sondern auch als Witwen und Diakonissen im unmittelbaren kirchlichen Dienst, wofür sie auch besoldet wurden. Aber wir hören nichts von einem Begehren ihrerseits, Bischöfe oder Älteste sein zu wollen. Und wenn die Gabe der Prophetie einigen unter ihnen zuteil geworden war, so wollten sie darauf jedoch keinen Anspruch gründen. Denn sie liebten ihren Herrn und wußten, seinen Geboten zu gehorchen.

Wenn wir fragen, warum Jesus so handelte, müssen wir zugeben, daß wir seine Gründe nicht genau kennen. Paulus deutet an, daß ein Zusammenhang bestehe zwischen seiner oder vielmehr Christi Vorschrift und der Schöpfungsordnung, die die Geschlechter unterschied. Gleiche Rechte in der Heilsordnung als Kinder Gottes heben den Unterschied zwischen Mann und Frau nicht auf. Ein Mann kann nicht Mutter und eine Frau kann nicht Vater werden. Und der Sohn Gottes wurde Mann, und nicht Frau. Einer der tiefsten Gründe, warum eine Frau zwar Diakon, aber nicht Bischof oder ordiniertes Ältester (1. Tim. 5,17) werden kann, scheint der zu sein, daß im Hirtenamt Funktionen enthalten sind, die der Pfarrer verrichtet als „an Christi Statt“. Beim letzten Mahl stiftete Christus nicht nur (wie sogar heute in manchen lutherischen Kirchen gesagt wird) die ‚hl. Kommunion‘, sondern das ‚Sakrament des Altars‘, wobei der Pfarrer die Worte der Konsekration ‚in persona Christi‘ spricht, indem er die von Christus gesprochenen Einsetzungsworte wiederholt. Und diese Worte sind wirksam alle Zeit, wie die Worte bei der Schöpfung „Seid fruchtbar und mehret euch!“ wirksam sind, solange die Erde steht. Das ist auch die Lehre der Konkordienformel und der Kirchenväter. Das Gebot „Das tut zu meinem Gedächtnis!“ enthält eine Art Ordination. Diese Worte verleihen nicht magische Kraft, aber sie umschließen das Gebot, Brot und Wein zu segnen, daß sie Christi wahrer Leib und Blut werden dürfen. Gewiß ist dieser Auftrag der ganzen Kirche gegeben. Aber ihn auszuführen, dazu sind ordinierte Männer bestimmt.

Ein anderer Anlaß, wo der Pfarrer „in persona Christi“ spricht, ist die Absolution. Gewiß ist das Amt der Schlüssel der ganzen Kirche übergeben, einschließlich der Laien und Frauen. Aber zur Ausführung dieses großen Auftrags Christi – der Sündenvergebung – ordiniert die Kirche Diener, die an Christi Statt auf seinen Befehl nicht nur den tröstlichen Glauben verkündigen, daß es eine Sündenvergebung gibt, – sondern die tatsächlich Sünden vergeben „an Christi Statt und auf Seinen Befehl.“ Wiederum ist es bezeichnend, daß keine Frau mit diesem Amt betraut wurde, als der Auferstandene an Ostern Seinen Jüngern diese Vollmacht übertrug: „Welchen ihr die Sünden vergebt, denen

sind sie vergeben, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh. 20,23). Wir alle wissen, wie ernst Luther sein ganzes Leben lang die Vollmacht der Absolution nahm. Für uns Moderne ist sie mehr oder weniger belanglos geworden. So lassen wir weibliche „Pastoren“ dieses angeblich nicht weiter belanglose Stück Arbeit verrichten. Sollte es je passieren, daß eine dieser ordinierten Frauen die Frage stellt: „Glaubt Ihr, daß meine Absolution im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei?“ – könnte eine christliche Gemeinde nur antworten: „Nein, das glauben wir gewiß nicht!“ Auch hier haben wir am Willen Christi festzuhalten. Wir haben nicht zu versuchen, diesen in einer Weise zu interpretieren, die dem alten Adam gefällt.

Warum hat Christus dieses Amt niemals einer Frau übertragen? Wir müssen die Antwort ihm überlassen. Nicht einmal seiner Mutter übertrug er die Vollmacht seiner Absolution. Die Kirche hat das verstanden. Wie jeder Gläubige konnte seine Mutter für die Sünder beten, wie auch die Apologie zur Augsbургischen Konfession zugibt, daß Maria für die Kirche, für uns arme Sünder in dieser Welt beten kann. Deshalb sind wir freilich nicht berechtigt, aus dem biblischen „Ave Maria“ des Engels ein menschliches Gebet an Maria zu machen.

Alle diese Überlegungen auf Grund des klaren Schriftwortes machen es für die Kirche Lutherischer Reformation unmöglich, die Ordination von Frauen als gültig und erlaubt anzuerkennen. Denn diese Kirche klammert sich nicht an menschliche Überlieferungen, sondern sie bleibt gewissenhaft bei der Hl. Schrift als dem Wort Gottes. Hunderte von Frauen amtieren jetzt in Deutschland als „Pastorinnen“. Sie sind für uns keineswegs Pastoren. Man muß diese armen Frauen bemitleiden, die durch falsche Lehrer irregeführt sind. Wir streiten nicht ab, daß Gott in seiner unergründlichen Barmherzigkeit seinen Segen auch auf geistliche Handlungen legen kann, die unerlaubt und ungesetzlich vollzogen sind. Aber ein gläubiger Christ sollte ihren Diensten nicht beiwohnen, auch nicht aus Neugier, und den Empfang des Hl. Abendmahles aus ihren Händen meiden. Wir können auch nicht Gemeinschaft haben mit Pfarrern und Bischöfen, die solche Ordinationen vollziehen, die gegen Gottes Wort sind. Die Kirchen, die in die Einführung dieses Amtes einwilligten, werden bald die Wirkungen in ihrem geistlichen Leben bemerken. In Deutschland sind sie mancherorts schon augenfällig. Falsche Prophetinnen standen auf, die als geistliche Töchter Karl Barths junge Mütter belehrten, daß sie ihre Kinder nicht zum Sakrament der Hl. Taufe bringen sollten. Andere proklamierten den Tod Gottes und ersetzten den christlichen Gottesdienst durch ein ‚politisches Nachtgebet‘, wo Christus keinen Platz hat und an Stelle Gottes der Mensch gesetzt ist und seine angeblichen sozialen Bedürfnisse.

Was können wir tun? Laßt uns mit unseren Vätern beten:

Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ,
weil es nun Abend worden ist.
Dein göttlich Wort, das helle Licht,
laß ja bei uns auslöschen nicht!

In dieser schwern, betrubten Zeit
verleih uns, Herr, Beständigkeit,
daß wir Dein Wort und Sakrament
rein halten bis an unser End!

Gottfried Martens:

Die Einführung der Frauenordination in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens

Wenn wir darüber nachdenken, die Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche einzuführen, tun wir gut daran, in diesem Zusammenhang darauf zu schauen, in welcher Weise die Frauenordination in anderen Kirchen im Umfeld der SELK eingeführt worden ist und was für Konsequenzen diese Einführung dort im Weiteren gehabt hat. Gewiß lassen sich nicht alle Erfahrungen unmittelbar auf die SELK übertragen; wohl aber wird dabei zweierlei erkennbar: Zum einen lassen sich erstaunliche Parallelen in Bezug auf den Verlauf der Diskussion und die dabei vorgebrachten Argumente wie auch auf die von beiden Seiten ergriffenen Maßnahmen wahrnehmen. Zum anderen aber, und dies wiegt für unsere Überlegungen in diesem Zusammenhang noch schwerer, kann man wahrnehmen, wie mit der Einführung der Frauenordination in den verschiedenen Kirchen immer wieder dieselben Prozesse in Gang gesetzt werden, die am Ende auch immer wieder zu denselben Resultaten führen, was das Zusammenleben von Gegnern und Befürwortern der Frauenordination in ein und derselben Kirche betrifft.

Wenn wir auf die Einführung der Frauenordination in der EKD blicken, dann müssen wir zunächst beachten, daß die Frauenordination dort nicht zentral, sondern in den einzelnen Gliedkirchen eingeführt worden ist und daß dies nicht gleichzeitig, sondern zeitlich durchaus mit erkennbaren Unterschieden erfolgte und daß sich von daher auch der Vorlauf bei der Einführung jeweils unterschiedlich gestaltete. In meiner Darstellung werde ich vor allem auf die Einführung der Frauenordination in den lutherischen Landeskirchen von Hamburg und Bayern eingehen, da hierüber ausführlichere kirchenhistorische Darstellungen vorliegen¹; außerdem werde ich Bezug nehmen auf die Entwicklungen in der altpreußischen Union, vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahr-

1 Zu Hamburg vgl. Rainer *Hering*: Frauen auf der Kanzel? Die Auseinandersetzungen um Frauenordination und Gleichberechtigung der Theologinnen in der Hamburger Landeskirche, in: ders. und Inge *Mager* (Hrsg.): Kirchliche Zeitgeschichte (20. Jahrhundert). Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 5 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 26); Hamburg 2008, S.105–153 (im Folgenden: Hering, Frauen); zu Bayern vgl. Gerda Ursula *Nützel*: Die Kontextualität der Theologinnenarbeit – dargestellt am Beispiel der Entwicklung in den lutherischen Kirchen Bayerns, Mecklenburgs und Brasiliens. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Dr. theol. eingereicht am 31. Oktober 1996 in der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin (im Folgenden: Nützel, Kontextualität), im Internet zu finden unter: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/theologie/nuetzel-gerda/HTML/nuetzel.html>.

hundreds.² Was die lutherischen Kirchen Skandinaviens betrifft, werde ich vor allem auf die Vorgänge in Schweden und in Finnland eingehen, da dort das Thema bis zum heutigen Tag schmerzlich aktuell geblieben ist.

1. Die Einführung der Frauenordination in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland

1.1. Die Vorgeschichte bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs

Voraussetzung für eine Diskussion über den Einsatz theologisch qualifizierter Frauen in der Kirche war die Zulassung von Frauen zum Theologiestudium überhaupt. Diese wurde im Jahr 1900 in Baden und im Jahr 1908 in Preußen gestattet³; Ähnliches geschah in dieser und der folgenden Zeit in anderen Ländern. Zunächst durften die Frauen, die ein Theologiestudium absolviert hatten, jedoch nur ein Fakultäts- oder Lehramtsexamen ablegen bzw. promovieren⁴; zur Ablegung der kirchlichen Prüfungen wurden sie erst in den 20er Jahren zugelassen⁵. Spätestens mit der Ablegung der kirchlichen Examina durch weibliche Theologen wurde die Frage nach ihrer Anstellung und Verwendung im kirchlichen Dienst in den Kirchen ganz akut. So wurde im Jahr 1927 in der Altpreußischen Union ein „Gesetz betreffend Vorbildung und Anstellung der Vikarinnen“⁶ erlassen, das für die Theologinnen einen großen Fortschritt darstellte, da ihnen nun feste Anstellungsmöglichkeiten eröffnet und Tätigkeitsfelder für ihren Dienst in der Kirche beschrieben wurden.⁷ Diese Tätigkeitsfelder beschränkten sich allerdings im Wesentlichen auf den Religionsunterricht an Schulen, auf die Verkündigung im Kindergottesdienst, auf die Jugendarbeit mit weiblichen Jugendlichen und die Seelsorge in Krankenhäusern und Frauengefängnissen.⁸ Darüber hinausgehende Dienste in der Kirche, geschweige denn die Ordination zum Hirtenamt und die Übernahme eines vollen Pfarramtes waren auch für die theologisch qualifizierten Frauen in dieser Zeit kaum im Blick, die sich allerdings bereits 1925 zu einem „Verband evangelischer Theologinnen Deutschlands“⁹ zusammenschlossen.⁹ Lediglich einer kleinen Minderheit

2 Vgl. hierzu Christine *Globig*: Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch (= Kirche und Konfession Band 36); Göttingen 1994 (im Folgenden: *Globig*, Frauenordination), vor allem S. 49–102.

3 Vgl. *Hering*, Frauen S.107.

4 Vgl. a.a.O. S.109.

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. a.a.O. S.111.

7 Vgl. *Katrin Rogge*: „Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre ... (1.Tim 2,12)“. Der lange und mühsame Weg evangelischer Theologinnen ins Pfarramt (im Folgenden: *Rogge*, Frau), im Internet zu finden unter: <http://www.ikvu.de/html/archiv/ikvu/frauenordination/rogge-frauenordination.html>.

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. *Hering*, Frauen S.112.

von Theologinnen reichte dieses Amt einer Vikarin oder Pfarramtshelferin – es gab zu dieser Zeit verschiedene Namen für den Dienst der theologisch qualifizierten Frauen in der Kirche – nicht aus; sie gründeten unter der Leitung von Ina Gschlössl 1930 eine „Vereinigung der evangelischen Theologinnen“, die bewußt für die Übernahme des vollen Pfarramtes durch Frauen eintrat¹⁰. Im Wesentlichen wollten allerdings auch Theologinnen, die über die Ziele des „Verbandes evangelischer Theologinnen Deutschlands“ hinaus ein Amt in der Kirche anstrebten, dieses Amt, das Frauen übertragen werden sollte, noch als Amt sui generis verstanden wissen – eine Konzeption, die dann auch in den folgenden Jahrzehnten immer weiter mit unterschiedlichen Akzentuierungen und Interessen vertreten wurde.

Auch in Hamburg wurden theologisch qualifizierte Frauen in den 20er Jahren bereits in ähnlicher Weise in der Kirche eingesetzt, wie dies in der Altpreußischen Union der Fall war. Zu einer öffentlichen Diskussion kam es in Hamburg ab dem Jahr 1925, als die Theologin Sophie Kunert, die als Gefängnisseelsorgerin in einem Frauengefängnis tätig war, die Ordination beantragte, um den Frauen im Gefängnis das Sakrament reichen zu können¹¹. Diese Diskussion wurde gleichermaßen mündlich wie auch literarisch geführt; zahlreiche liberale Theologen sprachen sich dabei für die Ordination der Theologin und auch von Theologinnen grundsätzlich aus. Dagegen gab es jedoch zugleich auch erhebliche Widerstände in den dafür zuständigen Gremien, sodaß die Genehmigung zu Ordination und Sakramentsverwaltung am Ende nicht erteilt wurde. Es blieb 1927 in dem neu formulierten „Gesetz, betreffend die Verwendung theologisch vorgebildeter Frauen in der Hamburgischen Kirche“¹² bei der Einsegnung von Pfarramtshelferinnen, die schließlich ab 1939 in Hamburg Vikarinnen genannt wurden.¹³ 1935, nach Anbruch des Dritten Reiches, wurden die Kompetenzen, die den Pfarramtshelferinnen 1927 in Hamburg zugesprochen worden waren, dann sogar wieder deutlich beschnitten: In einem Kirchengesetz, das deutliche Einflüsse des nationalsozialistischen Denkens seiner Zeit zeigte, polemisierte Landesbischof Franz Tügel gegen die Berufstätigkeit der Frau im Allgemeinen und in der Kirche im Besonderen: Frauen durften nur noch das Erste Theologische Examen ablegen, ohne Anspruch auf Anstellung in der Landeskirche.¹⁴ Erst 1947 wurde dieses Gesetz in der Hamburgischen Kirche wieder aufgehoben.¹⁵ In Bayern kam es überhaupt erst 1944 zu der Formulierung eines Vikarinnengesetzes, das Möglichkeiten für die Anstellung theologisch gebildeter Frauen im kirchlichen Dienst eröffnete.¹⁶ Bis dahin war ei-

10 Vgl. a.a.O. S.111f.

11 Vgl. hierzu und zum Folgenden *Hering*, Frauen S.113ff.

12 A.a.O. S.126.

13 Vgl. a.a.O. S.130.

14 Vgl. a.a.O. S.129.

15 Vgl. a.a.O. S.134.

16 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.77ff.

ne solche Anstellung von Theologinnen höchstens vereinzelt erfolgt und dann individuell auf Gemeindeebene organisiert worden, zumal im Jahr 1935 der bayrische Landeskirchenrat ähnlich wie in Hamburg sogar beschlossen hatte, überhaupt keine Theologiestudentinnen mehr zu theologischen Prüfungen zuzulassen.¹⁷

Einen Blick müssen wir an dieser Stelle auch noch auf die Diskussionen und Entwicklungen in der Bekennenden Kirche während des Dritten Reiches werfen: Hier gab es zum einen bemerkenswerte theologische Diskussionen um die Möglichkeit der Frauenordination, in denen Peter Brunner mit seinen Beiträgen eine wichtige Rolle spielte.¹⁸ Die Frage des Amtsverständnisses wurde dabei ebenso intensiv erörtert wie die Frage der Schöpfungsordnung. Schließlich lehnte die Bekenntnissynode in Hamburg-Hamm 1941 die Einführung der Frauenordination in der Bekennenden Kirche ab, solange die Frage theologisch nicht einmütig geklärt sei.¹⁹ In den folgenden Jahren wurden die theologischen Überlegungen und kirchlichen Verlautbarungen²⁰ jedoch schnell von der kirchlichen Praxis überholt²¹: Immer mehr Pfarrer wurden zum Kriegsdienst eingezogen; Vikarinnen übernahmen an ihrer Stelle die Leitung der Gemeinden.²² 1944 wurde ihnen das Recht zur Sakramentsverwaltung im öffentlichen Gemeindegottesdienst zugesprochen²³, nachdem es in Berlin-Brandenburg schon seit 1937 teilweise die Praxis einer eingeschränkten Ordination von Theologinnen gegeben hatte.²⁴ Deutlich erkennbar wurde in diesen Jahren auch, daß das Ordinationsverständnis als solches in den evangelischen Kirchen zumeist völlig ungeklärt war. So berichtet eine Theologin im Rückblick, daß sie zu ihrer eigenen Überraschung am Tag ihrer geplanten Einsegnung nicht eingesegnet, sondern ordiniert wurde.²⁵ In aller Regel wurden die Vikarinnen, die in der Not der letzten Kriegsjahre die Gemeindeleitung inklusive der Leitung von Pre-

17 Vgl. *Hering*, Frauen S.129; *Nützel*, Kontextualität S.73.

18 Vgl. *Globig*, Frauenordination S.52ff.

19 Vgl. *Hering*, Frauen S.131.

20 Vgl. noch die Beschlüsse der 11. Bekenntnissynode der Altpreußischen Union im Jahr 1943: „Fehle in der Gemeinde ein Pfarrer, so solle ein benachbarter Pfarrer zur Vertretung angefragt werden (Punkt 2). Sei dieser verhindert, so seien zunächst die Laienprediger zu berufen (Punkt 3). Fehlten auch sie, so sei der Notstand gegeben, der ausdrücklich von der Kirchenleitung festgestellt werden müsse. Erst dann könne der Gottesdienst mit Lesepredigten oder auch einer frei predigenden Vikarin gehalten werden. Und auf jeden Fall solle die Liturgie von einem Mann gehalten werden (Punkt 11)“ (*Rogge*, Frau Anm.5).

21 Vgl. hierzu *Rogge*, Frau.

22 Vgl. *Hering*, Frauen S.132.

23 Vgl. *Globig*, Frauenordination S.65.

24 Vgl. hierzu *Globig*, Frauenordination S.51; die Formulierung der Einsegnungsurkunde von 1937 lautet: „Ihr werdet berufen, die Gemeinde Jesu Christi ... mit dem reinen Worte Gottes zu weiden, die heiligen Sakramente, sofern euch ihre Spendung gestattet wird, nach der Einsetzung Christi zu spenden ...“ (*Globig* S.51f).

25 Vgl. *Globig*, Frauenordination S.51 Anm.12.

digt- und Sakramentsgottesdiensten übernommen hatten, jedoch nicht ordiniert; als zumindest einige der Pfarrer nach dem Ende des Krieges wieder in ihre Gemeinden zurückkehrten, mußten die Vikarinnen die Leitung der Gemeinde wieder an sie abgeben.²⁶ Vereinzelt gab es dabei allerdings auch schon Diskussionen, wie denn nun mit den Vikarinnen zu verfahren sei, die in diesen Jahren tatsächlich schon ordiniert worden waren.²⁷

1.2. Die Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs arbeiteten die Theologinnen in den Gliedkirchen der EKD weiterhin in aller Regel auf der Basis der bestehenden Vikarinnengesetze. Diese enthielten jedoch zahlreiche einschränkende Bestimmungen, in denen deutlich erkennbar gesellschaftlich geprägte Vorstellungen über die Rolle der Frau ihre praktische Umsetzung fanden. So waren die Vikarinnen, wie später auch die Pastorinnen in der ersten Zeit nach Einführung der Frauenordination in den evangelischen Landeskirchen, zum Zölibat verpflichtet: Nur unverheiratete Frauen konnten Vikarinnen und später auch Pastorinnen werden; sobald sie heirateten, schieden sie aus dem kirchlichen Dienst, zumeist ohne Versorgungsanspruch,²⁸ aus. Zu den Sonderanforderungen an die Vikarinnen gehörte auch die beliebige Versetzbarkeit innerhalb der Landeskirche, da sie ja familiär nicht gebunden waren. Wenn darüber hinaus von ihnen auch noch stenographische Fähigkeiten, Schreibmaschinenkenntnisse und eine musikalische Ausbildung erwartet wurde, wie dies in einigen Vikarinnenordnungen festgeschrieben war²⁹, dann kann man schon erahnen, in welcher Weise diese Frauen ganz praktisch oftmals in den Gemeinden eingesetzt wurden. Eine zu selbständige Arbeit von Theologinnen im kirchlichen Dienst wurde oft genug sehr kritisch beäugt; bekannt ist der Fall der bayrischen Vikarin Lydia Schröder³⁰, die schließlich aus dem kirchlichen Dienst in Bayern entlassen wurde und in die rheinische Landeskirche verzog, nachdem ihr die Verantwortlichen sehr klar gemacht hatten, daß sie an dem Engagement eines „Frauzimmers“ in der Diasporaarbeit der bayrischen Landeskirche nicht länger interessiert seien.

Unterschiedliche Wege gingen unierte und lutherische Landeskirchen in der Frage der Gestattung der Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen. Während diese in der rheinischen und westfälischen Landeskirche bereits in den Jahren 1949 und 1950 durch die Änderung der dortigen Vikarinnengesetze ermöglicht wurde³¹, wurde die Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen in den 50er Jahren

26 Vgl. *Hering*, Frauen S.132; *Rogge*, Frau.

27 Vgl. *Globig*, Frauenordination S.69.

28 Vgl. *Hering*, Frauen S.132.

29 Vgl. z.B. die bayrischen Vikarinnenordnung von 1944 und 1954; dazu *Hering*, Frauen S.132; *Globig*, Frauenordination S.100.

30 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.86ff.

