

m. 1 Beil. lose



N12<518445373 021



UBTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

Pres

Lutherische Beiträge

7.8

Nr. 1/2002

ISSN 0949-880X *2002.2003* Jahrgang

C. Horwitz:	Geistesgaben in der Gemeinde – theologisch und praktisch gesehen	3
A. Eisen:	Lobpreisgottesdienst – Leben am Herzen des Vaters	15
K.-H. Kandler:	Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?	42
R. Soramies:	Gebiert der Islam Terroristen?	56

Oliver T



2808011

ZA 9317

2:00

Inhalt

Aufsätze:

C. Horwitz:	Geistesgaben in der Gemeinde – theologisch und praktisch gesehen	3
A. Eisen:	Lobpreisgottesdienst – Leben am Herzen des Vaters	15
K.-H. Kandler:	Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?	42
R. Soramies:	Gebiert der Islam Terroristen?	56

Rezensionen:

J. Junker:	C. Herrmann/E. Hahn, Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung	59
T. Junker:	A.-E. Buchrucker, Aufstand gegen Autorität und Tradition	60
H. Junker:	R. Krenzer, Geschichten vom Teilen	61
H. Günther:	W. Schmidt, Der brennende Dornbusch	62
J. Junker:	H.-C. Diedrich, G. Sticker, H. Tschöerner (Hg.), Das Gute behaltet	68



Berichtigung in Nr. 4/2001 Seite 238 in der Mitte des 4. Absatzes.

Der Autor des Beitrags, Dr. *Martti Vaahtoranta* teilt mit, daß der Satz hätte lauten sollen:

„Ein Grund dafür dürfte in der Tatsache liegen, daß die *Konkordienformel* als Teil des 1580 unterschriebenen *Konkordienbuches*, zwar in der finnischen, aber nicht in allen lutherischen Kirchen verbindlich ist.“

Zum Titelbild

„*Der Schwebende*“ von *Ernst Barlach* (Bronze). Teilansicht des *Güstrower Ehrenmals für die Gefallenen des 1. Weltkrieges im Dom von Güstrow* (1927). Ein Interpret dazu: „Aus dem Gegensatz von Haltung und Antlitz erwächst der tiefere Sinn des Ehrenmals: Der im Körper noch als Spannung gegebene Lebensrest wird reglose Form, Monument des Todes in dem seltsam zwischen Erfüllt- und Entleertsein schwebendem Antlitz, in dem das erfüllte Irdische Ornament und dies Ornament entleerte Ewigkeit geworden ist“ (*Paul Fechter, Barlach, Gütersloh 1960, S. 162*) J.J.

Der Geist und die Kirche

Christoph Horwitz:

Geistesgaben in der Gemeinde // theologisch und praktisch gesehen

Einleitung

Was gehört zu einer lebendigen Gemeinde? Dort, wo das geistliche Leben nicht am Verlöschen ist, dort wird die Frage gestellt werden, was fehlt der Gemeinde zu voll entfalteter Christusnachfolge? Kann oder muß an ihrem Aufbau etwas geändert werden? Welche Hindernisse stehen ihrem geistlichen Wachstum entgegen?

Wer sich in unseren Tagen in der Kirche umschaute, erkennt sehr schnell, daß es sehr verschiedenartige Versuche und Konzepte gibt, die Gemeindeaufbau als Ziel im Blick haben, aber der Stein der Weisen ist offensichtlich noch nicht entdeckt worden. In der geführten Diskussion tauchen häufig in dieser oder jener Gestalt die Stichworte „Gemeindeaufbau“, „charismatische Erneuerung“ auf. Haben wir es dabei mit in der Bibel verankerten Bausteinen zu tun oder nicht?, dieser Frage werden wir sehr sorgfältig nachzugehen haben. Da es im Bereich der Gemeinde Jesu Christi um ewiges Leben oder ewige Verdammnis geht, brauchen wir, was ihr Leben betrifft, eindeutige Klarheit und können uns keinesfalls mit vagen Vermutungen begnügen.

Der Ausgangspunkt für unsere Überlegungen ist Lutherische Kirche, lutherische Gemeinde.

Lutherische Kirche

Um unser Arbeitsfeld deutlich zu machen, rufen wir uns kurz ins Gedächtnis, was das Augsburgische Bekenntnis in seinem siebten Artikel als die wesentlichen Merkmale der Kirche ins Blickfeld rückt. Dort heißt es: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit die eine, heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden...“

Die alles entscheidenden Kennzeichen der Kirche werden hier mit Wort und Sakrament herausgestellt. Der Einwand liegt nahe: Ist damit alles gesagt? Sind wir damit allen weiteren Erörterungen enthoben?

Luther stand mit den Schwärmern in Auseinandersetzung

Wer in die Zeit der Reformation hineinschaut, stößt alsbald auf Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern. Dabei ging es im Kern um die Art

und Weise, wie der Heilige Geist sein Handeln am Menschen erfahren läßt. Während Luthers Widersacher eine unmittelbare Begegnung Heiliger Geist – Mensch behaupteten, vertrat der Reformator äußerst nachdrücklich die unaufhebbare Verbindung zwischen Gottes Heiligem Geist und seinem Wort. Damit war ein unentbehrlicher Maßstab gesetzt: Es kann kein Wirken des Heiligen Geistes geben, das mit den Aussagen der heiligen Schrift nicht übereinstimmt. Diese Einsicht gewährt uns die Möglichkeit, alle Erscheinungen, die für den Gemeindeaufbau als förderlich ausgegeben werden, auf ihre geistliche Tauglichkeit hin zu überprüfen und entsprechend zu bewerten