31 Vgl. *Hering*, Frauen S.134.

im Bereich der Kirchen der VELKD noch flächendeckend abgelehnt. In einer Richtlinie vom Januar 1956³² erklärte die VELKD, daß eine Vikarin nicht den Gemeindegottesdienst leiten könne³³, und sprach sich aus theologischen Gründen gegen die Einführung der Frauenordination aus.³⁴

Die Diskussionen um die Möglichkeit der Frauenordination nahmen in der zweiten Hälfte der 50er Jahre in den Gliedkirchen der EKD jedoch deutlich zu. Eine zentrale Frage war dabei, ob das Amt, das Theologinnen in der Kirche übertragen werden sollte, das klassische Pfarramt in seiner konkreten landeskirchlichen Ausgestaltung sein sollte, oder ob für Frauen ein Amt *sui generis* geschaffen werden sollte.³⁵ Die Antworten auf diese Frage gingen bemerkenswerterweise quer durch die Reihen von Befürwortern und Gegnern der Frauenordination hindurch. Anfangs waren es gerade auch viele Frauen und viele Befürworter der Frauenordination, die sich für die Schaffung eines Amtes *sui generis* für Frauen aussprachen, weil sie hofften, auf diese Weise die verkrusteten Strukturen eines Ein-Mann-Pfarramtsbetriebs aufbrechen zu können und Perspektiven für eine neue Ämtervielfalt in der Kirche eröffnen zu können.³⁶ Bald jedoch wurde die Konzeption eines Amtes *sui generis* für Frauen im Wesentlichen nur noch von Gegnern der Frauenordination vertreten.³⁷ Ihre Argumentation erwies sich jedoch insofern als problematisch, als sie die Ausgestaltung dieses Amtes *sui generis* nicht bloß schöpfungstheologisch, sondern mitunter geradezu biologistisch mit dem Hinweis auf bestimmte angebliche spezifisch weibliche Fähigkeiten bzw. auch Unfähigkeiten begründeten.³⁸ In der praktischen Umsetzung wurde dieses Amt *sui generis* dann jedoch oft genug wesentlich nur auf dem Wege der Subtraktion definiert und festgestellt, was eine Frau im kirchlichen Dienst alles nicht dürfe. Von daher wurde das Konzept eines Amtes *sui generis* auf Seiten der Befürworter der Frauenordination je länger, desto mehr abgelehnt und höchstens noch als taktische Zwischenstufe auf dem Wege zur Erreichung des Zieles des vollen Frauenpfarramtes wahrgenommen und genutzt. Auch die Konzeption der theologisch gebildeten Diakonisse, die lange Zeit auch auf Seiten vieler Theologinnen durchaus mit Sympathie bedacht worden war³⁹ und zuletzt noch mit besonderer Vehemenz vom bayrischen Landesbischof Hermann Dietzfelbinger als Alternative zur Einführung der

32 Vgl. hierzu *Globig*, Frauenordination S. 82f.

33 Vgl. *Hering*, Frauen S. 146.

34 Vgl. a.a.O. S. 138.

35 Vgl. *Rogge*, Frau; *Globig*, Frauenordination S. 49ff.

36 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S. 90.

37 Vertreten wurde diese Konzeption allerdings auch, ohne Ablehnung der Frauenordination, von *Walter Rupprecht*: *Der Dienst der Theologin – eine ungelöste Frage in der evangelischen Kirche* (= Arbeiten zur Theologie. I. Reihe, Heft 19); Stuttgart 1965 (im Folgenden: *Rupprecht*, Dienst), S. 32ff.

38 Vgl. *Globig*, Frauenordination S. 83f.

39 Vgl. *Globig*, Frauenordination S. 53.

Frauenordination vertreten worden war⁴⁰, erwies sich, erst recht mit dem allmählichen Niedergang des Diakonissenwesens, als praktisch nicht durchführbar. Neben der Diskussion um die Schaffung eines Amtes sui generis für Theologinnen traten im Laufe der 50er Jahre auch Diskussionen um die Erweiterung der Befugnisse der Vikarinnen: Sollten sie beispielsweise, wenn sie den Konfirmandenunterricht in einer Gemeinde gehalten hatten, am Ende nicht auch die Konfirmation selber vornehmen dürfen, so wurde beispielsweise in Bayern gefragt.⁴¹

In der Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz wurde am 21. Mai 1958 die Frauenordination eingeführt⁴², mit ausdrücklichem Bezug auf das staatliche Gesetz zur Gleichberechtigung von Mann und Frau, das zum 1. Juli 1958 in der Bundesrepublik Deutschland in Kraft trat. Auch in den anderen Gliedkirchen der EKD, in denen die Frauenordination noch nicht eingeführt war, gewann die Entwicklung auf dem Wege zur Einführung nun deutlich an Dynamik: Zum einen läßt sich in diesen Jahren ohnehin eine zunehmende Angleichung der Befugnisse und Rechte der Theologinnen an ihre männlichen Kollegen beobachten⁴³, zum anderen verstärkte die Einführung der Frauenordination in anderen Kirchen, etwa auch in Schweden, neben der staatlichen Gesetzgebung den Druck auf die Synoden, die Ordination von Frauen zu ermöglichen. Einen „Dambruch“⁴⁴ stellte dann das Pastorinnengesetz der Hannoverschen Landeskirche dar, das 1961 verabschiedet wurde und seit 1963 die Ordination von Frauen in der Hannoverschen Landeskirche ermöglichte. Nach den vorher bereits vollzogenen Angleichungen war der praktische Fortschritt, den dieses Gesetz darstellte, gar nicht so erheblich, zumal beispielsweise die Zölibatsverpflichtung für die Pastorinnen vorerst noch grundsätzlich bestehen blieb.⁴⁵ Doch entscheidend blieb, daß diese Theologinnen nun offiziell ordiniert und als Pastorinnen bezeichnet wurden. Von daher erklärt sich der scharfe Protest des bayrischen Landeskirchenrates gegen dieses Pastorengesetz in Hannover, der mit der Verabschiedung dieses Gesetzes den Sinn des Fortbestands der VELKD als solche zumindest gefährdet sah.⁴⁶ Im Gefolge von Hannover wur-

40 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S.91.

41 Vgl. a.a.O. S.89.

42 Vgl. *Hering*, Frauen S.135.

43 Vgl. z.B. die „Verordnung über das Amt der Pastorin“ in der Evangelischen Kirche der Union von 1962; dazu *Hering*, Frauen S.135.

44 *Globig*, Frauenordination S.98.

45 Vgl. hierzu *Globig*, Frauenordination S.99.

46 „Der Landesbischof stellt fest: Wenn Hannover das KG über die Frauenordination beschließt, erlischt sein wesentliches Interesse an der VELKD, für die übrige Zusammenarbeit würde die EKD auch genügen“ (zitiert bei *Nützel*, Kontextualität S.93) vgl. dazu auch die Erklärung des Arbeitskreises ev.-luth. Pastoren in der Hannoverschen Landeskirche, dokumentiert in: Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Braunschweig (Hrsg.): Wer „verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“? Zur EKD-Stellungnahme von 1992 „Frauenordination und Bischofsamt“; Groß Oesingen 1995, S.48.

den entsprechende Pastorinnengesetze 1966 auch in Lübeck und in Schleswig-Holstein und 1968 in Braunschweig erlassen. Befördert wurden diese Gesetze nicht zuletzt auch durch den Pfarrermangel, der in diesen Jahren in der Kirche herrschte.⁴⁷ Noch deutlich weiter als die eben genannten Landeskirchen ging die Oldenburgische Landeskirche, die 1966 in ihrem Pastorinnengesetz auf die Zölibatsforderung verzichtete.⁴⁸ Schwer tat man sich in Hamburg mit der Einführung der Frauenordination: Erst nach dem Ende der Amtszeiten der Bischöfe Volkmar Hertrich und Karl Witte, die die Frauenordination noch abgelehnt hatten⁴⁹, stimmte die Synode der Hamburgischen Landeskirche 1967 mit 85:39 Stimmen für die Einführung der Frauenordination in Hamburg. 1969 wurde dann in Hamburg unter Bischof Hans-Otto Wölber das Pastorinnengesetz verabschiedet, durch das die bisherigen Pfarramtshelferinnen in der Hamburgischen Kirche automatisch zu Pastorinnen wurden.⁵⁰ Die Problematik des ungeklärten Verhältnisses von Ordination und Beamtenrecht wurde hier einmal mehr deutlich erkennbar. Dennoch enthielt dieses Hamburgische Pastorinnengesetz noch zahlreiche Einschränkungen: So durfte in einem Gemeindepfarramt beispielsweise nicht mehr als die Hälfte der Pfarrstellen durch Frauen besetzt werden; auch durfte eine Pfarrstelle nicht gegen den Willen des Kirchenvorstands einer Gemeinde mit einer Frau besetzt werden.⁵¹ Erst 1979 übernahm die Hamburgische Landeskirche schließlich das Pfarrergesetz der VELKD, das keine Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Pfarrern mehr macht.⁵²

Das Beispiel Hamburg zeigt bereits, daß sich die Einführung der Frauenordination überall dort in der VELKD verzögerte, wo die jeweiligen Landesbischöfe dieser Einführung nicht zuzustimmen vermochten. So gab es nach 1970 noch zwei Landeskirchen, in denen die Frauenordination nicht eingeführt war: Bayern und Schaumburg-Lippe.

1.3. Die Einführung der Frauenordination in Bayern und die Entwicklung in der EKD bis heute

Auch in der bayrischen Landeskirche gab es seit Ende der 50er Jahre zunehmend Diskussionen um die Einführung der Frauenordination, die sich zunächst einmal in Diskussionen um die Ermöglichung der Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen konkretisierten.⁵³ Im Jahr 1965 beauftragte die bayrische Landessynode den Landeskirchenrat damit, ein Änderungsgesetz des Vikarin-

47 Vgl. *Hering*, Frauen S.135.

48 Vgl. *Globig*, Frauenordination S.99f.

49 Vgl. *Hering*, Frauen S.137.

50 Vgl. a.a.O. S.142.

51 Vgl. ebd.

52 Vgl. ebd.

53 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S.94f.

nengesetzes zu formulieren, das die Sakramentsverwaltung durch Vikarinnen ermöglicht.⁵⁴ Im Landeskirchenrat wurde dieser Synodalbeschuß jedoch nur sehr zurückhaltend aufgenommen, da vor allem auch Landesbischof Hermann Dietzfelbinger diesem Ansinnen wie der Einführung der Frauenordination insgesamt theologisch nicht zustimmen konnte. So wurde die Ausführung dieses Synodalbeschlusses immer weiter verschleppt; die Vorlagen, die der Synode schließlich vorgelegt wurden, wurden von den Befürwortern der Frauenordination nur als sehr unzureichend empfunden.⁵⁵ Als in den folgenden Jahren in den meisten anderen Kirchen der VELKD die Frauenordination eingeführt wurde, erhöhte sich naturgemäß der Druck auf die bayerische Kirchenleitung, diesen Schritt in Bayern ebenfalls zu gehen. Dennoch verliefen die Fronten in Bayern nicht einfach zwischen den Synodalen auf der einen und dem Landeskirchenrat auf der anderen Seite. Vielmehr gab es auch innerhalb der Synode und innerhalb der Landeskirche insgesamt breiten Widerstand gegen die Einführung der Frauenordination. So folgten in den nächsten Jahren intensive theologische Diskussionen, in denen es wesentlich wieder um die Thematik von Amt und Schöpfungsordnung ging.⁵⁶ Dabei stellte sich die Theologische Fakultät in Erlangen mit einem Gutachten deutlich auf die Seite der Befürworter der Frauenordination.⁵⁷ Statt die Frauenordination einzuführen, wurde 1970 in der bayerischen Landeskirche ein neues Theologinnengesetz verabschiedet, das weitere Angleichungen in der beruflichen Stellung zwischen den Theologinnen, die nunmehr Pfarrvikarinnen genannt wurden, und den Pfarrern vornahm, ihnen aber weiterhin Ordination und Gemeindeleitung nicht gestattete.⁵⁸ Das Problem der Durchführung von Sakramentsfeiern durch die Pfarrvikarinnen wurde im Jahr 1971 auf ungewöhnliche Weise durch ein Beauftragungsgesetz gelöst, mit dem die Synode grundsätzlich die Sakramentsverwaltung durch Laien ohne Ordination nach entsprechender Beauftragung erlaubte.⁵⁹ So ließen sich viele Pfarrvikarinnen auf diese Weise zur Sakramentsverwaltung beauftragen, sodaß sie dann beispielsweise bei einem Krankenbesuch zunächst ein seelsorgerliches Gespräch mit dem Kranken in ihrer Eigenschaft als Pfarrvikarin führten und anschließend als beauftragte Laiin ihm das Sakrament reichten.⁶⁰ Nicht nur wegen solcher rechtlichen Konstruktionen gab es deutliche Kritik an der Praktikabilität des neuen Theologinnengesetzes wie auch umgekehrt an den theologischen Implikationen des Beauftragungsgesetzes. Ungelöst blieb vor allem auch die Frage, in welcher Weise die Pfarrvikarinnen im Stellenplan der Landeskirche berücksichtigt werden sollten.⁶¹

54 Vgl. a.a.O. S.96.

55 Vgl. a.a.O. S.99.

56 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.99ff.

57 Vgl. a.a.O. S.100.

58 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.103.

59 Vgl. a.a.O. S.105.

60 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.106.

61 Vgl. a.a.O. S.105ff.

Immer deutlicher wurde in den Jahren nach 1971, daß die Einführung der Frauenordination auch in Bayern letztlich nicht mehr aufzuhalten war, da sich in der Synode deutliche Mehrheiten hierfür abzeichneten: Die Rettungsversuche des Landeskirchenrates wurden in diesem Zusammenhang teilweise beinahe absurd, wenn er sich etwa zur Einführung der Ordination zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bereit zeigte⁶², nicht aber der Übernahme der Gemeindeleitung und eines Pfarramtes durch Frauen zustimmen wollte.⁶³ Deutlich zeigte sich, daß die „Salami-Taktik“⁶⁴ der Befürworter der Frauenordination am Ende aufgegangen war: War die Übertragung der Grundfunktionen des Hirtenamtes auf Frauen erst einmal ermöglicht, machte die Verweigerung der Ordination von Frauen am Ende keinen Sinn mehr. So verlagerte sich die Diskussion allmählich auf die Frage des Gewissensschutzes für Gegner der Frauenordination: Sollte der Gewissensschutz, der ihnen im Fall der Einführung der Frauenordination zugesichert wurde, von Dauer oder nur vorübergehend sein?⁶⁵

Vor der entscheidenden Diskussion auf der Frühjahrssynode 1974 verfassten Gegner und Befürworter der Frauenordination noch einmal ein Pro- und Contrapapier, in dem sie die wichtigsten Argumente für ihre jeweilige Position noch einmal darlegten.⁶⁶ Als das Thema dann auf der Synode behandelt wurde, mußten die Gegner der Frauenordination erleben, wie ihnen bei ihrem Verweis auf die Praxis in anderen Kirchen, vor allem der römisch-katholischen Kirche, der Theologe Karl Rahner in den Rücken fiel, der in einem Votum zum Ausdruck brachte, daß aus seiner Sicht die Einführung der Frauenordination das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche nicht zu belasten brauche, zumal auch einer Einführung der Frauenordination in der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich nichts im Wege stünde.⁶⁷ Schließlich erklärten die Gegner der Einführung der Frauenordination in Bayern, sie seien zwar nicht zur Akzeptanz, wohl aber zur Toleranz der Einführung bereit.⁶⁸

Als Bischof Hermann Dietzfelbinger, dessen Autorität bei den Synodalen immer noch hochgeschätzt war, erkannte, daß die Einführung der Frauenordination in seiner Kirche nicht mehr zu verhindern war, erklärte er, zum 1. Mai

62 Auch Landesbischof Dietzfelbinger hatte sich bereits in der Synodaldiskussion 1969/70 dafür ausgesprochen, Theologinnen – wie in der finnischen Kirche – auch als Nichtordinierten die Sakramentsverwaltung zu übertragen; er wandte sich aber dagegen, daß Theologinnen die Gemeindeleitung erhielten, vgl. *Nützel*, Kontextualität S.101.

63 Dagegen erklärte der Nachfolger von Bischof Dietzfelbinger, Johannes Hanselmann mit Recht vor der entscheidenden Abstimmung zur Frauenordination, daß nach seiner Meinung die Ausübung von öffentlicher Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nicht von der Gemeindeleitung trennbar sei (vgl. *Nützel*, Kontextualität S.113).

64 Der Begriff findet bereits Verwendung bei *Rupprecht*, Dienst S.32.

65 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S.108.

66 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.109ff.

67 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.111.

68 Vgl. a.a.O. S.112 mit Anm. 538.

1975 vorzeitig in den Ruhestand treten zu wollen. Daraufhin wurde auf der Herbstsynode 1974 die Einführung der Frauenordination in erster Lesung mit der nötigen Zweidrittelmehrheit von 70 zu 22 Stimmen beschlossen.⁶⁹ Im November 1975 votierten schließlich nach einem deutlichen Votum des neuen Landesbischofs Johannes Hanselmann zugunsten der Frauenordination 79 von 100 Synodalen zugunsten der Integration der Theologinnen in das Pfarrerrrecht der Landeskirche.⁷⁰ Diejenigen Pfarrer, die diesen Beschluß nicht mittragen konnten, waren entweder schon zuvor in die römisch-katholische Kirche übergetreten⁷¹ oder bemühten sich nunmehr um eine Frühpenionierung oder kündigten ganz offen die innere Emigration aus der bayrischen Landeskirche an.⁷² Erleichtert wurde ihnen dies durch die Gewährung eines Vetorechts gegen die Bewerbung einer Pfarrerin in ihrem unmittelbaren Dienstbereich, sodaß sie nicht zu einer Zusammenarbeit mit ordinierten Pastorinnen genötigt werden konnten. Ein ähnliches Vetorecht wurde auch der Mehrheit eines Kirchenvorstands in einer betroffenen Gemeinde zunächst eingeräumt.⁷³ Um die Gegner der Frauenordination weiter zu beruhigen, erklärte Landesbischof Hanselmann noch im Jahr 1975, daß selbstverständlich auch weiterhin Gegner der Frauenordination auch zu Dekanen berufen werden könnten.⁷⁴ 1976 fanden dann die ersten Ordinationen von Frauen in der bayrischen Landeskirche statt; vor allem die Ordination von Liesel Bruckner⁷⁵, die über Jahrzehnte hinweg als Sprecherin der bayrischen Theologinnen für dieses Ziel gekämpft hatte, wurde dabei zu einem großen öffentlichen Ereignis.⁷⁶

Zehn Jahre nach der Einführung der Frauenordination wurde von einer Gruppe von Synodalen mit großer Vehemenz die Abschaffung des Vetoparagraphens, der Pfarrern das Recht zubilligt, die Zusammenarbeit mit ordinierten Pastorinnen zu verweigern, gefordert.⁷⁷ Interessanterweise brach daraufhin erneut in der bayrischen Landeskirche eine Grundsatzdiskussion pro und contra Frauenordination auf. Schließlich einigte man sich 1989 auf einen Kompromiß, wonach das Vetorecht gegen die Bewerbung einer Pfarrerin im unmittelbaren Dienstbereich all den Pfarrern erhalten bleibt, die vor dem 1. Juli 1989 ordiniert wurden.⁷⁸ Pfarrer, die danach ordiniert wurden, besitzen dieses Vetorecht nicht.

69 Vgl. a.a.O. S.112f.

70 Vgl. a.a.O. S.113.

71 Vgl. a.a.O. S.108 mit Anm. 524.

72 Vgl. a.a.O. S.113.

73 Vgl. a.a.O. S.133.

74 Vgl. a.a.O. S.117f.

75 Liesel Bruckner hatte bereits 1935 ihr Erstes Theologisches Examen abgelegt, vgl. *Nützel*, Kontextualität S.73.

76 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S.117.

77 Vgl. hierzu *Nützel*, Kontextualität S.133ff.

78 Vgl. a.a.O. S.135f.

1990 wurde in der bayrischen Landeskirche die erste Dekanin gewählt und eingeführt⁷⁹; mittlerweile werden drei der sechs Kirchenkreise der bayrischen Landeskirche von weiblichen Regionalbischöfinnen geleitet. Die Wahrnehmung eines solchen Amtes durch einen Pfarrer, der die Frauenordination ablehnt, ist dagegen seit langem undenkbar geworden.

Als letzte deutsche evangelische Landeskirche führte schließlich die Landeskirche von Schaumburg-Lippe im Oktober 1991 die Frauenordination auf ihrem Gebiet ein. Zuvor hatte der bisherige Landesbischof Joachim Heubach seine Zustimmung zur Einführung der Frauenordination in seiner Kirche nachdrücklich verweigert. Nachdem er in den Ruhestand getreten war, berief der neue Landesbischof Heinrich Herrmanns eine Sondersynode ein, die mit 23:6 Stimmen der Einführung der Frauenordination zustimmte.⁸⁰ Voraufgegangen waren zwei theologische Vorträge, in denen Prof. Reinhard Slenczka die Contra-⁸¹ und Prof. Horst-Georg Pöhlmann die Pro-Position vertreten hatte. Nicht unerheblich war in diesem Zusammenhang auch der Druck, der vonseiten der Medien, besonders auch des Fernsehens, auf die Synodalen ausgeübt und von den Befürwortern der Frauenordination gezielt instrumentalisiert worden war und schließlich seine Wirkung nicht verfehlte. So wird seit 1992 in allen Gliedkirchen der EKD die Frauenordination flächendeckend praktiziert.

Umso überraschender waren für viele Befürworter der Frauenordination die heftigen Reaktionen, die die Wahl der Harburger Pröpstin Maria Jepsen zur Bischöfin der Hamburgischen Landeskirche am 4. April 1992 zur Folge hatte. Nicht weniger als 80 Pastoren stellten in einer Stellungnahme die theologische Rechtmäßigkeit der Wahl von Maria Jepsen in Frage und äußerten in diesem Zusammenhang auch grundlegende Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der Frauenordination überhaupt.⁸² Einzelne Pastoren erklärten offen, daß sie Frau Jepsen nicht als Bischöfin anerkennen würden.

Daraufhin veröffentlichte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 20. Juli 1992 eine von ihm angenommene Stellungnahme der Kammer für Theologie mit dem Titel „Frauenordination und Bischofsamt“, in der es heißt: „Die Kritik an der Wahl einer Frau in das evangelische Bischofsamt verläßt daher den Boden der evangelischen Kirche, wenn man zwar der Ordination von Frauen, nicht aber der Wahl einer Bischöfin zustimmen zu können meint. Aber auch eine prinzipielle Kritik an der Frauenordination verläßt den Boden der in

79 Vgl. a.a.O. S.138.

80 Vgl. hierzu *Hering*, Frauen S.145 Anm.97.

81 Der Vortrag ist nachzulesen bei: Reinhard *Slenczka*: Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, in: ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Herausgegeben von Albrecht Immanuel Herzog, Band 3: Dogmatische Gutachten und aktuelle Stellungnahmen; Neuendettelsau 2000, S.183–196 (im Folgenden: *Slenczka*, Ordination).

82 Vgl. hierzu *Hering*, Frauen S.143f.

der evangelischen Kirche geltenden Lehre.⁸³ Während der erste Teil dieses Votums in der Tat sachgemäß erscheint, bedeutet die Qualifizierung der Gegner der Frauenordination als Häretiker durch den Rat der EKD eine erhebliche Verschärfung im Vorgehen der Kirchenleitungen gegen diejenigen Pfarrer und Kirchglieder der EKD, die die Frauenordination grundsätzlich ablehnen, auch wenn sich die Verantwortlichen bisher gescheut haben, aus diesem ausgesprochenen Anathema die Konsequenzen zu ziehen und beispielsweise das von Prof. Reinhard Slenczka gegen sich beantragte Lehrzuchtverfahren zu eröffnen.⁸⁴ Stattdessen vollzieht sich die Verdrängung von Gegnern der Frauenordination in der EKD auf anderen Wegen: Wer die Frauenordination ablehnt, wird mittlerweile in keiner Gliedkirche der EKD mehr ordiniert; Gewissensschutzbestimmungen werden, wenn sie denn überhaupt noch bestehen, immer weiter aufgeweicht, nicht zuletzt auch dadurch, daß in Fällen, wo sich Pfarrer noch auf diesen Gewissensschutz zu berufen versuchen, erheblicher Druck der Medien ausgeübt wird, wie in jüngster Zeit die Fälle des Braunschweiger Pfarrers Frank-Georg Gozdek und der St. Martini-Gemeinde in Bremen gezeigt haben. Umgekehrt präsentieren Vertreter der EKD die Frauenordination immer häufiger als eine Art von *nota ecclesiae*, die entsprechend nicht mehr verhandelbar sei.⁸⁵ Entsprechend hatte die Synode der Nordelbischen Kirche bereits 1996 gegenüber der Entscheidung der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, die Frauenordination nicht zu praktizieren, in solenner Weise den *status confessionis* erklärt.⁸⁶

Denjenigen Pfarrern in der EKD, die weiterhin die Frauenordination theologisch ablehnen, bleibt letztlich nur die innere Emigration und der Versuch des Rückzugs in abgelegene Gebiete ihrer Kirche, in denen sie hoffen, in ihrer eigenen Gemeinde persönlich unbehelligt ihren Dienst versehen zu können. Haben sie die Rückendeckung ihrer eigenen Gemeinde, so gelingt es ihnen oftmals, sich irgendwie bis in den Ruhestand durchzulavieren, in der Hoffnung, daß die Kirchenleitung darauf verzichtet, auf Konfrontationskurs mit ihnen zu gehen. Wie schwierig dieser Weg ist, zeigt das Beispiel der Brüdern-Gemeinde St. Ulrici in Braunschweig, die immer wieder Versuche der Kirchenleitung der Braunschweigischen Landeskirche abwehren mußte, ihren theologischen

83 EKD-Texte 44, zitiert bei Reinhard *Slenczka*: Ist die Kritik an der Frauenordination eine kirchentrennende Irrlehre? Dogmatische Erwägungen zu einer Erklärung des Rates der EKD vom 20. Juli 1992, in: ders.: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Herausgegeben von Albrecht Immanuel Herzog. Band 3: Dogmatische Gutachten und aktuelle Stellungnahmen; Neuendettelsau 2000, S.197–210 (im Folgenden: *Slenczka*, Kritik), S.200.

84 Vgl. *Slenczka*, Kritik S.205.

85 Vgl. z.B. das Votum von Bischof Hans-Christian *Knuth*: „Man kann mit uns über die Theologie reden, aber es gibt dabei zwei Punkte, die sich jeglicher Diskussion entziehen und von denen wir nicht abrücken, einmal die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung und zum andern die Frauenordination.“ (zitiert bei Jobst *Schöne*: Was ist das lutherische Bekenntnis heute: Tradition, Erbe oder Stimme der Kirche?, in: *Lutherische Beiträge* 14 <2009> S.139–149, S.141).

86 Vgl. hierzu *Slenczka*, Ordination S.183.

Widerstand gegen die Frauenordination zu brechen. Akut betroffen ist zurzeit der gegenwärtige Brüdern-Pfarrer Frank-Georg Gozdek, dessen Stelle an der Brüdern-Gemeinde auf 50% gekürzt wurde und der sich schwertut, nun noch eine andere Gemeinde zu finden, in der er seinen Dienst ohne Zusammenarbeit mit einer Pastorin versehen kann.⁸⁷ Einfacher hat man es mit der Ablehnung der Frauenordination groteskerweise nur in der Bremischen Evangelischen Kirche, die strikt kongregationalistisch und basisdemokratisch geordnet ist. Hier kann keine Kirchenleitung etwas gegen den Beschluß einer einzelnen Gemeinde unternehmen, Frauen nicht im Talar amtieren oder auf der Kanzel predigen zu lassen, wie dies kürzlich in der St. Martini-Gemeinde in Bremen für Aufsehen sorgte, als dort einer Pastorin, die einen Beerdigungsgottesdienst in der Kirche hielt, vom Kirchenvorstand untersagt wurde, den Gottesdienst im Talar zu leiten, da nach der Gemeindeordnung der Gemeinde weibliche Pastoren in der Gemeinde nicht amtieren dürfen.⁸⁸ Dieses kongregationalistische Privileg haben Gemeinden und Pfarrer in Gliedkirchen der VELKD nicht. Davon sind im Übrigen in besonderer Weise nicht die Pfarrer, sondern die Gemeinden betroffen, die die Ordination von Frauen nach wie vor ablehnen. Sie werden künftig in der EKD keine Pfarrer mehr bekommen können, die ihre theologische Position noch teilen.

2. Die Einführung der Frauenordination in den skandinavischen Kirchen

Die Einführung der Frauenordination und ihre Durchsetzung in der Folgezeit vollzog sich in den skandinavischen Kirchen dadurch in besonderer Weise, daß diese Kirchen alle miteinander Staatskirchen waren und zum Teil noch sind, in denen die Vertreter des Staates und der politischen Kräfte des Landes noch deutlicher Einfluß auf Entscheidungen der Kirche ausüben konnten und können, als dies in den Gliedkirchen der EKD seit der Weimarer Republik der Fall war und ist. Dennoch lassen sich auch hier bemerkenswerte Parallelen zu den Vorgängen in Deutschland erkennen:

2.1. Die Einführung der Frauenordination in der lutherischen Staatskirche Schwedens

Schon im Jahr 1923 wurde in Schweden die Öffnung des geistlichen Dienstes für Frauen von einer staatlichen Kommission vorgeschlagen⁸⁹. Da dieser

87 Vgl. hierzu Johannes *Junker*: Sorge um St. Ulrici-Brüdern in Braunschweig, in: *Lutherische Beiträge* 14 (2009) S. 56–59.

88 Vgl. hierzu Eckhard *Stengel*: Im Namen von Paulus, im *Tagesspiegel* vom 18.6.2008, nachzulesen im Internet unter <http://www.tagesspiegel.de/weltspiegel/Pastorin-Kirche;art1117,2553143>.

89 Vgl. Yvonne Maria *Werner*: Schweden und die nordischen Länder, in: Günter *Buchstab* und Rudolf *Uertz* (Hrsg.): *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Freiburg 2008, S. 306–334 (im Folgenden: *Werner*, Schweden), S. 317; Fredrik *Sidenvall*: *Forty Years of Fe-*

Vorschlag jedoch von den zuständigen kirchlichen Gremien abgelehnt wurde, blieb er zunächst folgenlos. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde erneut eine wohlgerichtet staatliche Kommission eingesetzt, „die zu dem Ergebnis kam, daß weder in der Bibel noch in den Bekenntnisschriften Argumente gegen die Ordination von Frauen vorhanden wären.“⁹⁰ Erneut wurde dieses Kommissionsergebnis von der Mehrheit der kirchlichen Instanzen wie auch von den theologischen Fakultäten abgelehnt. Dagegen wurden nun wieder von politischer Seite Gutachten in Auftrag gegeben, die sich aufgrund der Gleichberechtigung der Geschlechter für die Frauenordination aussprachen. Daraufhin legte die schwedische Regierung 1957 der schwedischen Kirchensynode einen Antrag auf Einführung der Frauenordination vor, der jedoch mit deutlicher Mehrheit abgelehnt wurde. Im Gefolge dieser Entscheidung wurde die Presse eingeschaltet, die in solch heftiger Weise reagierte, daß die Regierung allen Ernstes die Beschlußvorlage zur Einführung der Frauenordination im Reichstag einbrachte, wo sie, was kein Wunder ist, mit überwältigender Mehrheit angenommen wurde.⁹¹ Daraufhin berief die Regierung bereits im folgenden Jahr eine Sondersynode ein, da die Synode üblicherweise nur in einem sechsjährigen Rhythmus zusammenkam⁹²; von politischer Seite wurde die Berufung der Synodalen so gesteuert⁹³, daß sich am Ende in der Synode eine entsprechende Mehrheit zugunsten der Einführung der Frauenordination fand, die am 27. September 1958 mit 69:29 Stimmen beschlossen wurde.⁹⁴ Dabei wurde den Gegnern der Frauenordination, wie üblich, zunächst einmal ein Gewissensschutz zugesichert.

Die ersten Ordinationen von Frauen erfolgten dann erst im Jahr 1960, da es unter den Theologinnen selber zunächst noch kontroverse Diskussionen darüber gab, ob sie eine Ordination zu einem Amt *sui generis* oder eine Ordination zu dem bestehenden Amt der Kirche bevorzugen sollten. Schließlich entschied man sich für letzteres.⁹⁵ Die Opposition gegen den Beschluß der Synode war

male Pastors in Scandinavia, in: Matthew C. Harrison und John T. Pless (Hrsg.): *Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective. A Collection of Essays*; 2. Auflage, St. Louis, MO 2009, S.153–166 (im Folgenden: *Sidenvall, Forty Years*), S.154ff.

90 *Werner*, Schweden S.317.

91 Vgl. a.a.O. S.317f.

92 Vgl. *Sidenvall, Forty Years* S.157.

93 Vgl. hierzu Bengt *Birgersson*: Perspektiven aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Schweden, in: *Lutherische Beiträge* 11 (2006) S.92–105 (im Folgenden: *Birgersson, Perspektiven*), S.98f.

94 Vgl. *Sidenvall, Forty Years* S.157.

95 Vgl. hierzu Heidemarie *Wünsch*: 50 Jahre Frauenordination in der Schwedischen Kirche S.1f (zu finden unter: <http://www.theologinnenkonvent.de/PDF/Fr-ordin-50-schwed-Wuensch.pdf>) (im Folgenden: *Wünsch, 50 Jahre*): Es wurde im Verlauf der Diskussion „klar, daß es gar nicht nur um die Frage der Frau im Amt geht, sondern um die Treue zum Gotteswort, um das hermeneutische Problem. Die junge Generation wird weithin in einem orthodox-fundamentalistischen Schriftverständnis erzogen. Aus grundsätzlichem Widerspruch gegen diese Theologie hat Dr. Margit Sahlin sich – gemeinsam mit 2 weiteren Theologinnen – zur Ordination entschlossen. Es geht ihrer Meinung nach darum, die Bibel frei zu machen für die moderne Welt. Ein Zeichen dieser Freiheit ist die Frau im vollen kirchlichen Amt.“

innerhalb der Schwedischen Kirche stark. Schon auf der Synode selber hatte der hochangesehene Bischof von Lund, Anders Nygren, erklärt: „Da der nun gefaßte Beschluß nicht nur eine Entscheidung über die begrenzte Frage der weiblichen Priester bedeutet, sondern nach meiner Überzeugung zugleich einschließt, daß unsere Kirche in eine für sie bisher fremde Spur einwechselt in Richtung auf eine Anschauung des Gnostizismus und der ‚Schwärmer‘, muß ich meine tiefe Klage über den gefaßten Beschluß vortragen und meinen Vorbehalt dagegen anmelden.“⁹⁶ Anführer der Opposition gegen die Frauenordination wurde Bischof Bo Giertz in Göteborg, dessen Kirchliche Sammlung⁹⁷ bereits 1960 17 Richtlinien zum Umgang mit der neugeschaffenen Situation veröffentlichte, aus denen ich einige zitieren möchte, die die praktischen Probleme illustrieren können, die sich durch die Einführung der Frauenordination nunmehr in den Gemeinden ergaben: „1. Pfarrer, die sich dessen bewußt sind, daß die Ordination einer Frau gegen Gottes Gebot verstößt, können selbstverständlich bei einer solchen Ordination nicht assistieren und sollten es (deswegen auch) vermeiden, dabei anwesend zu sein. Das letztere gilt auch für Laien. 2. Da eine Frau das Pfarramt nicht nach dem Auftrag Christi verwaltet, kann ein Pfarrer keinen Dienst mit ihr zusammen ausführen, keinen Gottesdienst mit ihr halten, an keinem gemeinsamen Altardienst teilnehmen, an keiner Abendmahlsfeier, keinen Amtshandlungen, Weihe- und Einführungsakten usw. ... 10. Gottesdienste, die von einer Frau gehalten werden, soll das Kirchenvolk gänzlich meiden. ... 12. Sie darf auch nicht für Einzelseelsorge oder Krankenkommunion in Anspruch genommen werden. 13. Sie darf nicht darum ersucht werden, Taufe, Trauung und Beerdigung vorzunehmen. Wird ein bekennnistreuer Christ zu einer Amtshandlung eingeladen, die eine Frau vornimmt, so soll er sich mit einem Seelsorger beratschlagen, was die Rücksicht auf die menschliche Gemeinschaft in diesem besonderen Fall erfordert. ... 15. Laien, die innerhalb der Gemeinde eine Vertrauensstellung haben, sollen sich allen Schritten widersetzen, die darauf abzielen, eine Frau im Pfarramt der Gemeinde zu verwenden. Kirchenwärter, Kirchenmusiker und Kirchendiener sollen sich, sobald eine Frau als Pfarrer eingestellt wird, weigern, ihren Dienst bei Gottesdiensten zu tun, die sie hält. Sie können dabei dieselbe Rücksichtnahme beanspruchen, die nach dem Beschluß der Kirchenversammlung einem Pfarrer zuteil wird, nämlich, daß er ‚nicht gezwungen werden darf, in seinem Dienst etwas zu tun, das offensichtlich sein Gewissen kränken würde, aufgrund der Überzeugung, die er in dieser Frage hat‘. ... 17. Laien sollen sich darauf besinnen, was sie für alle die tun wollen, gleich ob Pfarrer oder Laien, die wegen ihrer Treue dem Worte Gottes gegenüber Verfolgung oder wirtschaftlichen Schaden leiden.“⁹⁸

96 Zitiert bei Armin Wenz: Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt, in: Lutherische Beiträge 12 (2007) S.103–127 (im Folgenden: Wenz, Streit), S.106 Anm.13.

97 Vgl. hierzu *Sidenvall*, Forty Years S.161f.

98 Dokumentiert in: Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Braunschweig (Hrsg.): Wer „verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“? Zur EKD-Stellungnahme von 1992 „Frauenordination und Bischofsamt“; Groß Oesingen 1995, S.45–48.

Gerade diese letzte, 17. Richtlinie sollte sich in der Folgezeit als besonders aktuell herausstellen. Während unter Bischof Bo Giertz und später unter seinem Nachfolger Bertil Gärtner die Diözese Göteborg noch ein letzter Zufluchtsort für Gegner der Frauenordination blieb, auch wenn die beiden Bischöfe nicht verhindern konnten, daß Gemeinden aus ihrer Diözese Pfarrerinnen beriefen, die in einer anderen Diözese von einem anderen Bischof ordiniert worden waren⁹⁹, begann spätestens ab den 80er Jahren eine massive Verdrängung der Gegner der Frauenordination aus der Kirche: 1982 wurde der Gewissensschutz für Gegner der Frauenordination in der schwedischen Kirche aufgehoben.¹⁰⁰ 1994 beschloß der schwedische Reichskirchentag, daß in der schwedischen Kirche Gegner der Frauenordination nicht mehr ordiniert werden dürfen.¹⁰¹ 1997 wurde darüber hinaus beschlossen, daß jeder Kandidat schriftlich versichern müsse, mit allen Ordinierten unabhängig von deren Geschlecht zusammenzuarbeiten. In Einzelfällen ging man bei Kandidaten, bei denen man nicht sicher sein konnte, ob sie tatsächlich die Ordination von Frauen befürworteten, so weit, daß sie gezwungen wurden, mehrfach an Gottesdiensten teilzunehmen, die extra zu diesem Zweck veranstaltet und von einer Frau geleitet wurden und in denen sie aus der Hand einer Pastorin das Sakrament empfangen mußten. Auf diese Weise sollen Gewissen gebeugt und gebrochen werden.¹⁰² Theologen, die sich diesem Druck nicht beugen wollten, suchten in diesen Jahren Zuflucht in der Evangelisch-lutherischen Kirche Lettlands, die bekanntermaßen die Ordination von Frauen wieder abgeschafft hatte und dafür unter erheblichen Pressionen des Lutherischen Weltbundes geriet, der bereits auf der Vollversammlung 1990 in Curitiba die Einführung der Frauenordination in allen Mitgliedskirchen zu einem vorrangigen Ziel erklärt hatte¹⁰³ und dessen Präsident Gottfried Brakemeier im Jahr 1995 die Entscheidung der lettischen Kirche allen Ernstes mit der Einführung und Befürwortung der Apartheid in Südafrika verglich.¹⁰⁴ Im Jahr 2000 wurde offiziell beschlossen, was praktisch längst der Fall war, daß kein Pfarrer, der die Frauenordination ablehnt, Bischof der Schwedischen Kirche werden darf.¹⁰⁵ Zu dieser Zeit waren in der Schwedischen Kirche auch bereits die ersten weiblichen Bischöfe geweiht worden. Noch einen Schritt weiter ging schließlich 2006 der neugewählte Erzbischof der Schwedischen Kir-

99 Vgl. *Wünsch*, 50 Jahre S.1.

100 Vgl. *Sidenvall*, Forty Years S.164.

101 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S.46; dazu *Sidenvall*, Forty Years S.164.

102 Vgl. hierzu auch *Sidenvall*, Forty Years, S.165: „The stories from the pastoral institutes of the Church, where candidates are trained after university, is (sic!) horrifying: stories of informers and psychological torture.“

103 Es wird dort das Bestreben bekundet, „uns durch Beratung und Zusammenarbeit aller Mitgliedskirchen und in einer Atmosphäre gegenseitigen Respekts praktisch dafür einzusetzen, Frauen den Weg zum ordinierten Amt in allen unseren Mitgliedskirchen zu bahnen“ (zitiert bei *Nützel*, Kontextualität S.46).

104 Vgl. *Nützel*, Kontextualität S.47.

105 Vgl. hierzu *Sidenvall*, Forty Years S.164f.

che, Anders Wejryd, der im Zusammenhang mit seiner Wahl öffentlich ankündigte, er werde jeden, der sich weigere, an der Ordination einer Frau mitzuwirken, wegen sexueller Diskriminierung anzeigen.¹⁰⁶

Auf diesem Hintergrund ist die Gründung einer sogenannten Missionsprovinz¹⁰⁷ in der Schwedischen Kirche zu verstehen, die am 6. September 2003 erfolgte. In dieser Missionsprovinz schlossen sich Pfarrer und Gemeinden zusammen, die nicht nur die Frauenordination, sondern den theologischen Kurs der schwedischen Kirche insgesamt ablehnen, dessen Verlauf Bischof Nygren 1958 bereits in prophetischer Weitsicht vorausgesehen hatte. Wie der Name „Missionsprovinz“ deutlich macht, geht es denjenigen, die in ihr tätig sind, nicht bloß um Ablehnung dessen, was in der schwedischen Kirche heutzutage geschieht, sondern darum, die Bevölkerung des Landes wieder neu mit dem Evangelium zu erreichen, das von ihr in der schwedischen Landeskirche sonst oft kaum noch gehört wird.¹⁰⁸ Aufsehen erregte es, als der kenianische Bischof Walter Obare Omwanza am 5. Februar 2005 den schwedischen Pfarrer Arne Olsson, unter anderem unter Assistenz von Bischof David Tswaedi aus Südafrika, zum Bischof konsekrierte und damit wieder neu die Möglichkeit für Gegner der Frauenordination in Schweden schuf, sich von einem Bischof ordinieren zu lassen.¹⁰⁹ Solche Ordinationen sind seitdem wiederholt erfolgt. Die Pfarrer und Gemeinden der Missionsprovinz sehen sich selber nach wie vor als Teil der lutherischen Kirche Schwedens¹¹⁰; sie sind aber natürlich von Sanktionen der offiziellen schwedischen Kirche betroffen¹¹¹ und befinden sich de facto auf dem Weg zu einer selbständigen lutherischen Konfessionskirche. Umso wichtiger sind ihnen die Verbindungen zu anderen lutherischen Konfessionskirchen in Europa, gerade auch zu unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

2.2. Die Einführung der Frauenordination in der lutherischen Staatskirche Finnlands

In der finnischen lutherischen Kirche wurde die Frauenordination erst relativ spät eingeführt: Nachdem in den Jahren 1963, 1976 und 1984 die Einführung der Frauenordination durch die Kirchensynode gescheitert war, gelang sie

106 Vgl. http://www.factum-magazin.ch/wFactum_de/aktuell/archiv_2006_1/2006_04_05_Frauenordination_Schweden.php; *Sidenvall*, Forty Years S.165 spricht von einem „grey martyrdom“ in der Kirche Schwedens, „where people’s family life, their economic life, their mental and physical health have suffered badly.“

107 Vgl. hierzu *Sidenvall*, Forty Years S.166.

108 Vgl. zu den Intentionen der Gründung der Missionsprovinz *Birgersson*, Perspektiven S.102–105.

109 Vgl. hierzu *Birgersson*, Perspektiven S.103f.

110 Vgl. a.a.O. S.104.

111 Die aktiven Pastoren der Missionsprovinz sind von der Schwedischen Kirche aus ihrem Pfarramt entlassen worden.

schließlich im vierten Anlauf 1986. Seit 1976 gab es in der finnischen Kirche für ausgebildete Theologinnen das Amt der sogenannten Lektorin¹¹², das dem Dienst einer Vikarin in den Gliedkirchen der EKD vor der Einführung der Frauenordination entsprach. 92 dieser Lektorinnen wurden am 6. März 1988 als erste Frauen in der finnischen Kirche ordiniert.¹¹³ Voraufgegangen war der Einführung der Frauenordination eine erheblich stärkere theologische Diskussion, als dies etwa in Schweden der Fall gewesen war. Dennoch erfolgte auch in Finnland die Einführung der Frauenordination wesentlich aufgrund von gesellschaftlichem und auch politischem Druck, der sich schon allein aufgrund der Verflechtung von Synode und politischen Gremien notwendigerweise ergab.¹¹⁴ Bis zum Jahr 2000 gab es in der finnischen Kirche noch einen Bischof, den Bischof von Oulu, Olavi Rimpiläinen, der keine Frauen ordinierte und Gegnern der Frauenordination auch separate Ordinationen ermöglichte, bei denen sie nicht gemeinsam mit Frauen ordiniert werden mußten. Sein Nachfolger Samuel Salmi praktiziert seit dem Jahr 2001 die Frauenordination und hat auch die Praxis der separaten Ordinationen abgeschafft.¹¹⁵

Nachdem diverse Missionsgesellschaften sowie Erweckungsbewegungen, die in der finnischen Kirche eine wichtige Rolle spielen, Gegnern der Frauenordination zunächst noch gewisse Rückzugsmöglichkeiten geboten hatten, geht die finnische Kirche seit einigen Jahren sehr offensiv gegen Gegner der Frauenordination in ihren Reihen vor: Grundlage dieses Vorgehens ist die Zustimmung der Bischöfe zu einer Empfehlung einer kirchlichen Kommission im Jahr 2006, die weltliche Gleichstellungsgesetzgebung auch in der Kirche anzuwenden,¹¹⁶ obwohl in dem staatlichen Gesetz die Kirchen ausdrücklich von der Anwendung dieses Gesetzes ausgenommen worden waren.¹¹⁷ Dies hat in den letzten Jahren zu einer regelrechten Verfolgung von Gegnern der Frauenordination in Finnland geführt¹¹⁸: Weigert sich ein Pfarrer, zusammen mit einer Frau in einem Gottesdienst zu amtieren, wird er von kirchlichen Stellen vor weltlichen Gerichten verklagt; selbst gegen Laien werden solche gerichtlichen Klagen erhoben. Pfarrer und Jugendleiter, die nicht bereit sind, mit ordinierten Frauen zusammenzuarbeiten, werden von ihrem Dienst suspendiert; andere Pfarrer, die von staatlichen Gerichten wegen Verstoßes gegen das Antidiskriminierungsge-

112 Vgl. Werner, Schweden S. 320; dazu die Iwi-Meldung unter <http://www.wfn.org/1998/03/msg00023.html> (im Folgenden: Zehn Jahre).

113 Vgl. Zehn Jahre.

114 Vgl. hierzu den Bericht von Kristian Soramies bei Armin Wenz: Verfolgung bekennender Christen in Finnland, in: Lutherische Beiträge 14 (2009), S. 179–184 (im Folgenden: Wenz, Verfolgung), S. 180f.

115 Vgl. dazu die Iwi-Meldung unter <http://www.wfn.org/2000/12/msg00112.html>.

116 Vgl. Wenz, Verfolgung, S. 182.

117 Vgl. Tapani Simojoki: Verfolgung bekenntnisgebundener Lutheraner in Finnland, in: Lutherische Beiträge 12 (2007) S. 203–210 (im Folgenden: Simojoki, Verfolgung), S. 208, Anm. 6.

118 Vgl. zum Folgenden den Bericht von Kristian Soramies bei Wenz, Verfolgung S. 180ff sowie von Simojoki, Verfolgung S. 203–205.

setz verurteilt werden, werden auf diese Weise finanziell ruiniert. Manch ein Gegner der Frauenordination hat daraufhin von sich aus sein Amt aufgegeben und arbeitet nun etwa als Busfahrer; andere kämpfen immer noch offensiv, zeigen sich selber beim Erzbischof von Turku an und warten darauf, wie nun mit ihnen verfahren wird. Über 100 Pfarrer haben sich mit den abgesetzten und angeklagten Pfarrern solidarisch erklärt; auch sie müssen nun um die weitere Ausübung ihres Amtes fürchten. Zu den Betroffenen zählt auch Pfarrer Dr. Martti Vaahtoranta, der während seiner Arbeit für eine finnische Missionsgesellschaft unter Muslimen in Mannheim sich zur Christusgemeinde unserer SELK in Wiesbaden hielt.¹¹⁹ Auch in Finnland gibt es mittlerweile Gemeinden der Missionsprovinz; für sie wurde am 20. März 2010 Pfarrer Matti Väisänen durch die Bischöfe Walter Obare und Arne Olssen zum Bischof konsekriert. Bischof Väisänen wurde daraufhin von seiner (bisherigen) Kirchenleitung der pastoralen Rechte aus seiner Ordination enthoben; er selber hat sich dieser Disziplinarmaßnahme öffentlich widersetzt.¹²⁰ Innerhalb von zwei Jahrzehnten hat es die finnische Kirche geschafft; von einem Nachzügler in Sachen Frauenordination zu einem Vorreiter in der Bekämpfung der Gegner der Frauenordination zu werden und damit einen ersten Eindruck von dem zu vermitteln, was Gegnern der Frauenordination auch in anderen Kirchen in der Zukunft möglicherweise bevorstehen mag.

3. Abschließende Beobachtungen

- Bei den Kirchen, die ich in diesem Überblick beschrieben habe, handelt es sich jeweils um Volkskirchen. Hier ist der Druck natürlich besonders stark, sich in der Frage der Frauenordination den jeweils herrschenden gesellschaftlichen Normen anzupassen.¹²¹ Dieser Druck sollte jedoch auch in einer kleineren, selbständigen Kirche wie der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht unterschätzt werden. Schon bei der Einführung der Möglichkeit der Frauenordination in der sehr viel kleineren Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden wurden Medien zur Erreichung dieses Ziels gezielt eingesetzt; auch in unserer SELK dürfte der Blick auf die öffentliche Wahrnehmung einer Entscheidung in dieser Frage letztlich keine ganz geringe Rolle spielen.

- Die Einführung der Frauenordination erfolgte in den beschriebenen Kirchen letztlich immer wieder auf zwei Wegen: Zum einen wurden kirchenpolitisch die notwendigen Mehrheiten auf den Synoden gesucht, die man schließ-

119 Vgl. hierzu den Brief von Dr. Vaahtoranta und Dr. Anssi Simojoki an das Domkapitel der Erzdiözese von Turku, dokumentiert bei *Simojoki*, Verfolgung S. 205–210; dazu die Schilderung der Reaktion des Domkapitels: a.a.O. S. 204f.

120 Vgl. hierzu die Dokumentation in *Lutherische Beiträge* 16 (2011) S. 51–59.

121 Vgl. hierzu *Werner*, Schweden, S. 322: „Die Regelung der Frauenordination in den nordischen Ländern illustriert die Probleme des evangelischen Staatskirchensystems. Es zeigt sich hier, wie schwach die Möglichkeiten kirchlicher Selbstbestimmung sind, wenn die kirchliche Wertordnung mit der in der übrigen Gesellschaft gelten (den) Ideologie in Konflikt gerät.“ Diese Beobachtungen gelten in ähnlicher Weise doch auch für die deutschen Landeskirchen.

lich so oft über die Frage abstimmen ließ, bis man am Ende das gewünschte Ergebnis erzielt hatte. Zum anderen erfolgte die Einführung der Frauenordination vor allem in den deutschen Kirchen jedoch durch eine allmähliche Angleichung eines zunächst frauenspezifischen Amtes *sui generis* an das bereits vorhandene evangelische Pfarramt. Rückblickend läßt sich feststellen, daß die Etablierung eines Amtes *sui generis* neben dem Hirtenamt in den Kirchen, die die Frauenordination eingeführt haben, gescheitert ist, und zwar vor allem aus zwei Gründen: Zum einen versuchten die Befürworter dieses Amtes *sui generis*, dieses Amt wesentlich schöpfungstheologisch zu begründen; die dabei verwendeten Argumente waren dabei oft genug biologistischer Natur und verloren dadurch immer mehr an Plausibilität. Zum anderen aber, und dies ist der Hauptgrund, wurde dieses Amt *sui generis* von den Befürwortern der Frauenordination von vornherein im Sinne einer „Salami-Taktik“ nur als Durchgangsstation zur Etablierung der Frauenordination im vollen Umfang verstanden: Es ging ihnen darum, über dieses Amt *sui generis* die Befugnisse so weit auszubauen, daß eine Verweigerung der Ordination für diejenigen, die dieses Amt ausübten, am Ende nicht mehr plausibel gemacht werden konnte. Eine dauerhafte Etablierung eines Amtes *sui generis*, das nicht wesentlich auf schöpfungstheologischer Argumentation aufbaut, erscheint mir nur in einer Kirche möglich, die sich zuvor klar und deutlich gegen die Praxis der Frauenordination ausgesprochen hat. Wo eine Kirche dazu nicht in der Lage ist, wird auch die Schaffung eines Amtes *sui generis* letztlich zum Scheitern verurteilt sein, weil es am Ende doch nur als taktisches Instrument auf dem Wege zur Einführung der Frauenordination verwendet wird.

• In der theologischen Diskussion um die Begründung der Frauenordination spielten in Deutschland vor allem die Frage der Schöpfungsordnung wie auch die Frage des Amtsverständnisses eine zentrale Rolle. Hier lassen sich viele Parallelen zur Diskussion innerhalb der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche wahrnehmen, wobei die schöpfungstheologische Argumentation in den Diskussionen in unserer SELK in aller Regel sehr viel differenzierter erfolgt, als dies oftmals in den theologischen Diskussionen der 50er Jahre innerhalb der EKD der Fall war. Peter Brunners Beiträge bilden in diesem Zusammenhang eine löbliche Ausnahme.¹²² Dagegen spielte die schrifttheologische und hermeneutische Fragestellung in den Diskussionen nur eine sehr untergeordnete Rolle; auch die Gegner der Frauenordination beriefen sich hier in Deutschland nur wenig auf die einschlägigen Schriftstellen.¹²³ Befürworter der Frauenordination

122 Vgl. vor allem Peter Brunner: Das Hirtenamt und die Frau, in: ders.: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Band 1; 3., unveränderte Auflage, Fürth 1990, S. 310–338; dazu auch die Kritik von *Slenczka*, Kritik S. 201 an der karikierenden Darstellung der Position Brunners in dem EKD-Papier „Frauenordination und Bischofsamt“.

123 Allerdings benennt *Rupprecht*, Dienst S. 30 in der Diskussion der bayrischen Landeskirche im Jahr 1965 als zentrale Fragen: Schriftverständnis, Amtsverständnis und Verhältnis von Kirchenordnung und Dogma (worunter er auch die Thematisierung der Frage der Schöpfungsordnung faßt).

reduzierten die hermeneutische Frage darüber hinaus auf die Konstruktion eines Gegenübers von historisch-kritischer und fundamentalistischer Schriftauslegung. Einen sehr viel stärkeren Rückbezug auf die Aussagen der Heiligen Schrift finden wir dagegen in der Argumentation der Gegner der Frauenordination in den skandinavischen Kirchen.

- Die Erfahrung aus den anderen Kirchen zeigt, daß Bischöfe, die die Frauenordination ablehnen, die Einführung der Frauenordination bis zu ihrem Ruhestand verzögern, aber letztlich nicht aufhalten und verhindern können, wenn ihre Position nicht von einer breiten Mehrheit der Synode geteilt wird. Als Hoffnungsträger für Frauenordinationsgegner taugen Bischöfe von daher nur sehr begrenzt.

- Um die notwendigen Mehrheiten für die Einführung der Frauenordination zu erreichen, wurden in verschiedenen Kirchen zunächst Gewissensschutzklauseln eingeführt, die es Pfarrern gestatteten, die Zusammenarbeit mit weiblichen Amtsträgern abzulehnen. Dieser Gewissensschutz hat sich in allen Kirchen ausnahmslos als nicht praktikabel herausgestellt: Keine Kirche kann es sich auf Dauer leisten, Amtsträger in ihrer Mitte zu haben, die die Rechtmäßigkeit des Handelns anderer Amtsträger in derselben Kirche in Zweifel ziehen, damit notwendigerweise die Sakramentsgemeinschaft innerhalb des geistlichen Ministeriums zumindest einschränken und schließlich auch den Dienst von weiblichen Vorgesetzten nicht anerkennen. Selbst wenn man es nicht als notwendig ansieht, daß eine Kirche die staatliche Gleichstellungsgesetzgebung auch mit weltlichen Mitteln in der Kirche durchsetzt, wie dies in Skandinavien zunehmend der Fall ist, muß man grundsätzlich einer Kirchenleitung Recht geben, die den Dienst von Gegnern der Frauenordination in einer Kirche, in der die Frauenordination eingeführt ist, für nicht möglich hält. Dies hat neben einer ganz praktischen Begründung auch eine weiterreichende theologische Begründung: Ist die Frage der Ordination von Frauen erst einmal statt Lehrfrage als *Adiaphoron* eingestuft, dann muß die Kirche aufgrund des lutherischen Bekenntnisses gegen diejenigen vorgehen, die einem solchen *Adiaphoron* gewissenbindende Bedeutung zuschreiben.¹²⁴ Die theologische Verwerfung derjenigen, die die Frauenordination ablehnen, durch den Rat der EKD ist von daher eine konsequente theologische – wenn auch deshalb nicht unbedingt richtige – Entscheidung.

- Wie haben Gegner der Frauenordination auf die Einführung der Frauenordination reagiert? Hier in Deutschland ist es dadurch zu keiner nennenswerten Kirchenspaltung gekommen: Abgesehen von einigen Konversionen zur römisch-katholischen Kirche haben sich die Gegner, soweit sie bereits ordinierte Pfarrer waren, zumeist in geographische und berufliche Nischen geflüchtet, in denen sie bis zu ihrer Pensionierung, zum Teil noch ausgestattet mit Zusagen eines Gewissensschutzes, geistlich zu überleben hoffen. Wo ihre Haltung durch

124 Vgl. hierzu meine Beobachtungen in Gottfried Martens: Die *Adiaphora* als theologisches Problem. Ansätze zu einer Hermeneutik von FC X, in: *Lutherische Beiträge* 5 (2000), S.117–127.

praktische Konfrontationen in der Öffentlichkeit bekannt wurde oder sie gar selber öffentlich zu diesem Thema Stellung genommen haben, mußten und müssen sie allerdings mit massiven Angriffen und massivem Druck vonseiten der Öffentlichkeit rechnen. In Schweden und Finnland ist es den Kirchenleitungen nicht gelungen, die Opposition gegen die Frauenordination in derselben Weise zum Verstummen zu bringen, zumal diese Opposition auch zahlenmäßig von Anfang an sehr viel größer war.¹²⁵ Durch ein aggressives Vorgehen gegen Gegner der Frauenordination haben die dortigen Kirchenleitungen die Entstehung von Parallelstrukturen begünstigt, die faktisch nichts Anderes als eine Kirchenspaltung darstellen. Solange diejenigen, die in diesen Parallelstrukturen leben, allerdings noch den Anspruch erheben, Glieder der lutherischen Volkskirche zu sein, müssen sie nach wie vor mit massiven Verfolgungsmaßnahmen und Schikanen rechnen, die in ihrer praktischen Wirkung deutlich über das Anathema hinaus gehen, das die EKD hier in Deutschland über die Gegner der Frauenordination ausgesprochen hat.

- Gemeinsam ist allen Kirchen, die die Frauenordination eingeführt haben, daß es in keiner dieser Kirchen für einen Gegner der Frauenordination noch möglich ist, sich ordinieren zu lassen. Dies liegt nicht an einem fehlenden guten Willen der Verantwortlichen oder daran, daß Kirchenleitungen in diesem Fall überzogen oder gar menschlich unanständig reagieren. Vielmehr ist eine ehrliche Koexistenz von Gegnern und Befürwortern der Frauenordination nach Einführung der Frauenordination in ein und derselben Kirche grundsätzlich nicht möglich. Keine Kirche kann es sich leisten, jemanden zu ordinieren, der die Rechtmäßigkeit der Ordination anderer Amtsträger in derselben Kirche von vornherein in Frage stellt. Hier gilt dasselbe, was ich oben bereits zur Frage des Gewissensschutzes ausgeführt hatte.

- Dies heißt aber abschließend ganz praktisch: Die Ankündigung einer Spaltung der Kirche nach Einführung der Frauenordination ist keine Drohung, sondern eine nüchterne Beschreibung dessen, was aufgrund der Erfahrungen in anderen Kirchen zwangsläufig geschehen wird.¹²⁶ Es bleibt lediglich die Frage, wie viele derer, die die Frauenordination ablehnen, nach deren Einführung dazu bereit sind, ihre Gewissen zu verbiegen, um in einer Nische der Kirche bis zur Rente durchzuhalten¹²⁷, und wie schnell eine Kirchenleitung die Unvereinbarkeit der Praxis der Frauenordination mit der Gegnerschaft der Frauenordi-

125 *Sidenvall*, Forty Years, S.165 schätzt, daß immer noch ein Drittel der männlichen Pastoren Schwedens die Frauenordination innerlich nicht befürworten.

126 Vgl. hierzu *Wenz*, Streit S.104ff.

127 Damit soll nicht denjenigen, die in früheren Zeiten meinten, unter Inanspruchnahme des Gewissensschutzes in einer Gliedkirche der EKD verbleiben zu können, pauschal unterstellt werden, sie hätten dies auf Kosten der Verbiegung ihres Gewissens getan oder gar nur auf ihre künftige Rente geschaut. Wohl aber werden sich diejenigen, die künftig möglicherweise vor eine entsprechende Entscheidung gestellt werden, fragen lassen müssen, welche Konsequenzen sie für sich aus den bisherigen Erfahrungen mit der Einführung der Frauenordination in den verschiedenen Kirchen zu ziehen gedenken und welche Motive dabei für sie leitend sind.

nation in derselben Kirche zum Ausdruck bringt und welche Mittel der Herandrängung der Gegner der Frauenordination sie in diesem Fall anwendet.

• Festzuhalten bleibt jedoch zugleich, daß in den verschiedenen Kirchen, in denen die Frauenordination eingeführt wurde, mit der Einführung der Frauenordination die Frage nach deren theologischer Rechtmäßigkeit nicht einfach endgültig verstummt, sondern immer wieder neu in mitunter überraschender Weise aufbricht. Mit einem geschichtsaxiomatischen Verständnis der Einführung der Frauenordination¹²⁸, wonach es sich hierbei um eine unumkehrbare geschichtliche Entwicklung handelt, bei der ein gallisches Dorf nach dem anderen erobert wird, bis sich die Frage schließlich in keiner Kirche mehr stellt, wird man diesem Phänomen von daher nicht gerecht. Vielmehr muß bedacht werden, daß immer wieder neu Christen, auch Pastorinnen¹²⁹, Gemeinden, ja auch ganze Kirchen¹³⁰ anfangen, die Legitimität der Ordination von Frauen zum Hirtenamt der Kirche in Frage zu stellen und ihr Gewissen durch die Argumente, die zugunsten dieser Praxis angeführt werden, nicht beruhigen lassen. Daß wir gerade auch diesen Christen, Gemeinden und Kirchen gegenüber als Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche eine besondere geistliche Verantwortung haben, sollten wir in diesem Zusammenhang nicht ganz vergessen.

128 Vgl. hierzu Wenz, Streit S.104ff.

129 Vgl. z.B. Ulla Hindbeck: Mann und Frau nach Gottes Wort, in: Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Braunschweig (Hrsg.): Wer „verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“? Zur EKD-Stellungnahme von 1992 „Frauenordination und Bischofsamt“; Groß Oesingen 1995, S. 54 – 60.

130 Vgl. neben der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland in jüngster Zeit z.B. die Entscheidung der Reformierten Kirche in Transcarpathien, die Frauenordination wieder abzuschaffen bzw. keine Gemeindeleitung durch ordinierte Frauen zuzulassen, dazu: Jochen Kramm: The ordination of women the limit of tolerance. The CPCE at the 2nd consultation on aid for the Reformed Church in Transcarpathia, in: GEKE focus No.6, Juni 2009, S.10f.

Armin Wenz:

Zur Debatte über die Ordination von Frauen in der SELK¹

1. Der Stellenwert der Diskussion

Mancher mag fragen: Warum müßt ihr euch um die Frauenordination streiten? Haben wir als Kirche nichts Wichtigeres zu tun? Müßten wir nicht statt dessen Mission und Diakonie treiben und alle internen Streitigkeiten einstellen? In der Tat ist in unserer Kirche bei vielen Beteiligten eine Ermüdung hinsichtlich des Themas festzustellen. Irgendwann hat man genug diskutiert.

Zu beachten ist allerdings die unterschiedlich ausgeprägte Intensität, mit der sich Pastoren und Gemeindeglieder mit einer solchen Frage beschäftigen. Manche fangen erst an, sich an einer Debatte zu beteiligen, während andere schon lange keine Freude mehr daran haben. Jede neue Theologengeneration muß sich erst einmal in die Auseinandersetzung einarbeiten, die von anderen z. T. bereits seit Jahrzehnten geführt wird. Dazu kommt die Beobachtung, daß es auch in der Auseinandersetzung um die Frauenordination mit darum geht, wie die Kirche ihrem Auftrag in unserer Zeit am besten nachkommen soll. Inwieweit kann sie sich bei der Ausrichtung des Evangeliums auf Vorstellungen und Prägungen ihrer Zeit einlassen? Wobei hier wiederum oft viel zu wenig beachtet wird, daß wir in einer solch komplexen Gesellschaft leben, daß von einem alle umfassenden Zeitgeist allenfalls hinsichtlich großer Teile der Medien und der politischen Meinungsführer gesprochen werden kann. Die Kirche muß schon auf Grund der faktischen Vielfalt der Anschauungen in unserer Gesellschaft aus ihrem Eigenen heraus klären, was in ihr gelten soll. Zugleich ist freilich zu beobachten, daß gerade die Medien und der politische Mainstream zunehmend Druck auf die Kirchen zugunsten der Einführung der Frauenordination ausüben. In Finnland hat das schon so weit geführt, daß Gegner der Frauenordination, die ein gemeinsames Amtieren mit einer ordinierten Frau in ei-

1 Dieser Beitrag geht zurück auf einen vor Gemeinden gehaltenen Vortrag, der zum Ziel hatte, in die akademisch-theologische Diskussion über das Thema in gemeindenaher Sprache einzuführen. Der Vortragsstil wurde beibehalten. Dem hier mit wenigen Ergänzungen wiedergegebenen Vortragstext ging eine chronologische Auflistung der Debatte über die Frauenordination in der SELK und ihrem ökumenischen Umfeld voraus, auf deren Abdruck wir hier verzichten. Für detaillierte Belege bzw. Zitate zu den hier dargelegten Positionen aus dem Bereich der akademischen Theologie vgl. den ausführlicheren Aufsatz: Armin Wenz: Der Streit um die Frauenordination im Luthertum als paradigmatischer Dogmenkonflikt, in: *Lutherische Beiträge* 12, 2007, S. 103–127. Dieser Aufsatz wurde auch in englischer Übersetzung durch Holger Sonntag veröffentlicht unter dem Titel: *The Argument over Women's Ordination in Lutheranism as a Paradigmatic Conflict of Dogma*, in: *Concordia Theological Quarterly* 71, 2007, S. 319–346. Ein Wiederabdruck dieser Fassung erfolgte in der zweiten Auflage des Themenbuchs zur Frauenordination: *Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective*. A Collection of Essays, herausgegeben von Matthew C. Harrison und John T. Pless, St. Louis 2009, S. 413–440.

nem Gottesdienst verweigert haben, auf der Grundlage der Anti-Diskriminierungsgesetze vor Gericht angeklagt und zu teilweise hohen Geldstrafen verurteilt worden sind.

Lassen Sie mich diesen internationalen Ausblick mit einer Glosse über die Situation in der anglikanischen Kirche ergänzen, die vor einigen Jahren in der FAZ erschienen ist und in der sehr schön aufleuchtet, was alles in dieser Frage auf dem Spiel steht. Darin schreibt die Journalistin Gina Thomas: „Vor Jahren, als radikale Feministinnen sich wieder einmal an die Geschlechtsumwandlung Gottes machten, erschien auf der ersten Seite der ‚Times‘ die Karikatur eines betenden Mannes. ‚Lieber Gott‘, hieß es da, ‚Du mußt eine Frau sein, weil Du mir nie zuhörst.‘ Inzwischen vergeht den Anglikanern das Lachen. Der Begriff ‚Gott, die Mutter‘ ist längst kein Witz mehr. Es gibt sogar eine Studie, die nachzuweisen glaubt, daß Jesus eine Frau gewesen sei. Und es ist nicht nur die seit kurzem zugelassene Priesterweihe von Frauen, die Anglikaner in wachsenden Zahlen in die offenen Arme der Kirche von Rom treibt. Die allen Zeitmoden treu folgende Synode der Kirche von England hat die Liturgische Kommission angewiesen, dafür zu sorgen, daß das männliche Pronomen im Gottesdienst vermieden wird. In ‚progressiven‘ Gemeinden ... werden Strophen mit Worten wie ‚Mann‘, ‚Vater‘, ‚König‘ und ‚Herr‘ umgeschrieben oder ausgelassen ... wie vieles andere mehr, was den argwöhnisch lauernnden Überwachungsapparat der politischen Korrektheit irritiert. Was die Kirche nicht sieht, ist, daß ihre verbliebene Anziehungskraft gerade auf jenen Traditionen und Vertrautheiten beruht, die sie jetzt leichthin dem vermeintlichen Geist der Zeit opfern will. Das ist ein Irrtum, der vielen unterlaufen ist. Fast immer wurde er teuer bezahlt.“² So weit das Zitat zur Situation in England.

Aber kehren wir zunächst zu den Vorgängen in der SELK zurück. Der Streit um die Frauenordination in der SELK verdankt sich der schlichten Tatsache: Die Kirche hat sich bei ihrer Gründung festgelegt, daß in ihr keine Frauen zum Amt der Kirche ordiniert werden sollen. In Artikel 7 der Grundordnung (= GO) der SELK heißt es zum „Predigtamt“: „(1) Das eine, von Christus gestiftete Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kann nur ausüben, wer berufen und ordiniert ist. (2) Dieses Amt kann nur Männern übertragen werden.“

Diese Festlegung erfolgte in dem Bewußtsein, damit in der Einheit der allumfassenden (katholischen) und apostolischen Kirche zu stehen. Damals geschah diese Festlegung mit überwältigender Einmütigkeit, aber keineswegs unwidersprochen. Der Widerspruch führte dazu, daß in den Jahren seit 1973 immer wieder Klärungsprozesse darüber angestellt wurden, welche Ämter und Dienste von Frauen in der Kirche ausgeübt werden könnten. Am Ende dieser Klärungsprozesse steht die Festlegung, daß in der SELK den Frauen wie den Männern alle Ämter und Dienste zugänglich sind, zu denen die Ordination zum Amt der Kirche nicht nötig ist. So gibt es, was 1973 noch umstritten war, heu-

2 Gina Thomas: Gott, die Mutter, in: FAZ 13.5.1996, S.33.

te Kirchenvorsteherinnen, Kirchenrätinnen und als kirchlichen Beruf für die ausgebildete Theologin das Amt der Pastoralreferentin.

Es ist also keineswegs richtig, wenn gesagt wird, die SELK habe sich in der, wenn ich es einmal so nennen darf, Frauenfrage seit ihrer Gründung nicht bewegt. Ich meine sogar, daß die Diskussionen in vielfacher Weise auch theologisch hilfreich waren. Dazu gehört sicherlich das Ausscheiden biblisch nicht verantwortbarer Argumente gegen die Frauenordination. Dazu gehört auch die theologisch wichtige Klärung des Unterschieds zwischen dem einen Predigtamt der Kirche, zu dem als einer Stiftung Christi nach apostolischem Brauch ordiniert wird, und der Vielzahl der anderen Ämter und Dienste in der Kirche, die auch Frauen offen stehen.³

Parallel zu diesen Klärungsprozessen verstummte allerdings die Forderung nach der Frauenordination keineswegs. Auch wenn es darüber keine statistischen Erhebungen gibt, so ist es doch offensichtlich, daß die Zahl der Befürworter der Frauenordination in der Pastorenschaft der SELK heute deutlich höher ist als 1973. Und es ist im Rückblick festzuhalten, daß eine Befürwortung der Frauenordination durch einen Pfarrer niemals ein Lehrzuchtverfahren zur Folge hatte. Die Kirche versuchte vielmehr, die Anliegen der Frauenordinationsbefürworter aufzunehmen, indem sie intensiver über die Rolle der Frau nachdachte und indem sie das Gespräch offen hielt in der Hoffnung, so, auf der gemeinsam anerkannten Grundlage der Grundordnung, beisammen zu bleiben und einander auf dieser gemeinsamen Grundlage zu bestärken. Allerdings wurde die Ablehnung der Frauenordination in der SELK von Anfang an theologisch begründet, so daß man in der Befürwortung der Frauenordination durchaus einen Ausdruck theologischer Irrtümer sah, die getragen werden konnten, solange die Festlegung der Grundordnung der SELK nicht angetastet wurde.

Während in der Vergangenheit die Gegner von GO Art. 7.2. trotz ihrer Haltung den Konsens der Kirche mittrugen, wird dieser Konsens inzwischen dadurch herausgefordert, daß die ersatzlose Streichung dieses Artikels aus Teilen der Pfarrerschaft und aus der Kirche heraus nachdrücklich gefordert wird. Es läßt sich beobachten, daß die Argumentationsmuster sich spätestens in den 90er Jahren deutlich verschärft haben. Zuvor war immer wieder geäußert worden, eine Ordination von Frauen zum Amt der Kirche sei durchs Neue Testament weder verboten noch geboten, so daß diese Praxis der Kirche freigestellt sei, aber um der Liebe und des Friedens willen auch auf sie verzichtet werden könne. Im Laufe der Zeit wurden freilich die Stimmen immer lauter und zahlreicher, für die die Einführung der Frauenordination eine zwingende, theologisch begründete Notwendigkeit darstellt.

So aber stehen sich in der Diskussion nunmehr zwei *in der Sache* einander ausschließende Positionen gegenüber. Für die einen ist die Einführung der

3 Vgl. dazu das „Amt-Ämter-Dienste Papier“ der Theologischen Kommission, das sich die Kirchensynode der SELK im Jahr 2007 zu eigen gemacht hat: „Amt, Ämter und Dienste in der SELK“ (= Lutherische Orientierung 8), herausgegeben von der Kirchenleitung der SELK, Hannover.

Frauenordination aus theologischen Gründen zwingend nötig. Die andern beharren auf dem 1973 in der Grundordnung formulierten Konsens und halten aus theologischen Gründen daran fest, daß Frauen nicht zum Amt der Kirche ordiniert werden dürfen. Es hat also inhaltliche Gründe, daß die Diskussion in den 90er Jahren immer schärfer geworden ist.

Es ist richtig, wenn in kirchlichen Nachrichten immer wieder erwähnt wird, die Pfarrer hätten auf den in den letzten Jahren stattfindenden Begegnungskonventen in aufgeschlossener Atmosphäre miteinander diskutiert. In einer Kirche, in welcher der innere Zusammenhalt stimmt, ist das sogar eine Selbstverständlichkeit. Erst recht aber dürfen atmosphärische Beobachtungen nicht den Blick dafür verstellen, daß der in der Sache immer schärfer aufbrechende Konflikt für viele auch in der Pfarrerschaft von existentieller Bedeutung ist. Da kann es durchaus wiederholt auch in angenehmster Atmosphäre und bei bestem Essen und Trinken vorkommen, daß Amtsbrüder, die für sich deutlich erklären, daß sie in einer Kirche, die Frauen zum Amt der Kirche ordiniert, nicht guten Gewissens weiterhin ihr Amt ausüben können, in unverblümter Direktheit gesagt bekommen, dann müßten sie halt gehen. In diesem Zusammenhang hört man immer wieder den Hinweis, auch bei der Einführung der Frauenordination in den verschiedenen evangelischen Landeskirchen hätten viele Pfarrer und Gemeinden mit ihrem Austritt „gedroht“ und seien dann doch alle dageblieben.

Freilich stimmt diese Auskunft nur teilweise. Viele Kritiker der Frauenordination in den Landeskirchen sind in andere Kirchen abgewandert, andere in die innere Emigration. Es ist zudem zutiefst verwunderlich, daß selbst in den Landeskirchen, in denen nun teilweise schon seit Jahrzehnten Frauen ordiniert werden, die kritischen Anfragen an diese Praxis nicht verstummen. Vielmehr finden sich in jeder neuen Generation auch junge Theologen, die diese Praxis als nicht schriftgemäß erkennen. In Heft 2/2009 der Zeitschrift „Lutherische Beiträge“ ist ein lesenswerter Aufsatz einer jungen landeskirchlichen Religionspädagogin aus Sachsen erschienen, die detailliert begründet, warum die Frauenordination in einer an Schrift und Bekenntnis gebundenen lutherischen Kirche nicht möglich ist.⁴ Wenn die SELK sich mit der Frage der Frauenordination beschäftigt, sollte sie das alles zur Kenntnis nehmen.

Dazu kommt noch eine weitere Beobachtung, die für eine nüchterne Einschätzung unserer Situation von großer Bedeutung ist. In den Kirchen lutherischer Prägung, in denen seit dem Zweiten Weltkrieg die Frauenordination eingeführt worden ist, läßt sich durchweg dieselbe Verschiebung in den Argumentationsmustern bei den Befürwortern der Frauenordination beobachten, wie wir es jetzt in der SELK erleben. Wird in der Phase der Einführung der Frauenordination immer wieder argumentiert, diese Frage sei ein sogenanntes *Adiaphoron*, das das Evangelium gar nicht direkt berühre; das heißt, man könne diese Frage so oder so lösen; die Lösung sei in der Heiligen Schrift nicht vorgege-

4 Cornelia Krauß: Grundzüge eines lutherischen Amtsverständnisses, in: Lutherische Beiträge 15, 2009, S.71–96.

ben, so daß doch auch bei einer Einführung alle gut miteinander leben können sollten, so verschwindet dieses Argument je länger, je mehr, spätestens wenn die Frauenordination eingeführt ist.

Das läßt sich z.B. daran sehen, daß der Gewissensschutz für Gegner der Frauenordination, wie er in vielen Landeskirchen bei deren Einführung kirchenrechtlich festgeschrieben worden ist, inzwischen in allen Landeskirchen gefallen ist. Heute argumentiert die EKD ganz offen, daß die Frage der Frauenordination sehr wohl das Evangelium eminent berühre. Und sie erklärt in Folge dessen diejenigen Theologen, die die Frauenordination ablehnen, als außerhalb der evangelischen Kirche stehend, was letztlich einem Ausschluß aus der Kirche gleichzusetzen ist.⁵ Ähnliche Entwicklungen sind seit Jahren in den lutherischen Kirchen Skandinaviens und in der anglikanischen Weltgemeinschaft zu beobachten. Innerhalb des Lutherischen Weltbundes üben die lutherischen Landeskirchen schärfsten Druck aus auf die Kirchen von Lettland und Litauen, die die noch zu Sowjetzeiten beschlossene Einführung der Frauenordination wieder rückgängig gemacht haben.

So bestätigt die Entwicklung in den Kirchen, die die Frauenordination eingeführt haben, was die Gegner der Frauenordination zum Großteil von Anfang an betont haben, nämlich daß es hier nicht einfach um eine so oder so zu lösende praktische Frage geht, sondern um eine Frage, die das Evangelium objektiv und die Heilsgewißheit der Gläubigen subjektiv berührt. Auch auf die Heilsgewißheit möchte ich daher noch kurz eingehen.

Auf der Seite der Frauenordinationsgegner wird darauf hingewiesen, daß es für die Gläubigen von großer Wichtigkeit ist, ob der ordinierte Amtsträger wirklich im Namen Christi vollmächtig sein Amt versieht, wenn es etwa um die Verkündigung von Gottes Wort, den Zusage der Absolution oder die Verwaltung des heiligen Abendmahls geht. Eine solche Gewißheit ist aber dann nicht gegeben, wenn Zweifel daran bestehen, ob die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche theologisch berechtigt und gültig ist. Erst recht aber fehlt diese Gewißheit, wenn die Frauenordination als nicht schriftgemäß erkannt wird. Ein schwedischer Theologe (Fredrik Sidenvall) spricht daher vom „Monster der Ungewißheit“, das durch die Einführung der Frauenordination in seiner Kirche eingekehrt ist.

Umgekehrt wird nun die Gewißheitsfrage, die zuvor von Befürwortern der Frauenordination immer wieder belächelt und karikiert werden konnte, nach Einführung der Frauenordination zur Begründung dafür, warum gegen deren Gegner von nun an kompromißlos vorgegangen werden müsse. Das läßt sich besonders klar an folgenden Ausführungen des früheren hannoverschen Landesbischofs Hirschler erkennen, der schreibt:

„Wenn es um die Bestreitung des Rechts der Ordination von Frauen geht, dann ist eine andere Ebene erreicht. Das steht in unserer Kirche nicht mehr zur Disposition. Wer in unserer Kirche in den Dienst der Verkündigung berufen ist, hat nicht das Recht, die Frauenordination in Frage zu stellen. Wa-

5 Vgl. dazu meinen in Anm. 1 erwähnten Aufsatz (Lutherische Beiträge 13, 2007, S.105)

rum? Weil daran die Frage der Heilsgewißheit der Gemeindeglieder hängt. Wenn die Ordination von Frauen nicht als vor Gott sachgemäßes Handeln der Kirche angesehen wird, wenn das umstritten ist, dann können Gemeindeglieder nicht mehr gewiß sein, daß der Gottesdienst, den sie unter der Leitung ihrer Pastorin feiern, der Ort der verheißenen Gegenwart Gottes ist. Sie können nicht gewiß sein, daß ihnen in der Verkündigung Gottes Wort zugesagt wird, daß das Abendmahl das Abendmahl des Herrn ist, daß die Vergebung, die ihnen die Pastorin zuspricht, Gottes Vergebung ist. Wer am Gottesdienst teilnimmt, muß gewiß sein können, daß hier im Auftrag Gottes geredet und gehandelt wird.“⁶

Vor diesem Hintergrund ist es um so bemerkenswerter, daß die Berechtigung der Frauenordination immer wieder gerade auch theologisch gebildeten Einzelpersonen und Kirchen als fragwürdig oder falsch erscheint, so daß sie trotz aller Widerstände und Gegenmaßnahmen aus Gewissensgründen und um der Heilsgewißheit willen zum alten Konsens der Kirche zurückkehren. Als Beispiele hierfür möchte ich nennen die schwedische Theologin Ulla Handbeck, den finnischen Theologen Martti Vaahoranta und den kürzlich verstorbenen amerikanischen Theologen Louis A. Smith. Alle drei haben beeindruckende biographisch gefärbte Berichte über ihre Umkehr in diesem Punkt verfaßt, die von jedermann nachgelesen werden können.⁷

2. Die biblisch-theologischen Vorgaben⁸

Der Hauptgrund, warum der Konflikt um die Frauenordination nicht aufhört, ist die Wirksamkeit der alten Texte der Heiligen Schrift, die immer wieder neu die Gewissen der Menschen ansprechen und das, was heute auch in den Kirchen vielen als selbstverständlich erscheint, in Frage stellen. Mit denselben Texten hat die Kirche ja über Jahrhunderte hinweg ihre Praxis begründet, auch wenn in die Begründungsmuster gelegentlich außerbiblische Faktoren mit eingeflossen sein mögen.

Die Begründung der kirchlichen Praxis, nur geeignete und geprüfte Männer ins Amt der Kirche zu ordinieren, beginnt zunächst einmal mit der Beobach-

6 Reinhard *Stencka*: Ist die Kritik an der Frauenordination eine kirchentrennende Irrlehre? Dogmatische Erwägungen zu einer Erklärung des Rates der EKD vom 20. Juli 1992, in: *Ders.*: Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten. Band 3, Neuendettelsau 2000, S.197–210, hier S.208, Anm. 16.

7 Vgl. Martti *Vaahoranta*: Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von „des Herrn Gebot“ (1. Kor. 14,37). Einige sehr persönliche Überlegungen, in: *Lutherische Beiträge* 10, 2005, S.35–42; Ulla *Hindbeck*: Mann und Frau nach Gottes Wort, in: *Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis* (Hg.): Wer „verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“? Zur EKD-Stellungnahme von 1992 „Frauenordination und Bischofsamt“, Groß Oesingen 1995, S.54–60; Louis A. *Smith*: How my mind has changed. In: *Women Pastors? The Ordination of Women in Biblical Lutheran Perspective. A Collection of Essays*, hg. von Matthew C. *Harrison* und John T. *Pless*, St. Louis 2008, S.389–396; 2. Auflage 2009, S.387–393.

8 Viele der einschlägigen biblischen Stellen sind im sogenannten Pro-Contra-Papier zitiert (<http://www.selk.de/download/fo-pap.pdf>).

tung, daß das Amt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung eine Stiftung Jesu Christi ist. Christus hat die zwölf Apostel berufen und in ihr Amt eingesetzt. Ihnen hat er das Abendmahl aufgetragen; sie hat er mit dem Missionsbefehl in die Welt hinausgeschickt. Das Schlüsselamt hat er ihnen anvertraut und dies mit der Verheißung verbunden, daß er selbst durch die Ausübung des Schlüsselamts seiner Apostel seine Kirche auf Erden bauen wird, daß seine Kirche bleiben wird bis ans Ende der Tage. Schon bei Lukas deutet sich an, daß es um den Kreis der zwölf Apostel einen größeren Kreis von bevollmächtigten Gesandten gibt (Lk 10). In der Apostelgeschichte und in den Apostelbriefen nehmen wir wahr, daß die Apostel selber Bischöfe oder Presbyter und auch Diakone in den Gemeinden eingesetzt haben.

Bis auf den heutigen Tag werden bei Ordinationen in unserer Kirche die einschlägigen Texte verlesen und zwar in dem Bewußtsein, daß wir heute dasselbe eine Amt der Kirche von Generation zu Generation übertragen, das Paulus dem Titus und dem Timotheus überantwortet hatte und das diese selber wiederum in den Gemeinden, für die sie zu sorgen hatten, auf weitere Presbyter übertragen. Die so ins Amt eingesetzten Gottesboten stehen in der Nachfolge der Apostel in einer doppelten Relation: Einerseits repräsentieren sie Christus, macht er sie zu seinen Sprachrohren, zu seinen Handlangern, zu Haushaltern über seine Geheimnisse. Andererseits sind sie in der Ausübung ihres Auftrags ganz an die Herde gewiesen, die ihnen von Christus anvertraut wird. Als Repräsentanten Christi haben sie gleichsam göttliche Vollmacht, üben sie in seinem Namen und Auftrag wirksam das Schlüsselamt aus. Sie tun das zugleich so, daß sie mit dieser göttlichen Vollmacht den ihnen anvertrauten Christen dienen und so die Kirche bauen, deren Grund durch die Apostel gelegt worden ist.

Die Frage nun, warum an all diesen Stellen ausschließlich Männer und keine Frauen betroffen sind, muß nach der klassischen hermeneutischen Regel, daß man zunächst einmal immer versucht, ein literarisches Werk aus sich selbst heraus zu erklären, so beantwortet werden, daß wir danach fragen, ob und was das Neue Testament theologisch zum Verhältnis von Mann und Frau zu sagen hat. Das gilt um so mehr, als in der Tat zu beobachten ist, daß in Jesu Nachfolge Männer und Frauen gleichermaßen zu finden sind und daß nach übereinstimmender Verkündigung der Apostel Männer und Frauen durch die Taufe gleichermaßen vollwertige Glieder am Leib Christi und Kinder Gottes sind (z.B. Gal 3,28).⁹ Angesichts dieser grundsätzlichen Gleichheit von Mann und Frau, was die heilsnotwendige Zugehörigkeit zu Christus betrifft, stellt sich also die Frage, ob es auch theologische Aussagen über die Unterschiedenheit von Mann und Frau im Neuen Testament gibt, die Licht auf die Frage werfen könnte, weshalb die Stellen zum Predigtamt ausschließlich Männer betreffen.

Schaut man sich das Neue Testament daraufhin an, so stellt man fest, daß es zum Verhältnis zwischen Mann und Frau tatsächlich eine ganze Reihe von

⁹ Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.

Stellen im Neuen Testament gibt, in denen eine Unterschiedenheit beider theologisch thematisiert ist. Das hängt damit zusammen, daß sowohl bei Jesus als auch bei den Aposteln immer wieder auf Schöpfung und Fall des Menschen in der Urgeschichte Bezug genommen wird. Auch schöpfungstheologisch wird dabei mit Blick auf die Bestimmung des Menschen zur zweigeschlechtlichen Ehe die paritätische gegenseitige Abhängigkeit von Mann und Frau festgestellt. Paulus kann schreiben: *In dem Herrn ist weder die Frau etwas ohne den Mann noch der Mann etwas ohne die Frau; denn wie die Frau von dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott* (1Kor 11,11f). Doch nur vom Mann wird gesagt, er sei das Haupt der Frau (1Kor 11,3; Eph 5,23), was wiederum als Analogie dazu gesehen wird, daß Gott Vater das Haupt Jesu Christi und Christus das Haupt des Mannes (1Kor 11,3)¹⁰ und auch das Haupt der Gemeinde ist (Eph 5,23).¹¹ Das Hauptsein Jesu Christi klingt auch überall dort an, wo von der Kirche als vom Leib Christ geredet wird (z.B. Röm 12, 1Kor 12). In der Theologie spricht man daher vor allem vor dem Hintergrund von 1Kor 11 und Eph 5 von der sogenannten Haupt- oder Kephale-Struktur.

Diese Kephale-Struktur aber hat nun ganz ähnlich wie das kirchliche Amt einen seinsmäßig auf Gott bezogenen Aspekt und einen funktionalen, auf das irdische Gegenüber gerichteten Aspekt. Verbunden sind Kephale-Struktur und die Aussagen zum Predigtamt auch durch den Gedanken der Repräsentation: Als Haupt der Gemeinde repräsentiert Christus für sie Gott. Das heißt: Er ist der von Gott eingesetzte Herr der Gemeinde. Dieser Aspekt der Repräsentation läßt sich auf alle anderen genannten Beziehungen übertragen. Dabei gilt: Wie das bevollmächtigte Hirte-Sein im Predigtamt vollzieht sich auch das Haupt-Sein im Verhältnis zwischen Mann und Frau paradoxerweise gerade als Dienstamt. Die Männer sollen ihre Frauen so lieben, wie Christus die Gemeinde geliebt hat, für die er sich selbst hingegeben hat (Eph 5,25). Das ist die oft übersehene andere Seite der Medaille, ohne welche die „Unterordnung“ der Frau unter den Mann neutestamentlich nicht gefordert wird und wohl gar nicht heilsam möglich ist.

Vor diesem Hintergrund fangen all die vielen Stellen in der Heiligen Schrift zu leuchten an, in denen Gott das Verhältnis zu seinem auserwählten Volk als Hochzeit, als Heimholung der Braut durch den Bräutigam beschreiben kann. Das ist übrigens mit ein Hauptgrund dafür, weshalb das Buch Hohelied im Kanon der Bibel zu finden ist und die Heilige Schrift eine ungebrochen positive Sichtweise der zweigeschlechtlichen Sexualität vertritt. Die Heimholung seiner Braut, welche für die verlorene Menschheit steht, vollzieht der himmlische Vater durch seinen eingeborenen ewigen Sohn, der von einer Frau geboren wird. Dieser eingeborene Sohn wiederum baut seine Kirche einerseits so, daß er geeignete Männer ins Predigtamt beruft, die ihn in ihrem Verkündigungsdienst re-

10 Ich lasse euch aber wissen, daß Christus das Haupt eines jeden Mannes ist; der Mann aber ist das Haupt der Frau; Gott aber ist das Haupt Christi.

11 Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat.

präsentieren sollen. Und er baut seine Kirche auch mittels der Weitergabe des Lebens und des Glaubens von Generation zu Generation durch die Mütter, die ihre Kinder nach dem Vorbild seiner eigenen Mutter Maria aus Gottes Hand empfangen (vgl. 2. Tim 1,5 mit Lk 1,42.45 und 1. Tim 2,15).¹²

Damit aber sind die beiden klassischen Belegstellen gegen die Frauenordination 1. Kor 14,33–38 und 1. Tim 2,11–12 keineswegs dem Evangelium unangemessene apostolische Ausrutscher oder gar dem damaligen Zeitgeist geschuldete Anpassungen der kirchlichen Verhältnisse an die Gesellschaft, sondern sie stellen den Schnittpunkt dar, in dem die amtstheologischen und die schöpfungstheologischen Aussagen des Neuen Testaments zusammenlaufen.

Rudolf Eles, ein vor nicht all zu langer Zeit verstorbener Theologe und Vater unserer Kirche, hat es so formuliert: „Amt und Gemeinde sind von diesem Schöpfungs- und Erlösungskonzept Gottes nicht abtrennbar. Sie werden, was ihre Substanz betrifft, niemals entlassen unter das glaubensfremde Gesetz der unterschiedlichen, sich hier langsamer, dort schneller verändernden gesellschaftlichen Konkretionen. In das Amt, das Christus repräsentiert, können nur Männer berufen werden; und die Gemeinde, die sich als Braut versteht und die Stimme des Bräutigams hören will, wehrt sich gegen die Auflösung dieses irdischen Symbols für ihr Verhältnis zu Christus“.¹³

3. Der Umgang mit der Heiligen Schrift

Am liebsten würde ich hier nun abbrechen. Doch wir müssen noch der Frage nachgehen, warum das, was ich gerade vor Ihnen ausgebreitet habe, nicht einfach von allen Christenmenschen und Theologen nachvollzogen wird. Denn tatsächlich ist es so, daß sich zu jeder der von mir aufgeführten Beobachtungen die Behauptung findet, diese seien aus diesen oder jenen Gründen für die Frage nach der Frauenordination gar nicht von Bedeutung. Daß solch gegensätzliche Betrachtungen des biblischen Befundes möglich sind in einer Situation, in der jeder, den man fragt, sich darauf beruft, von der Schrift her argumentieren zu wollen, hängt nun an der sogenannten hermeneutischen Frage, das heißt an der Frage des auslegenden Umgangs mit der Heiligen Schrift.

Es ist zunächst einmal wichtig wahrzunehmen, daß es für einen Konsens über theologische Fragen gerade nicht ausreicht, wenn alle Seiten beteuern, die Schrift sei für sie Autorität. Die Frage ist nicht, ob die Schrift Autorität ist, sondern wie sie das ist. Die Reformation und in ihrer Nachfolge die rechtgläubige lutherische Theologie sprechen neben der Autorität der Schrift auch von ihrer *Efficacia* und von ihrer *Sufficientia*. Mit *Efficacia* ist die Wirksamkeit gemeint, mit *Sufficientia* ist gemeint, daß die Schrift ausreichend ist, um die heilsnotwendigen Lehren in der Kirche klar zu erkennen.

12 Vgl. Armin Wenz: Auch Mütter haben eine Würde. Wider einen Sozialrassismus in Gesellschaft und Kirche, in: DERS.: Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (= Kontexte 37), Frankfurt am Main 2004, S. 237–268, hier S. 248–250.

13 Rudolf Eles: Martin Luther und das Frauenpfarramt. Bemerkungen zu Prof. Dr. Volker Stollens Aufsatz: „Luther, das ‚Amt‘ und die Frauen“, Groß Oesingen, 1995, S. 30.

Nach evangelisch-lutherischer Anschauung ist die Schrift darin wirksam und ausreichend, daß der dreieinige Gott durch die in der Schrift überlieferten Einsetzungs- oder Stiftungsworte sowohl in der Schöpfung als auch in der neutestamentlichen Heilsordnung wirkt, was er sagt. Wenn Gott wirkt, was er sagt, dann haben wir es in Fragen der biblischen Zuordnung von Mann und Frau in der Gemeinde wie in Fragen des Amtes mit gegenwärtigen Realitäten zu tun, mit Wirklichkeiten, die der lebendige Gott durch sein geschichtlich verbürgtes biblisches Wort hier und heute setzt und definiert, wie der verstorbene bayerische Landesbischof Dietzfelbinger es ausgedrückt hat, „nicht bloß ‚zeitgebunden‘, sondern zentral und bis in die letzten Gründe menschlichen Daseins“.¹⁴

Zu entgegengesetzten Ergebnissen kommt man aber dann, wenn man, wie es in weiten Bereichen der historisch-kritischen Exegese üblich geworden ist, die biblischen Sachverhalte nicht mehr als göttliche Stiftungen ansieht. Das kann man in der Debatte um die Berechtigung der Frauenordination sowohl im Bereich der Amtstheologie als auch im Bereich der Schöpfungstheologie beobachten.

Betrachtet man den Schriftgebrauch vieler Frauenordinationsbefürworter, so findet man zwar tatsächlich die Beteuerung, man würde die Schrift als *Gottes* Wort ansehen. Diese Beteuerung geht jedoch beim faktischen Schriftgebrauch immer wieder einher mit einem charakteristischen „Subjektwechsel“ bei der Wahrnehmung der biblischen Inhalte. Die Rede ist nicht von **göttlichen Setzungen oder Stiftungen**, sondern von jeweils **zeitbedingten** und **von Menschen gemachten „Ordnungsstrukturen“**. Das Hirtenamt gilt vielen nicht als Stiftung Jesu Christi, die seine Apostel für die nachapostolische Zeit gleichsam an die Bischöfe und Presbyter „tradieren“, sondern die Rede ist von Konzeptualisierungen kirchlicher Ämter. An die Stelle des Gegenübers von Herr und Kirche, von Haupt und Leib, von Gebot und vertrauensvollem Gehorsam tritt somit ein traditionsgeschichtliches Konzept, das die neutestamentlich erreichten Entwicklungsstufen als zeitbedingte Möglichkeiten, keineswegs aber als die Christenheit aller Zeiten verpflichtende apostolische Weisungen ansehen kann. Ausdrücklich werden so dann neutestamentliche Aussagen etwa zum Verhältnis von Mann und Frau als nicht dem Evangelium gemäß kritisiert. Diese Aussagen gelten mithin nicht als Gottes wirksames Wort, sondern als Werk, wodurch die Menschen damals die Kirche zu gestalten versuchten, was wir Heutigen nun wiederum für unsere Zeit neu unternehmen und verantworten müssen. Der skizzierte Subjektwechsel, d.h. das Verwechseln und Austauschen von Gottes Wort und Werk mit Wort und Werk der Menschen, führt dabei zu immer weiter gehenden „Paradigmenwechseln“, d.h. substantiellen Veränderungen

14 Hermann *Dietzfelbinger*: Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen, München 1984, S. 318. Vgl. Peter *Brunner*: Das Hirtenamt und die Frau, in: DERS.: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Band 1, Fürth, 3. Auflage 1990, S. 310–338, hier S. 328: „Die Ordnung, die zwischen Mann und Frau herrscht, ist von Gott im Ursprung aller Dinge gesetzt, sie ist nicht in der Geschichte entstanden, sondern mit der Erschaffung gegeben. ... Paulus hat hier den Schöpfungsbericht von 1. Mose 2 vor Augen.“ Ferner ebd., S. 335f.

der Lehre. Das Verhältnis von Mann und Frau wird dabei ebenso neu nach Vorgaben unserer Zeit konstruiert wie das Gottesbild, das beispielsweise vom schädlichen biblischen „Patriarchalismus“ befreit werden muß.

Die Alternative besteht also letztlich darin, ob wir die göttlichen Vorgaben in der Heiligen Schrift dankbar **empfangen und dann vom Gesamtzeugnis der Schrift her auch ihren Sinn zu ergründen suchen**, oder ob wir aus Mißmut oder Unverständnis gegenüber dem von Gott Offenbarten und Geschenkten die Sache **selbst in die Hand nehmen und neu konstruieren**. Es gibt lutherische Theologen, die ernsthaft behaupten, daß die Ablehnung der Frauenordination gesetzlich sei und damit der von Luther wiederentdeckten Lehre von der Rechtfertigung widerspreche. Man muß dem entgegenhalten, daß es genau umgekehrt ist: Wer die biblisch offenbarten Stiftungen Gottes für die Schöpfung und für die Kirche zum Menschenwerk erklärt, der verhält sich nicht mehr empfangend, wie es dem Rechtfertigungsglauben entspricht, sondern der wird zum Täter der Werke eines von Menschen gemachten Gesetzes, die an die Stelle der Werke Gottes treten.

Diese Hinwendung zu einer Denkweise, in der die Wirklichkeit als Resultat menschlicher Werke und Konstruktionen verstanden wird, zeigt im übrigen, daß die Diskussion über die Frauenordination tatsächlich eine Bedeutung hat, die auch über die engeren Grenzen der Kirche hinausgeht. Man lebt, so schreibt der in Stanford lehrende Romanist Gumbrecht zu diesem Konstruktivismus, in der Überzeugung, „der Mensch könne alles – vom ‚Geschlechtlichen‘ über die ‚Kultur‘ bis hin zur ‚Landschaft‘ – nach Belieben ohne weiteres ummodeln, denn alles sei ‚doch bloß eine menschliche Konstruktion‘.“¹⁵ Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang vor allem auf die immer stärker um sich greifende Ideologie des Gender-Mainstreamings, die sich zum Ziel gesetzt hat, die Unterschiedenheit von Mann und Frau zu dekonstruieren oder, weniger vornehm ausgedrückt, zu zerstören und sie völlig neu und undifferenziert zu konstruieren. Die Kirche hätte hier tatsächlich ein Gegengewicht zu setzen und an göttliche Wahrheiten zu erinnern, die sich auf das Miteinander der Menschen auch in der Welt heilsam auswirken könnten.

Dabei gilt es freilich nüchtern zu bleiben, denn daß wir die Welt von den biblischen Wahrheiten und Realitäten überzeugen werden, das ist uns nicht verheißen. Wohl aber ist uns aufgetragen, die Kirche diesen biblischen Wahrheiten und Realitäten gemäß zu bauen. Weil das so ist, ist der Streit um die Frauenordination so lange nötig, wie die Einführung der Frauenordination gefordert wird. Dieser Streit ist zudem eine große Chance, lange verschüttete, mißachtete oder übersehene biblische Wahrheiten über die Fragen des Predigtamtes und des Verhältnisses zwischen Mann und Frau neu ans Licht zu bringen und so die Kirche mit den Gaben weiter zu bauen, die der dreieinige Gott in seinem Wort selber stiftet und schenkt.

15 Hans Ulrich Gumbrecht: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main 2004, S.80.

Dokumentation:

Die lutherischen Gemeinden in Baden waren über ein Jahrhundert organisatorisch im Verbund lutherischer Freikirchen verankert. Doch als sich die lutherischen Freikirchen im Jahr 1972 in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) zusammenschlossen, war die Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden nicht mehr dabei. 1965 war sie durch Synodalbeschluß aus dem Verband der alten Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche ausgeschieden und hatte die Nähe zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche (VELKD) gesucht. 1968 wurde sie als Mitgliedskirche im Lutherischen Weltbund aufgenommen. Das gestörte Verhältnis zur SELK konnte im Jahr 1983 durch die Erklärung der Kirchengemeinschaft überwunden werden. Doch die Frage nach der Möglichkeit der Ordination von Frauen belastet erneut das Verhältnis zur SELK. Die Vorgänge um die Einführung der Frauenordination in der ELKiB und die Reaktionen aus der SELK werden hier mit den wichtigsten Dokumenten versucht nachzuzeichnen.

Die Dokumente wurden von Propst Gert Kelter ausgewählt und zusammengetragen.

A.E.

Gert Kelter:

Dokumente zur Einführung der Frauenordination in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB)

(1) Bekanntgabe und Begründung der Einführung der Frauenordination in der ELKiB: Schreiben von Superintendent Andreas Heinicke vom 31.08.1994

Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden ELKiB

Superintendent Andreas Heinicke

An die Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden

Liebe Schwestern und Brüder,

die Synode unserer Kirche hat am 27. August dieses Jahres entsprechend berufenen und ausgebildeten Frauen die Möglichkeit der Ordination und der Ausübung des Predigtamtes in unserer Kirche eröffnet:

- „1. Frauen können das von Christus gestiftete Amt ebenso ausüben wie Männer.
2. Die ELKiB ordiniert zu diesem Dienst berufene und dazu ausgebildete Frauen entsprechend den gültigen Ordinationsordnungen.
3. Ordinierte Frauen, die von den einzelnen Gemeinden in den Dienst berufen werden, tragen die Dienstbezeichnung „Pfarrerin“.
4. Die Gestaltung ihres Dienstes ist Sache der berufenden Gemeinde im Einvernehmen mit dem Synodalausschuß.“

So lautet die entsprechende Entschließung.

Nach der Synodalkonsultation zu diesem Thema am 26. Februar in Freiburg mit Referaten von Landesbischof i.R. Prof.Dr.J. Heubach sowie von Prof.Dr.V. Stolle und den entsprechenden Gesprächen in allen Gemeinden unserer Kirche hat sich die Synode ausführlich mit der Frauenordination befaßt; dieses lange Gespräch wird vielen in seiner Ernsthaftigkeit, Sachbezogenheit und geschwisterlichen Form in Erinnerung bleiben. Ihre Entscheidung hat die Synode mit 15 Ja- gegenüber 7 Nein-Stimmen gefällt.

Das Abstimmungsergebnis zeigt die überwiegende Übereinstimmung unserer Synode in dieser Frage; Allerdings stehen hinter denen, die gegen den entsprechenden Antrag gestimmt haben, gewiß auch eine Reihe von Gemeindegliedern. Mir ist bekannt, daß mancher von diesen durch die Synodalentscheidung im Gewissen beschwert ist – bis hin zu der Auffassung, nun nicht länger unserer Kirche angehören zu können.

Eine solche Gewissensentscheidung ist zu respektieren. Sie beinhaltet freilich auch den Vorwurf, daß sich unsere Kirche mit dieser Entscheidung von ihren Grundlagen über die Maßen weit entfernt hat.

Wenn ich nun noch einmal die Gründe zusammenfasse, die für die Entscheidung unserer Synode eine Rolle gespielt haben, so tue ich es einmal in der Hoffnung, daß auch die Gegner dieser Entscheidung zumindest die Ernsthaftigkeit der Gründe anerkennen möchten; vor allem aber möchte ich unseren Gemeinden deutlich machen: die Weitergabe der unschätzbaren Lebensquelle Evangelium, das allein Gott schenken kann, hängt nicht von der Person ab, sondern liegt in Berufung, Segnung und Sendung Gottes. Das mag in unserer personenzentrierten, auf Idole ausgerichteten Lebenswelt unzeitgemäß klingen, aber es entspricht der Verkündigung Jesu: nichts anderes als sein Ruf, sein Segen und seine Sendung eröffnen die Möglichkeit, das Wort vom Kreuz überzeugend, also in Vollmacht, in all seinen Formen an Frau und Mann zu bringen. Und wie er selbst die Form menschlichen Lebens nicht mißachtet hat, so sind diese Berufung, Segnung und Sendung eingehüllt in sehr menschliche, oft „zufällig“ erscheinende Lebenszusammenhänge und äußere Ordnungen, zu denen Studium und Examina ebenso gehören wie der Ort, an dem der Dienst dann gelebt wird. So stellt sich die Frage: können Berufung, Segnung und Sendung in den Dienst Christi mit Wort und Sakrament der Möglichkeit nach jeden treffen, der in der Nachfolge des Herrn steht, ob Frau oder Mann?

Unsere Synode hat diese Frage bejaht.

1. Aussagen der Heiligen Schrift

Altes Testament: Daß das Opfer-Priestertum des Alten Testaments im Opfer Christi aufgehoben ist, von daher also keine Ableitung des kirchlichen Amtes erfolgen kann, braucht an dieser Stelle nicht weiter begründet zu werden. Nicht unbemerkt bleiben sollte, daß in den 10 Geboten kein Anklang an eine „Unterordnung“ zu finden ist.¹

1 z.B. 4. Gebot: nicht nur der Vater, auch die Mutter soll geehrt werden, wenn die Gebote auch zunächst offenbar Männern gegenüber formuliert worden sind: „Du sollst nicht begehren deines nächsten Weib.“

Neues Testament: Was die oft als eindeutige Ablehnung der Frauenordination ausgelegten Stellen 1. Kor. 14,33–40, 1. Tim. 2, 9–15 zusammen mit 1. Kor. 11,1–16 betrifft: auch Gegner der Frauenordination warnen, daß wir „etwas in die Schriftstellen hineinlesen, was dort nicht steht oder nicht gemeint ist“.² Ebenfalls Prof. P. Brunner: „Der Hinweis darauf, daß der Heilige Geist durch die Weisungen des Apostels unser Problem ein für allemal entschieden habe, kann nicht Ausgangspunkt (und damit auch schon Endpunkt!) unserer Überlegung sein.“³ Für 1. Kor. 14 ist unübersehbar: Dem Satz V33b/34: „Wie in allen Gemeinden der Heiligen sollen die Frauen schweigen in der Gemeindeversammlung; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt“ folgt unmittelbar: „Wollen sie aber etwas lernen, so sollen sie daheim ihre Männer fragen. Es steht der Frau schlecht an, in der Gemeinde zu reden.“ Offenbar ist die Ausgangssituation diese: Frauen fragen in der öffentlichen Gemeindeversammlung aus Wißbegier.⁴ Da dieser Gottesdienst öffentlich, also jedem zugänglich ist, hält Paulus diese Nachfragen für ebenso störend wie die unverständliche Zungenrede im öffentlichen Gottesdienst (vv2–28). Eben dies, daß die ekklesia, die Gemeindeversammlung unter dem Gebot der Verständlichkeit und Nachvollziehbarkeit (Ordnung und Frieden V 33) zu stehen hat, ist das „Gebot des Herrn“ v37, nicht etwa die Tatsache, daß es Frauen sind, die reden. Zugleich legt der Apostel in Kap 14 der Gemeinde das verständliche prophetische Reden mehrfach ans Herz – ein Reden, das nach 1.Kor. 11,5 ganz offensichtlich auch von Frauen ausgeübt wurde, ohne daß der Apostel dies tadelt. Ist in 1. Kor. 14 von der (nachvollziehbaren und verständlichen) Ordnung des Gottesdienstes die Rede, so ist das vorherrschende Motiv in 1.Tim 2, 9 – 15 die Unterordnung der Frau unter den Mann, Peter Brunner sieht in dieser „Ordnung“ den entscheidenden Grund für die Ablehnung der Frauenordination.

Problematisch ist daran zweierlei:

a) In 1. Tim. 2 werden als Gründe für die Unterordnung angeführt: Adam war vor Eva; Eva wurde verführt, nicht Adam. Die Schöpfungserzählung 1. Mose 1, 26/27 gibt ein Voraus des Mannes nicht her („und schuf sie als Mann und Frau“); und in 1. Mose 2, 18–24 wird überdeutlich: die Frau ist Mensch wie der Mann, „Bein von meinem Bein, Fleisch von meinem Fleisch“, das unabdingbare „Gegenüber“ (als entsprechende Übersetzung von Luthers „Gehilfin“ v18), ohne das Adam auf Dauer nicht sein kann. Der zweite Grund: Eva hat Adam verführt. Aber: Gerade an Adam richtet Gott als erstes die Frage: „Hast du nicht gegessen von dem Baum...“, und Adam ist es, der Schuld auf Eva schiebt, die sie dann rückwärts weiterreicht an die Schlange; eine eindeu-

2 Bischof (SELK) Dr.J. Schöne D.D., Hirtenbrief zur Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche vom 25.7.1994 S. 4; er warnt allerdings auch davor, in den Texten nichts finden zu wollen, was der Frauenordination widersprechen könnte.

3 P.Brunner, Das Hirtenamt und die Frau, 1959, S. 319 in: Pro Ecclesia, Berlin und Hamburg 1962, S. 310 ff.

4 Gemeindeversammlung = ekklesia, entsprechend unserer heutigen gottesdienstlichen Versammlung, wie aus vv23/24 hervorgeht, nämlich zugänglich auch für „Unkundige“ und „Ungläubige“.

tige „Erstschuld“ der Frau ist in 1. Mose 3 nicht auszumachen. Peter Brunner fragt: „Meldet sich in dieser Schriftstelle nicht eine judaisierende (also durch Schriftgelehrte aus dem Alten Testament abgeleitete – A.H.) Beurteilung der Frau zu Wort, die wir um des Evangeliums Willen widerstehen müssen?“ Ich meine: Ja. b) Darüber hinaus ist zu fragen: trägt die von P. Brunner ausgemachte Unterordnung der Frau tatsächlich etwas für die Frage nach der Frauenordination aus? Hat eine mögliche Über- und Unterordnung im Reich des Evangeliums, also der Kirche, überhaupt noch Platz? Jesus schärft seinen Jüngern allerorten ein: im Reich der Himmel, im Reich Gottes gibt es nicht die Frage nach Oben und Unten, das Leben im Reich Gottes ist ein Leben „für“ Christus für uns; die Christen füreinander und für die Welt. Das ist auch die Auffassung des Apostels Paulus, die entsprechenden Stellen springen schon beim Durchblättern des Neuen Testaments ins Auge. Brunner freilich behauptet, daß die „Erlösungsordnung (das Einssein von Mann und Frau in Christus)“ die „Schöpfungsordnung (der Unterordnung der Frau unter den Mann)“ nicht aufhebt. Aber das, was Brunner als „Schöpfungsordnung“ bezeichnet, ist doch tatsächlich eine Folge der Entfernung von Gott (1. Mose 3,16c), die im Evangelium überwunden ist (Gal. 3,28). Unter diesen Vorzeichen ist der Hinweis auf die Auswahl der (durchweg männlichen) 12 Apostel zweitrangig. Die Berufung darauf ist ein Argument „e silentio“, also ohne ausdrücklichen Bezug und ohne ausdrücklichen Befehl, daß und warum es so sein soll. Es gibt keine ausdrückliche Anweisung Christi, daß seine Boten allein männlichen Geschlechts sein sollen, wie es keine ausdrückliche Betonung dessen gibt, daß Gott in Christus Mann geworden ist – von der Menschwerdung Gottes in Christus weiß das Neue Testament hingegen viel zu sagen und davon, daß wir Kinder Gottes sein dürfen.

2. Die Bekenntnisschriften der Lutherischen Kirche

Unwiderrprochen hat P. Brunner festgestellt: „Wenn wir die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche befragen, so müssen wir zunächst feststellen, daß sie sich nicht zu der Frage äußern, ob Frauen in das Hirtenamt eingesetzt werden können“ (a.a.O., S.311) und: „Stellt man an die Bekenntnisschriften die Frage, ob Frauen zum Hirtenamt ordiniert werden können, so kann man nur dann eine Antwort erhalten, wenn man aus den Aussagen der Bekenntnisschriften theologische Folgerungen zieht. Diese Folgerungen können aber in verschiedene Richtung gezogen werden“ (a.a.O. S.312). Das reformatorische Bekenntnis selbst hat auch apostolische Weisungen als zeitlich beschränkt angesehen, so etwa das Verbot des Blutgenusses sowie das der Kopfbedeckung der Frau. In der Apologie (Verteidigung) des Augsburgischen Bekenntnisses heißt es in Artikel 28: „Also haben die Apostel viele Dinge um der guten Zucht willen geordnet; die mit der Zeit geändert worden sind, und haben nicht Satzungen gemacht, die notwendig sein oder ewig bleiben sollten.“ Ein einflußreicher Theologe aus der zweiten Generation der Reformation, Matthias Flacius (1520–1575) hat sich besonders mit den *Adiaphora*, also den Handlungsweisen in der Kirche, die von der Schrift weder geboten noch ver-

boten sind, befaßt. Für Flacius ist dabei 1.Kor 14 richtungweisend, „daß alles ordentlich, ehrbar und zur Erbauung geschehe“. So zählt er auf, was zur Ehrbarkeit gehört und rechnet dazu auch, daß Männer in der Kirche reden und die Ämter verwalten, nicht aber Frauen. Wohlgemerkt: dies ist für Flacius ein Adiaphoron, das von der Schrift weder geboten noch verboten und allein nach dem Maßstab der Ehrbarkeit zu beurteilen ist. Dies ist um so bemerkenswerter, als Teile dieser Schrift des Flacius wörtlich in die Konkordienformel aufgenommen wurden; wenn auch nicht die Aufzählungen im Einzelnen in die Bekenntnisschrift übernommen wurde, so hat es offenbar auch keinen Anstoß erregt, wenn Flacius die Beschränkung der Ordination auf Männer als ein Adiaphoron bezeichnet hat. Hier zeigt sich einmal mehr, daß die Bekenntnisse unserer Kirche über den Rahmen ihrer Zeitbedingtheit hinaus Räume für andere Zeiten entsprechende Gestaltungen kirchlichen Lebens eröffnen.

3. Zeitgeist und Frauenordination

Immer wieder ist zu hören, die Forderung der Ordination von Frauen sei eine kirchliche Verbeugung vor einem feministisch geprägten Zeitgeist. Bestimmt ist Kirche nicht der Hort jedweden hergebrachten Wertes, sei er alt oder neu. Wir werden uns als Christen auch künftig immer wieder der Freiheit versichern lassen, in die uns das Evangelium stellt: einerseits in die Freiheit von dem Gesetz, das uns auf Weltflucht und grundsätzliche Ablehnung dessen, was in der Zeit ist, verpflichten will; andererseits von dem Gesetz, das uns in der Öffentlichkeit als „fortschrittlich“ ausweisen möchte. Dabei werden wir immer wieder in Selbstzweifel gestürzt werden, wem wir nun wieder Tribut gezollt haben: dem Zeitgeist oder seinem Widersacher. Endgültige Gewißheit werden wir darüber erst haben, wenn Christi Urteil offenbar sein wird. Bis dahin werden unsere Entscheidungen unabhängig von den untergründigen Motiven im Licht des Evangeliums gefällt werden müssen. Manchmal fällt dies mit allgemein gehegten Ansichten zusammen, manchmal nicht. Oft genug werden wir auch von der Zeit auf Fragen gestoßen, die zuvor so nicht aufgebrochen sind. Wir können sie nicht einfach beiseite schieben, weil sie von uns Neuorientierung aus dem Evangelium verlangen.

4. Ökumenische Blickrichtung

Natürlich haben wir allen Anlaß zu fragen: wie steht es in unserer Angelegenheit in der übrigen Christenheit auf Erden? Als Kirche der kleinen Zahl werden uns Statistiken über die Kirchen, die in unserem Sinne bereits entschieden haben, wenig helfen. Aufschlußreicher ist hier, wer was warum tut oder nicht tut. Röm.-Kath. und Orthodoxe Kirche gehen von einem „Priesterbild“ aus, das letzten Endes dem evangelischen Pfarramt die Berechtigung echten „Priestertums“ abspricht – eine Qualität, die unser Pfarramt auch tatsächlich nicht erstrebt. Für beide Kirchen hat auch in dieser Frage die Tradition einen Stellenwert, der von der Reformation nicht anerkannt werden konnte. Die Stellung dieser beiden Kirchen zur Frauenordination ist für die Luth. Kirche daher nicht hilfreich. Wir wissen uns dem Auftrag Christi verpflichtet, das

Evangelium weiterzutragen; dies geschieht durch Menschen, die Christus in das von ihm geschenkte Amt ruft, in ihm segnet und sendet, sei es diese oder jener, „wenn nur Christus verkündigt wird auf jede Weise“ (Gal, 1,18). Schenke uns der Heilige Geist auch weiterhin seine Gaben, daß dies bei uns in der Christenheit auf Erden weiterhin geschehen kann.

Mit dieser Bitte grüßt Sie alle Ihr
Andreas Heinicke, Superintendent

(2) Mitteilung der Synodalentscheidung der ELKiB an Bischof Dr. Jobst Schöne: Schreiben von Sup. A. Heinicke vom 31.08.1994

*Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden
Superintendent Andreas Heinicke*

Hochwürdiger Herr Bischof, lieber Jobst, Sehr geehrte Herren, liebe Brüder,
Nachdem unsere Synode am 27. August eine Entscheidung zur Frauenordination gefällt hat, möchte ich ihnen diese hiermit mitteilen:

- „1. Frauen können das von Christus gestiftete Amt ebenso ausüben wie Männer.
2. Die ELKiB ordiniert zu diesem Dienst berufene und dazu ausgebildete Frauen entsprechend den gültigen Ordinationsordnungen.
3. Ordinierte Frauen, die von den einzelnen Gemeinden in den Dienst berufen werden, tragen die Dienstbezeichnung „Pfarrerin“.
4. Die Gestaltung ihres Dienstes ist Sache der berufenden Gemeinde im Einvernehmen mit dem Synodalausschuß.“

Die Entscheidung ist mit 15 zu 7 Stimmen gefällt worden.

Eine Zusammenfassung der Gründe, die uns zu dieser Entscheidung geführt haben, erhalten Sie in meinem Brief an die Gemeinden unserer Kirche zu dieser Entscheidung.

Uns ist bewußt, daß unsere Entscheidung Schwierigkeiten für das Verhältnis unserer beiden Kirchen zueinander mit sich bringt. Doch möchte ich Sie herzlich bitten, mit uns die Gründe für unsere Entscheidung durchzugehen und zu beraten, bevor Folgerungen für unser Miteinander gezogen werden.

Besonders drei Fragen liegen mir am Herzen, die wir gerne besprochen hätten:

1. Gehört die Frage der Ordination von Frauen unmittelbar zu den Kennzeichen der Kirche (notae ecclesiae), wie sie in der Augsburgischen Konfession Art. 7 als allein nötig zur Einheit der Kirche bezeichnet werden?
2. Hat die Tatsache, daß der Kreis der 12 Apostel aus Männern bestand, das Schwergewicht, daß dadurch das Predigtamt Frauen verschlossen bleiben muß?
3. Sind die zur Ablehnung der Frauenordination herangezogenen Schriftstellen aus 1. Kor 14,1. Tim. 2 sowie 1. Kor. 11 so klar im Ganzen der Schrift – wie etwa die Aussagen zu Wort, Taufe, Abendmahl und Beichte?

In der Hoffnung auf einen auch in Zukunft gemeinsamen Weg grüße ich Sie mit Segenswünschen für ihre Beratungen!

Ihr A. Heinicke, Superintendent

(3) Erklärung des Kollegiums der Superintendenten der SELK vom 22.10.1994 zur Einführung der Frauenordination in der ELKiB

Das Kollegium der Superintendenten der SELK hat sich in seiner Sitzung vom 20.–22.10.94 einmütig hinter das Schreiben der Kirchenleitung der SELK vom 3.9.94, die Entscheidung der ELKiB zur Frauenordination betreffend, gestellt.

Das Kollegium der Superintendenten bedauert insbesondere, daß der Wortlaut der getroffenen Entscheidung nicht erkennen läßt, daß noch Raum wäre, durch gemeinsames nachdenken, Beraten und Verhandeln zu einem gemeinsamen kirchlichen Handeln in der Frage der Frauenordination zu gelangen.

Dessen ungeachtet begrüßt das Kollegium der Superintendenten die Bereitschaft der Kirchenleitung, mit Vertretern der ELKiB Gespräche über die aufgebrochenen Fragen zu führen. Im Hinblick auf den gemeinsamen kirchlichen Weg und Auftrag sind von beiden Kirchen Wege zu suchen, die verhindern, daß das Band der Kirchengemeinschaft endgültig zerrißt. Das Kollegium der Superintendenten ist sich dieser Verantwortung bewußt und sieht sich dennoch genötigt, folgendes zu erklären:

Die Grundordnung der SELK Artikel 7,2 und der Synodalbeschluß der 2. Kirchensynode vom 17.6.1975 zum Dienst der Frau in der Gemeinde bindet die SELK im Blick auf die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche. Das schränkt die noch bestehende Kirchengemeinschaft in folgender Weise ein:

1. Für Pastoren der SELK ist im Rahmen der zwischen der ELKiB und der SELK bestehenden Kirchengemeinschaft ein Amtieren mit einer ordinierter Frau nicht möglich.
2. Berufungen von Pastoren in die jeweils andere Kirche sollen derzeit nicht erfolgen.
3. Ein Praktizieren der noch bestehenden Kirchengemeinschaft kann während des Klärungsprozesses zwischen unseren Kirchen nicht eingefordert werden.

Um möglichst bald wieder zur uneingeschränkten Kirchengemeinschaft zurückkehren zu können, sollten die auch von der ELKiB erbetenen Gespräche unverzüglich eingeleitet werden.

(4) Abschlußbericht der Gemeinsamen Kommission ELKiB – SELK v. 01.07.1999

Ergebnisse der Kommission

1. Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche

Der 8. Allgemeine Pfarrkonvent der SELK hat festgestellt, daß „innerhalb der SELK unterschiedliche Argumentationsmuster in der Begründung der Ab-

lehnung der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche getragen werden können.“ Zugleich hat er von der Kirchenleitung der SELK einen Arbeitsauftrag zum Thema an die Theologische Kommission erbeten. Weiterhin ist innerhalb der SELK umstritten, ob die Bestimmung in der Grundordnung der SELK, nach der das Amt der Kirche „nur Männern übertragen“ werden kann (GO 7,2), zum unveränderlichen Bekenntnisstand der Kirche gehört (GO 25, 6 Abs. 4), oder ob es möglich wäre, die Bestimmung GO 7, 2 ohne Änderung des Bekenntnisstandes mit einer qualifizierten Mehrheit durch die Kirchensynode der SELK zu ändern.

Die Vertreter der ELKiB stellen fest, daß die Entscheidung der ELKiB über die Freigabe der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche auf dem Hintergrund ihrer Einordnung als Ordnungsfrage zu verstehen ist. Sie erklären zugleich, daß die ELKiB nach wie vor bereit ist, „die jeweils geltenden Ordnungen der SELK betr. des Dienstes der Frauen im gemeinsamen kirchlichen Handeln zu respektieren“ (Schreiben von Sup. A. Heinicke vom 31.10.1995).

Angesichts dieser Situation empfiehlt die Kommission, die Ergebnisse des laufenden Klärungsprozesses in den zuständigen Gremien der SELK abzuwarten. Auf der Grundlage dann vorliegender Ergebnisse sind die Auswirkungen für das Bestehen von Kirchengemeinschaft zwischen SELK und ELKiB zu bedenken.

2. Betr.: Besuche von Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern der jeweils anderen Kirche (nach der Gemeinsamen Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden <ELKiB> und der Evangelischen Landeskirche in Baden <ELKB> aus Anlaß des 175jährigen Unionsjubiläums vom 8.10.1996, Abschnitt II, Abs. 3 [GE-LK]).

Die Vertreter der ELKiB stellen fest, daß dieser Passus ausdrücklich und ausschließlich den Ist-Zustand im Verhältnis zwischen ELKiB und ELKB beschreibt. Sie erklären, daß mit dieser Beschreibung nicht außer Kraft gesetzt werde, wozu die Lebensordnung Abschn. VI Abs. 5 der ELKiB mahnt: „Wer am Abendmahl einer nicht-lutherischen Kirche teilnimmt, muß sich fragen, ob er dadurch nicht die Treue zu seiner Kirche und die Liebe verletzt.“

Die Vertreter der ELKiB erklären zudem, daß die ELKiB GE-LK Abschnitt II, Abs. 3 sich nicht als ekklesiologische Aussage in Hinsicht auf Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft versteht.

Angesichts dieser Feststellungen sieht die Kommission die Kirchengemeinschaft zwischen ELKiB und SELK durch die GE-LK nicht tangiert (Vorlage des Superintendentenkollegiums der SELK für den 8. Allgemeinen Pfarrkonvent vom 20.5.1997, Nr. 302, S.4).

3. Das Verhältnis der ELKiB zur VELKD.

Die ELKiB ist weder Vollmitglied noch assoziiertes Mitglied der VELKD. Als „ständiger Gast“ nehmen ihre Vertreter an der Bischofskonferenz der VELKD sowie an der Generalsynode der VELKD teil. Weitere Kontakte mit der VELKD ergeben sich durch die Mitgliedschaft der ELKiB im Lutherischen

Weltbund (LWB). Die ELKiB bildet zusammen mit den übrigen deutschen Mitgliedskirchen des LWB das Deutsche Nationalkomitee des LWB (DNK); in diesem Rahmen arbeitet die ELKiB mit im gemeinsamen Ökumenischen Studienausschuß (ÖstA) von VELKD/DNK sowie im Ausschuß für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst des DNK (Hauptausschuß). Gegen die Änderung der Verfassung des LWB Art. III 1 auf der 7. Vollversammlung, Budapest 1984, in der die Abendmahlsgemeinschaft der Mitgliedskirchen des LWB festgestellt wurde, hat die Synode der ELKiB Protest eingelegt (Synodalversammlung vom 16./17.11.1984), ebenso gegen den gleichlautenden Absatz in der von der 8. Vollversammlung des LWB 1990 in Curitiba verabschiedeten neuen Verfassung des LWB (Schreiben des Superintendenten der ELKiB an den Generalsekretär des LWB vom 2.2.1991). Die Kirchengemeinschaft der ELKiB mit lutherischen Kirchen in aller Welt, besonders in Deutschland ergibt sich aus der Präambel der Kirchenordnung der ELKiB vom 24.9.1977 in ihrer Fassung vom 16.11.1985.

Die im hier niedergelegten Sachverhalt zum Ausdruck kommende Haltung der ELKiB bestand bereits zum Zeitpunkt der Abfassung und Verabschiedung der Gemeinsamen Erklärung von ELKiB und SELK vom 10.3.1981. Die unterschiedlichen Auffassungen zwischen beiden Kirchen über die Handhabung der Kirchengemeinschaft fand in zwei differenten Formulierungen jenes Dokuments Niederschlag (3.2.; 3.3.). Gleichwohl wurde dieser Tatbestand nicht als Hinderungsgrund für die Feststellung der Kirchengemeinschaft zwischen SELK und ELKiB betrachtet.

Die Kommission vermag nicht zu erkennen, daß sich hinsichtlich der theologischen Einschätzung dieses Sachverhalts und der daraus sich ergebenden kirchlichen Folgerungen begründete Änderungen ergeben haben.

Für die Kommissionsmitglieder der SELK Prof. Dr. Werner Klän

Für die Kommissionsmitglieder der ELKiB Andreas Heinicke, Superintendent

(6) Beschluß der 9. Kirchensynode der SELK, 8. bis 13. Juni 1999 in Farven – Antrag des 8. Allgemeinen Pfarrkonvents

Die 9. Kirchensynode hat den folgenden Antrag des 8. Allgemeinen Pfarrkonvents am 12. Juni 1999 mit 76 Ja-Stimmen ohne Gegenstimme bei vier Enthaltungen angenommen:

Der 8. Allgemeine Pfarrkonvent der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) stellt folgenden Antrag und bittet, folgendes zur Kenntnis zu nehmen:

A Der Allgemeine Pfarrkonvent der SELK schlägt der 9. Kirchensynode 1999 hinsichtlich der Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB) zur Beschlußfassung vor:

„Die 9. Kirchensynode 1999 bestätigt die Entscheidung von Kirchenleitung und Kollegium der Superintendenten zur Einschränkung der Kirchengemeinschaft mit der ELKiB vom 22.10.1994:

„Die Grundordnung der SELK Artikel 7,2 und der Synodalbeschuß der 2. Kirchensynode vom 17.6.1975 zum Dienst der Frau in der Gemeinde bindet die SELK im Blick auf die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche. Das schränkt die noch bestehende Kirchengemeinschaft (zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden, ELKiB) in folgender Weise ein:

1. Für Pastoren der SELK ist im Rahmen der zwischen der ELKiB und der SELK bestehenden Kirchengemeinschaft ein Amtieren mit einer ordinierten Frau nicht möglich.
2. Berufungen von Pastoren in die jeweils andere Kirche sollen derzeit nicht erfolgen.
3. Ein Praktizieren der noch bestehenden Kirchengemeinschaft kann während des Klärungsprozesses zwischen unseren Kirchen nicht eingefordert werden.“

Begründung

1. Der Allgemeine Pfarrkonvent versteht diese Entscheidung als eine Reaktion auf den Dissens zwischen unseren Kirchen in der Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, der durch den Beschluß der Synode der ELKiB vom 27.08.1994 aufgebrochen ist.
2. Der Allgemeine Pfarrkonvent sieht in dieser Entscheidung aber auch einen Versuch, an diesem Dissens die Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen nicht endgültig zerbrechen zu lassen.
3. Der Allgemeine Pfarrkonvent gibt der Hoffnung Ausdruck, daß weiterhin Gespräche zwischen unseren Kirchen stattfinden, die den Dissens in der Frage der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche ausräumen, um zur uneingeschränkten Kirchengemeinschaft zurückkehren zu können.

B

1. Die 9. Kirchensynode 1999 nimmt weiterhin zur Kenntnis, daß der Allgemeine Pfarrkonvent das Kollegium der Superintendenten und die Kirchenleitung zu Gesprächen mit der ELKiB beauftragt hat. Gegenstand dieser Gespräche sollen unter anderem sein die Frage der Ordination von Frauen, die Frage der Praxis von Besuchen von „Abendmahlsfeiern der jeweils anderen Kirche“ (Gemeinsame Erklärung von ELKiB und Evangelischer Landeskirche in Baden vom 08.10.1996 und die Problematik der Kirchengemeinschaft von ELKiB und VELKD. Ziel dieser Verhandlungen soll die Feststellung der uneingeschränkten Kirchengemeinschaft sein.
2. Sollten diese Verhandlungen bis zum nächsten Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK (2001) nicht zu zufriedenstellenden Klärungen führen, wäre der Allgemeine Pfarrkonvent genötigt, die Kirchengemeinschaft zur Disposition zu stellen.

(7) Synodalantrag des 9. Allgemeinen Pfarrkonvents (2001 Oberursel)

(Angenommen durch die 10. Kirchensynode der SELK 2003 in Melsungen)

Der 9. Allgemeine Pfarrkonvent der SELK schlägt der 10. Kirchensynode der SELK 2003 hinsichtlich der bestehenden Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB) zur Beschlußfassung vor:

Die 10. Kirchensynode möge beschließen:

Die Grundordnung der SELK Art. 7 (2) und der Synodalbeschluß der 2. Kirchensynode vom 17.6.1975 zum Dienst der Frau in der Gemeinde binden die SELK im Blick auf die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche.

Bis zum Abschluß des Klärungsprozesses zur Ordination von Frauen innerhalb der SELK gilt deshalb für die bestehende Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden:

1. Im Rahmen der Kirchengemeinschaft ist das Amtieren einer ordinierten Frau in der SELK oder eines Pfarrers der SELK zusammen mit einer ordinierten Frau nicht möglich.
2. Ein Praktizieren der Kirchengemeinschaft kann während des Klärungsprozesses in den zuständigen Gremien der SELK und während des zwischenkirchlichen Gesprächs nicht eingefordert werden.

**(8) Gemeindebrief der Erlöserkirchengemeinde Freiburg (ELKiB);
Februar-März 2011, S.3–5: Bekanntgabe der möglichen Berufung einer ordinierten Frau / Selbstvorstellung der Kandidatin¹**

Nach langer Suche und vielen Gesprächen mit mehreren Personen, nach verschiedenen Warte- und Klärungszeiten und auch einigen ernüchternden Erfahrungen ist der Kirchenvorstand endlich in der Lage, einen Namen für die Besetzung der zweiten Pfarrstelle zu nennen. Es ist dies Frau Cornelia Hübner. Sie ist zur Zeit Pfarrerin in der ev.-luth. Kirche in den Niederlanden und hat sich in ersten Gesprächen an der Übernahme der Teilzeitstelle in unserer Gemeinde interessiert gezeigt.

Wir haben Frau Hübner über den Lutherischen Weltbund kennengelernt. Dort war sie für die niederländische Lutherische Kirche in der Frauenarbeit tätig. Frau Hübner stammt aus der Württembergischen Landeskirche, hat Ende der 70er und Anfang der 80er Jahre in Heidelberg, Bern und Amsterdam studiert und ist nach dem Studium in den Niederlanden geblieben. Dort ist sie verheiratet und hat eine erwachsene Tochter. Nach ca. 25 Jahren Dienst in den Niederlanden kann sie sich nun einen Wechsel zurück nach Deutschland gut vorstellen. Dabei liegt ihr die lutherische Kirche sehr am Herzen, die Arbeit in einer kleinen selbständigen Kirche ist ihr gut vertraut. Neben mehreren Telefongesprächen gab es bisher eine Begegnung mit dem Kirchenvorstand. Darin hat dieser den Eindruck gewonnen, daß Frau Hübner eine gute Besetzung für die zweite Pfarrstelle sein könnte.

Um sie besser kennen zu lernen und sie zugleich in und mit der Gemeinde bekannt zu machen, haben wir Frau Hübner am 12./13. Februar zu einem Kennenlernen-Wochenende nach Freiburg eingeladen.

¹ Wie aus dem Gemeindebrief der ELKiB Freiburg (August–November 2011, S.4) hervorgeht, hat Frau Hübner zum 1. September 2011 die Pfarrstelle in Freiburg angetreten.

Unsere Ordnung sieht vor, daß die Berufung auf Vorschlag des Kirchenvorstandes durch die Gemeindevertretung vorgenommen wird. Darum ist es wichtig, daß Kirchenvorstand und Gemeindevertretung an diesem Wochenende Zeit haben, sie gründlicher kennenzulernen. Dies soll am Samstagnachmittag, 12. Febr. ab 15.30 Uhr in offener Gesprächsatmosphäre geschehen.

Am Sonntag, 13. Februar, wird Frau Pfarrerin Hübner mit uns den Abendmahls-Gottesdienst feiern; sie wird die Predigt übernehmen. Anschließend soll bei einem Kirchenkaffee allen Gemeindegliedern die Möglichkeit gegeben werden, mit Frau Hübner ins Gespräch zu kommen.

Der Kirchenvorstand hat seine Urteilsbildung über die Berufung von Frau Hübner noch nicht abgeschlossen und wird die Begegnungen und Gespräche dieses Wochenendes abwarten. Sollte er Frau Hübner zur Berufung vorschlagen, würde die Gemeindevertretung sich am 2. März um 20 Uhr zur Berufungsversammlung treffen. Gott leite uns in der Kraft und Weisheit seines Geistes bei den bevorstehenden Begegnungen, Beratungen und Entscheidungen.

Im Auftrag des Kirchenvorstandes: Christof Schorling

Pfarrerin Cornelia Hübner stellt sich vor

Seit 25 Jahren lebe ich in den Niederlanden und fühle mich durch meinen holländischen Mann Arie Verwaal und Tochter Anna dort zu Hause. Meine Wurzeln liegen jedoch im süddeutschen Raum. Ich wurde am 26. Juni 1958 in Hofheim/Main Taunus geboren und bin aufgewachsen in Weinsberg bei Heilbronn. Kinderkircharbeit und Jugendarbeit in der württembergischen Landeskirche motivierten mich zum Theologiestudium von 1978 bis 1984 in Heidelberg, Bern (CH), Amsterdam (NL) und Tübingen. Nach dem 1. theologischen Examen 1984 war ich Vikarin in Willebach bei Heilbronn und wechselte nach dem 2. theologischen Examen nach der Heirat in die kleine lutherische Kirche in den Niederlanden, in der auch mein Mann als Pfarrer tätig war. 1988 wurde ich in der lutherischen Gemeinde in Den Helder ordiniert. Nach der Geburt unserer Tochter 1991 war ich einige Jahre aktiv im Vorstand des lutherischen Frauenbunds und der Organisation von Frauenwochenenden und Studentagen. Über die Frauenarbeit kam ich in Kontakt mit dem Gleichstellungsbüro des Lutherischen Weltbundes (WICAS) und habe mich von 2004 bis 2010 als Regionalkoordinatorin für Westeuropa für die Gleichstellung von Frauen und Männern und andere Projekte engagiert. Den Kontakt mit verschiedenen lutherischen Kirchen in Westeuropa und weltweit habe ich als sehr bereichernd erfahren. Während der ehrenamtlichen Frauenarbeit habe ich von 1994 bis 2001 in der lutherischen Gemeinde in Amersfoort und von 2003 bis heute in der lutherischen Regionalgemeinde Almere Flevoland gearbeitet. Seit zwei Jahren habe ich auch einen Auftrag in der reformierten Gemeinde Almere Haven mit der sich die lutherische Gemeinde nach der Fusion auf Landesebene 2004 zur protestantischen Kirche nun auch auf lokaler Ebene in einem Fusionsprozeß befindet. Die Frage nach lutherischer Identität hat mich im Kontext vielfältiger ökumenischer Zusammenarbeit in den letzten Jahren immer wieder beschäftigt.

Mein Herz liegt in der Seelsorge, im (gemeinsamen) Vorbereiten und Feiern von Gottesdiensten und in thematischen Gesprächskreisen. In der ökumenischen Arbeit sind mir das jüdisch-christliche Gespräch und interreligiöse Kontakte wichtig. Kirche hat für mich zutiefst mit Gemeinschaft (communio) und Verbindung zu tun. Auch Musik und Gesang erfüllen mein Herz und ich erfahre sie immer wieder als eine Quelle der Freude. Auch schöpfe ich Kraft aus dem kontemplativen Gebet.

Cornelia Hübner

(9) Offener Brief an Sup. Christof Schorling v. 28.03.2011

Offener Brief an den

Superintendenten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB)

Sehr geehrter Herr Superintendent Schorling,

betroffen und traurig haben wir, die Unterzeichner, zur Kenntnis nehmen müssen, daß die Gemeinde Freiburg der ELKiB eine Frau in ihre vakante Pfarrstelle berufen hat, die sich im LWB mit dem Ziel engagiert, die Frauenordination auch in solchen Kirchen einzuführen, die sie bisher aus Bekenntnisgründen nicht praktizieren.

Im Verhältnis unserer Kirchen ist damit eine neue Situation eingetreten.

Wir stellen uns nach wie vor hinter die Festlegung des Allgemeinen Pfarrkonventes der SELK von 2001 und der Kirchensynode der SELK von 2003, daß „das Amtieren eines Pfarrers der SELK zusammen mit einer ordinierten Frau nicht möglich ist“. In der Berufung einer Frau in das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, das Christus gestiftet hat, sehen die Unterzeichner einen Verstoß gegen klare apostolische Weisungen. „Dieser Verstoß zeigt nicht nur ein gebrochenes Verhältnis zur Hl. Schrift an, sondern ist unvereinbar mit dem evangelisch-lutherischen Verständnis des Pfarramtes als Hirtenamt“ (Rechtskommentar von Bischof Dr. Rost, aus: Erläuterung zum Entwurf für eine Grundordnung der Lutherischen Kirche in Deutschland, 30.06.1970). Mit der Ordination einer Frau in das Amt der Kirche ist ein Sachverhalt gegeben, der das Evangelium selbst betrifft: Denn dieses will legitim, rechtens und in Vollmacht verkündigt und gehandelt werden. Dies ist nach dem Willen und Gebot des Herrn Jesus Christus durch eine Frau nicht möglich. In diesem Sinne ist zweifelhaft, ob die durch eine Frau verwalteten Sakramente stiftungsgemäß und gültig sind.

Auf der Grundlage von Artikel 7,2 der Grundordnung der SELK in Zusammenhang mit Artikel 7,1 und in der Bindung unserer Gewissen an die Autorität der Hl. Schrift und das evangelisch-lutherische Bekenntnis stellen wir fest: Dieses Handeln der ELKiB macht es uns unmöglich, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der ELKiB zu praktizieren.

Pfarrer Andreas Eisen, Pfarrer Andreas Rehr, Pfarrer Ullrich Volkmar und weitere 42 Unterzeichner

(10) Rundschreiben v. Bischof Hans-Jörg Voigt an die Amtsträger und Kirchglieder der SELK v. 01.04.2011 (enthält den Beschlußtext des Superintendentenkollegiums u.d. Kirchenleitung der SELK v. 25./26.03.2011)

An die Pfarrer und Pfarrvikare, Pastoralreferentinnen, Vikare und Theologiestudierenden, und Gemeindeglieder sowie die Mitglieder der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche

Einführung von Frau Cornelia Hübner als Pfarrerin in die Gemeinde Freiburg der Evangelisch Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB)

Liebe Schwestern und Brüder in den Gemeinden,

vom 24. bis 26. März 2011 tagten das Kollegium der Superintendenten und die Kirchenleitung unserer Kirche in Bleckmar. Unter anderem standen die Entwicklungen in unserer Schwesterkirche, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKIB), um die Berufung und Einführung von Frau Cornelia Hübner als Pfarrerin in die Gemeinde Freiburg auf der Tagesordnung. Eine kleine Arbeitsgruppe des SELK-Superintendentenkollegiums und der Kirchenleitung, bestehend aus Propst Czwikla, Propst Kelter, Superintendent Wolfgang Gratz und Superintendent Thomas Junker, haben dazu die nachstehenden Schritte des ersten Briefteiles an Sie/euch vorbereitet.

1. Darstellung der Sachlage ohne Bewertung: Am ,2. März 2011 hat die Gemeindevertretung der Freiburger ELKiB-Gemeinde Frau Hübner als Pfarrerin auf die zweite Pfarrstelle berufen. Inzwischen hat sie diese Berufung angenommen. Pfrn. Hübner arbeitete zuletzt in den Niederlanden in der lutherischen 'Regionalgemeinde Almere Flevoland und in der reformierten Gemeinde Almere Haven.
2. Über die Annahme der Berufung wurden KL und KollSup am 25.3.2011 durch mich informiert.
3. Herr Superintendent Christof Schorling hatte mich über die Entwicklungen zeitnah informiert und auf dem Laufenden gehalten. Die Gemeinde hatte zu zwei Pfarrern aus der SELK Kontakt, um die 75 %-Stelle in Freiburg zu besetzen und so auch der Vereinbarung zwischen ELKiB und SELK gerecht zu werden. Diese Bemühungen waren leider nicht erfolgreich.
4. Die Berufung erfolgte auf der Grundlage des Synodalbeschlusses der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden aus dem Jahr 1994.
5. Die 10. Kirchensynode der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, die vom 17. bis 22.06.2003 in Melsungen tagte, hat folgenden Beschluß angenommen:

„Der 9. Allgemeine Pfarrkonvent der SELK schlägt der 10. Kirchensynode der SELK 2003 hinsichtlich der bestehenden Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKIB) zur Beschlußfassung vor:

Die 10. Kirchensynode möge beschließen:

Die Grundordnung der SELK Art. 7(2) und der Synodalbeschuß der 2. Kirchensynode vom 17.6. 1975 zum Dienst der Frau in der Gemeinde binden die SELK im Blick auf die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche.

Bis zum Abschluß des Klärungsprozesses zur Ordination von Frauen innerhalb der SELK gilt deshalb für die bestehende Kirchengemeinschaft mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden:

1. *Im Rahmen der Kirchengemeinschaft ist das Amtieren einer ordinierten Frau in der SELK oder eines Pastors der SELK zusammen mit einer ordinierten Frau nicht möglich.*
2. *Ein Praktizieren der Kirchengemeinschaft kann während des Klärungsprozesses in den zuständigen Gremien der SELK und während des zwischenkirchlichen Gesprächs nicht eingefordert werden.*

Kirchenleitung und Kollegium der Superintendenten weisen darauf hin, daß der Synodalbeschuß verbindlich ist und Pfarrer der SELK dienstlich angewiesen sind, sich daran zu halten.

6. Kirchenleitung und Kollegium der Superintendenten richten die dringliche Bitte an die Pfarrerschaft, alles zu vermeiden, was Ärgernis und Verwirrung in der eigenen Gemeinde und Kirche entstehen lassen könnte.

Soweit die Beschlußfassung der Kirchenleitung und des Kollegiums der Superintendenten.

Als Bischof unserer Kirche mache ich mir große Sorgen um unsere Schwestern und Brüder aus der badischen Schwesterkirche. In einem brüderlichen Brief „von Bischof zu Bischof hatte ich im Vorfeld Superintendent Schorling geschrieben, daß die Ordination von Frauen und damit auch der ordinierte Dienst von Frauen nicht ‚katholisch‘ im eigentlichen Wortsinn ist. Das heißt, diese Praxis entspricht nicht dem, was zu allen Zeiten und an allen Orten aus der Heiligen Schrift geglaubt worden ist. Der Weg unserer badischen Brüder und Schwestern auch im Bezug auf die Synodaldebatte um eine Annahme der Leuenberger Konkordie erfüllt mich mit großer Sorge:

Aber mindestens ebensolche Sorge bereiten mir die inneren Spannungen in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, die vor der anstehenden Kirchensynode die Nervosität steigern. Die normative Kraft des Faktischen erhöht diese innerkirchliche Spannung spürbar. Ich beobachte, daß auf beiden Seiten, von Befürwortern wie Gegnern der Ordination von Frauen, teilweise kräftig gearbeitet wird. Mit gut gemeinten Absichten steigt der Druck, den wir gegenseitig auf uns ausüben, insbesondere vor der anstehenden Kirchensynode. Der verständliche Wunsch nach Klarheit und Lösung von Konflikten und Spannungen wird somit stärker. Ich habe den Eindruck, daß einige innerlich die Trennung der Kirche bereits vollzogen haben und die „Getreuen“ auf beiden Seiten zählen.

Es ist mein Auftrag als Bischof der Kirche, der Einheit der Kirche zu dienen. Deshalb bitte ich alle Pfarrer, alle Mitarbeitenden und alle Gemeindeglied-

der dringend, die innere Spannung unserer Kirche sehr bewußt auszuhalten, zu ertragen und dadurch zu verringern, daß wir aufeinander zugehen und nicht gegeneinander arbeiten. Die Einheit der Kirche ist keine Gefühlsduselei, sondern ebenso ein Mandat und Auftrag Christi wie sein Auftrag, bei der Wahrheit und der reinen Lehre zu bleiben.

Für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche mit der geschichtlichen Erfahrung eines schwierigen 30-jährigen Einigungsprozesses wird es von entscheidender Bedeutung sein, die theologische Lehre von der Einheit der Kirche in ihrem Gegenüber zum Erfordernis, bei der Wahrheit Christi und der reinen Lehre des Bekenntnisses zu bleiben, neu zu gewichten. Die Geschichte der Trennungen und Spaltungen innerhalb des Bekenntnisluthertums im 19. und 20. Jahrhundert zeigt eindeutig, daß man der Sehnsucht nach scheinbar klaren Verhältnissen zu schnell nachgegeben hat.

Bitte stellen Sie sich bei allem, was Sie insbesondere bei der Vorbereitung der anstehenden Kirchensynode tun, die Frage, ob die Richtung Ihres Tuns auf die jeweils andere Seite der eigenen Kirche und damit auch auf die Mitte weist oder ob Sie sich nach außen an die Ränder bewegen und damit letztlich der Einheit der Kirche schaden. Nur wenn es uns gelingt, Spannungen in unserer Kirche notfalls auch über einen längeren Zeitraum auszuhalten, können Entscheidungen reifen.

Ich schlage vor, daß wir uns in der nächsten Zeit der theologischen und geistlichen Frage nach der Einheit der Kirche, ihrem Wert und ihren Bedingungen verstärkt zuwenden und dabei nicht nachlassen im Gebet um die Einheit der Kirche, die seit ihren Anfängen gefährdet war und dennoch in Christus immer schon vor uns liegt.

In Verbundenheit des Glaubens, Lehrens, Bekennens und Betens grüße ich Sie / euch in der Fastenzeit herzlich Ihr/euer Bischof Hans-Jörg Voigt

(11) Schreiben des Superintendenten der Evangelisch-Lutherische Kirche in Baden vom 06.04.2011 an die Unterzeichner des Offenen Briefes

Liebe Brüder,

den Eingang des „Offenen Briefes“ bestätige ich hiermit. Er hinterläßt mich traurig und ratlos.

Traurig, weil keiner der Unterzeichner es für nötig erachtet hat, mit mir oder einem meiner Brüder im Amt in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Baden (ELKiB) vor der Abfassung, Diskussion bzw. Unterzeichnung des „Offenen Briefes“ Kontakt aufzunehmen. Im Gespräch hätte sich manches klären lassen.

Ratlos bin ich, weil die Unterzeichner uns eines gebrochen Verhältnisses zur heiligen Schrift bezichtigen und daraus Konsequenzen für das eigene kirchliche Handeln ableiten, während sie gleichzeitig im Allgemeinen Pfarrkonvent 2009 den Befürwortern der Frauenordination in den Reihen der SELK die Ver-

pflichtung auf die heilige Schrift zugestehen. Wird hier mit zweierlei Maß gemessen?

Die Berufung einer Frau in die zweite Pfarrstelle der Gemeinde Freiburg fußt auf der Synodalentscheidung der ELKiB von 1994. Diese stand fest, als die Synode der SELK im Jahr 2003 die Kirchengemeinschaft zwischen unseren Kirchen bekräftigt und – für den Fall einer Berufung – Regelungen u.a. für das Amtieren eines Pfarrers der SELK mit einer Pfarrerin erlassen hat. Auf diesem Hintergrund können wir nicht nachvollziehen, daß mit der Berufung einer Frau ins Pfarramt einer Gemeinde der ELKiB im Verhältnis unserer Kirche nun eine neue Situation eingetreten sei.

Wir bekräftigen, daß wir die Beschlußlage der SELK zur Frauenordination anerkennen und unser Verhalten im zwischenkirchlichen Miteinander daran orientieren werden. Ein gegenteiliges Verhalten würden wir selbst als einer Kirchengemeinschaft ungebührlich erachten.

Wir müssen die Entscheidung der Unterzeichner des Offenen Briefes respektieren, bitten sie aber höflichst, diese zu überdenken, um nicht den Eindruck zu erwecken, nach außen hin anders zu handeln als innerhalb der eigenen Kirche.

Ich verzichte bewußt auf die Form des Offenen Briefes, die mir einem geschwisterlichen Miteinander weder angemessen noch dienlich erscheint und bitte die angeschriebenen Kontaktpersonen, diesen Antwort-Brief in angemessener Weise zu veröffentlichen.

Mit freundlichen Grüßen

und in Dankbarkeit für die bestehende Kirchengemeinschaft

Superintendent Christof Schorling

(12) Erläuterung zum Offenen Brief vom 14.04.2011 auf einige Reaktionen, insbesondere aus dem Raum der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche

Liebe Brüder,

als Kontaktpersonen möchten wir für die zur Zeit 43 Pfarrer der SELK, die den Offenen Brief an den Superintendenten der ELKiB unterzeichnet haben, einige klärende Worte sagen denen, die auf diesen Brief ein Antwortschreiben verfaßt haben.

In allen Antwortschreiben ging es nicht so sehr um die Beziehung der SELK zur ELKiB, sondern vielmehr um den innerkirchlichen Beratungsprozeß.

Wir bitten zu bedenken, daß der Offene Brief sich aus konkretem Anlaß an den Superintendenten der ELKiB richtet und weder durch den innerkirchlichen Beratungsprozeß veranlaßt ist, noch diesen im Blick hat. Der Beschluß des 11. Allgemeinen Pfarrkonventes der SELK 2009 wird dadurch nicht berührt: auch die Unterzeichner des Offenen Briefes stehen hinter den Einsichten des APK 2009. Uns liegt es fern, das in einem mühsam und geduldig geführten Prozeß

errungene Ergebnis des APK zu untergraben oder den Befürwortern der Frauenordination die Verpflichtetheit auf die Heilige Schrift abzusprechen. Wir bedauern sehr, daß dieser Eindruck entstanden ist und möchten mit dieser Darlegung versuchen, unsere Position zu verdeutlichen.

Auch für uns ist der innerkirchliche Klärungsprozeß noch nicht abgeschlossen. Es erscheint uns allerdings notwendig, ein gemeinsames Verständnis für den Beschluß des APK festzuhalten bzw. wieder neu zu gewinnen. Alle notwendigen Dokumente und Beschlüsse sind in der „Dokumentation zum Beratungsprozeß“ enthalten. Für die Beschlußvorlage des APK-Ausschusses zur Thematik der Frauenordination (Dokument 15) erscheint uns die Einführung zu Antrag 210 von Prof.Dr. Werner Klän (Dokument 12) außerordentlich wichtig zu sein, da hier die von ihm eingeführte Begrifflichkeit „Verpflichtetheit auf die Hl. Schrift“ und „den derzeitigen – als je bindend empfundenen – Stand der Einsichten“ erläutert wird.

Auf der Grundlage dieser Einführung halten wir fest: Was kann unter der „gemeinsamen Verpflichtetheit auf die Heilige Schrift“ verstanden werden?

- Solange „Einmütigkeit in der Frage der Auslegung des Schriftbefundes zur Frage der Zulässigkeit einer Ordination von Frauen zum Amt der Kirche“ nicht gegeben ist, „gilt es, Geduld zu bewahren und ‚die unterschiedlichen Erkenntnisse zu dieser Frage zu tragen‘, weil zugestanden werden kann, daß alle Beteiligten sich an die Heilige Schrift als die maßgebliche Instanz binden“ (S.55 Abs.1).
- gleichwohl ist die Freigabe der Ordination von Frauen zum Amt der Kirche „nicht zulässig“: „Artikel GO 7 (2) setzt implizit die in der SELK geltende Lehre voraus und reguliert dementsprechend die kirchliche Praxis“ (S.55 Abs.2).
- die Verpflichtetheit auf die Hl.Schrift muß mit der Einsicht verknüpft werden, „daß die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift behauptet werden kann, ja muß, damit aber die Irrtumsfähigkeit der die Schrift lesenden, verstehenden und auslegenden Menschen grundsätzlich nie ausgeschlossen ist“ (S.55 Abs.4).

In dem zweiten Abschnitt der Einführung „Perspektiven“ (ab S.56) erfolgen zwei weitere wichtige Ausführungen:

- Eine einmütige Erkenntnis und Beschreibung des Schriftbefundes zu der diskutierten Frage steht uns derzeit nicht zur Verfügung. „Die Festschreibung konkurrierender oder gar einander kontradiktorisch widersprechender Schriftauslegungen als gleich gültig hingegen würde das gemeinsam vorausgesetzte Bekenntnis zur Maßgeblichkeit der Heiligen Schrift für Lehre und Leben der Kirche in Frage stellen“ (S.56, Abs.5).
- „Eine Interpretation dieses Sachverhalts, die schließt, daß die faktischen Differenzen aufgrund der subjektiven Überzeugtheit ihrer Vertreter, sie seien jeweils dem Schriftbefund entsprechende Auslegungen, als solche gleiches Recht und gleiche Geltung beanspruchen könnten, stellt einen logischen Kurzschluß dar“ (S.57, Abs.2).

Diese Ausführungen zum APK-Beschluß 2009 verdeutlichen nach unserem Verständnis:

- Pastoren der SELK kann es nicht verboten sein, die Lehre der Kirche nach außen zu vertreten. In diesem Sinne haben die Unterzeichner erklärt, daß die Einführung einer Frau in das Amt der Kirche durch die ELKiB – auf dem Hintergrund des Synodalbeschlusses unserer Kirche – für sie ein weiteres Praktizieren der Kirchengemeinschaft unmöglich mache. Wir bitten darum, daß auch die Befürworter der Frauenordination in der SELK diese Gewissensentscheidung, die auf der geltenden Rechtsgrundlage der SELK erfolgt ist, respektieren und tragen.
- Diese im Einzelfall ja mit weitreichenden Folgen versehene Erklärung erforderte aus unserer Sicht auch eine offene Kommunikation, damit menschliche Verletzungen, Gerüchte und Vermutungen über die Haltung einzelner Amtsträger unserer Kirche nach Möglichkeit vermieden würden.
- Die Anerkennung der Verpflichtetheit auf die Heilige Schrift der Befürworter und Gegner der Frauenordination in unserer Kirche schließt gerade nicht aus, die Schriftauslegung der Gegenposition als falsch, ja irrig zu bezeichnen. Das Festhalten an der Unfehlbarkeit der Hl.Schrift erfordert es geradezu, nicht zwei sich widersprechende Lehraussagen zur Ordination von Frauen als gleich gültig zu bewerten.
- Aus Rücksichtnahme auf den derzeitigen Gesprächsstand und in der Hoffnung darauf, daß der Heilige Geist uns in die Wahrheit leite und neue Einmütigkeit schenke, sind wir bereit, vorerst die unterschiedliche Beantwortung der Frage nach der Zulässigkeit der Ordination von Frauen innerkirchlich zu tragen.
- Solange nicht in neuer Einmütigkeit eine neue Lehrentscheidung die alte, vorlaufende ersetzt, bleibt das geltende Recht der SELK auch als Lehre der Kirche nach außen bestehen.
- Derzeit wird das Vorhandensein der beiden Positionen zu dieser Frage innerhalb unserer Kirche nicht als kirchentrennend erachtet.
- Bei einer weiterhin klaren Rechtsposition unserer Kirche und der eindeutigen Lehraussage: „Das Amt der Kirche kann nur Männern übertragen werden“ sollten wir weiterhin gemeinsam den dreieinigen Gott bitten, daß er der SELK neue Einmütigkeit in dieser Frage schenken möge.

Die Unterzeichner einer Antwort an den Offenen Brief bitten wir daher,

- die Gewissensbindung unsererseits zu respektieren,
 - die Lehrmeinung der SELK, wie sie in Art.7 (2) GO geäußert ist, nach außen mit zu tragen
- und weiterhin auf der Grundlage des Beschlusses des APK 2009 innerkirchlich um Einmütigkeit in der Frage der Zulässigkeit der Ordination von Frauen zu ringen und zu beten.

In der Verbundenheit des Glaubens, der Lehre und auch der Ordnungen der Kirche
 gez. Andreas Eisen, Pfarrer Andreas Rehr, Pfarrer Ullrich Volkmar, Pfarrer

Editorial

MIT DIESER AUSGABE UNSERER „LUTHERISCHEN BEITRÄGE“ GEHT WIEDER EIN JAHRGANG ZU ENDE.

Wir haben Ihnen wieder rund 270 Seiten lutherische Theologie geboten und haben uns dies auch für das neue Jahr vorgenommen. Wir wissen, daß wir manchen Nichttheologen unter unseren Lesern gelegentlich einiges zum Verarbeiten zugemutet haben. Aber die meisten sind mit der mitgelieferten Erklärung der Fremdwörter ganz gut zurechtgekommen. Die Mühe, die einzelnen Hefte durchzuarbeiten, lohnt sich.

WIR BITTEN SIE AUCH IM NÄCHSTEN JAHR WIEDER UM IHRE MITARBEIT.

Mitarbeit heißt für die Autoren: Geeignete Artikel zu erarbeiten und einzusenden.

Mitarbeit heißt für die Leser: Das Gedruckte durchzuarbeiten und mit anderen darüber zu sprechen.

Mitarbeit heißt für unsere Freunde: Neue Leser zu gewinnen und unsere Arbeit auch durch Spenden zu unterstützen.

Mitarbeit heißt für unsere Abonnenten: **Bitte bezahlen Sie nun 24,- €** (Studenten die Hälfte) für den nächsten Jahrgang, und ersparen Sie uns den Versand von gesonderten Rechnungen oder gar Mahnungen. Haben Sie es für das laufende Jahr vergessen, holen Sie dies bitte noch nach.

- Diejenigen, die uns Einzugsermächtigungen zugeschickt haben, brauchen sich um gar nichts zu kümmern. Per 1. Dezember werden die nächsten Bezugsgebühren automatisch von ihrem Konto abgebucht. Wir freuen uns über jeden Abonnenten, der neu am Einzugsermächtigungsverfahren teilnimmt.
- Für alle, die – altgewohnt – die Bezugsgebühren lieber gesondert überweisen, bitten wir, dies recht bald zu tun, damit wir den folgenden Jahrgang auch finanziell planen können.
- Für alle Bezieher aus dem Ausland verweisen wir auf die Möglichkeit, auch über PayPal im Internet die Bezugsgebühren zu bezahlen.

Wir danken Ihnen!

GOTT SEGNE SIE!

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 16. JAHRGANGS 2011

AUFSÄTZE:

G. Nogrady:	Die Taufe und der Teufel	3
T. G. A. Hardt:	Erasmus Sarcerius über die Stufen des Amtes und die Ordination	34
G. Kelter:	Christliche Mission in einer postmodernen Gesellschaft	41
S. Meier:	Bleib bei uns...	71
W. Mostert:	Theologie der Rechtfertigung	85
W. v. Meding:	Luthers kleiner Katechismus lenkt auf einen harten Weg, bis Christus gnädig kommt	95
A. Wenz:	Sterbens- und Lebenskunst	140
A. Uschomirski:	Die (Wieder-)Entdeckung der jüdischen Wurzel des christlichen Glaubens am Beispiel von Franz Julius Delitzsch	166
J. Langfeldt:	Der Geistliche beim späten Hans Asmussen	180
H. Sasse:	Ordination von Frauen?	207
G. Martens:	Die Einführung der Frauenordination in den Glied- kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens	215
A. Wenz:	Zur Debatte über die Ordination von Frauen in der SELK	239

DOKUMENTATION:

M. Väisänen:	Erklärung an das Domkapitel	52
A. Simojoki:	Das Notrecht in der Kirche	56
M. Müller/ G. Herrmann:	Relativ oder absolut irrtumslos?	110
H.-H. Salzmann:	Bekenntnis zur Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift	188
G. Kelter:	Dokumente zur Einführung der Frauenordination in der Ev.-Luth. Kirche in Baden (ELKiB)	250

REZENSIONEN:

A. Wenz:	O. Bayer, Creator est Creatura	60
G. Kelter:	M. Heymel, C. Möller, Sternstunden der Predigt	65
J. Junker:	M. Nicol, Weg im Geheimnis	129
J. Junker:	J. Schöne, Gültiges in Erinnerung rufen	132
A. Eisen:	S. Meier, Krippenspiele im Gottesdienst	134
J. Junker:	H. Kuhlmann (Hg.), Fehlbare Vorbilder	190
A. Wenz:	S. v. Birken, Todten-Andenken	191
J. Junker:	A. Grünhagen, Erweckung und konfessionelle Bewußtwerdung	196
J. Junker:	W. Klän/G. da Silva, Quellen zur Geschichte selbständiger ev.-luth. Kirchen in Deutschland	200

Theologische Fach- und Fremdwörter

Adiaphoron = Mittelding, eine kirchliche Praxis, die von der Heiligen Schrift weder geboten noch verboten ist – **Anathema** = Verwerfung, Verurteilung – **Kephale** = Haupt – **Montanismus** = charismatische Bewegung des Montanus (um 150) gegen die Kirchwerdung des Christentums – **nota ecclesiae** = Kennzeichen der Kirche – **status confessionis** = Bekenntnisstand – **sui generis** = (nach) eigener Art

**Hast du das Evangelium und weißt, was es will,
so mußt du bei deiner Seelen Seligkeit das bekennen,
es gehe hernach, wie es wolle.**

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- C. Horwitz: Dein Wort ist meines Fußes Leuchte
V. Joestel: Luther und das reformatorische Sozialwesen
J. Baur: ... so laßt uns die Lehre reinhalten
T. Junker: „Gradus gloriae“

Rezensionen:

- H. Sonntag: D. Wendebourg, Essen zum Gedächtnis
A. Wenz: M. Marten, Buchstabe, Geist und Natur
A. Wenz: J. Spangenberg, A Booklet of Comfort for the Sick
A. Schneider: G. Sitar/M. Kroger (Hg.), Macht des Wortes
G. Kelter: W. Fenske, Innerung und Ahmung

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

www.lutherischebeitraege.de

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Greifswaldstraße 2B, 38124 Braunschweig
Tel. (05 31) 250 49 62, E-Mail: johannes.junker@freenet.de
- 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 Groß Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Zeitzer Str. 4 (Schloß), 06667 Weiffenfels
Propst Gert Kelter, Carl-von-Ossietzky-Str. 31, 02826 Görlitz
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Altkönigstraße 156, 61440 Oberursel
- Bezugspreis: € 24.– (\$ 30.–), Studenten € 12.– (\$ 15.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 6.–
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarmoten!
Der Einzugspreis ist auch über PayPal im Internet
möglich. Schreiben Sie dazu eine kurze E-Mail an den Schriftleiter.
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Kassel (BLZ 520 604 10) Konto Nr.: 617 490
IBAN: DE 71 5206 0410 0000 6174 90 BIC: GENODEF 1EK1
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
16. Jahrgang 2011 – ISSN 0949-880X

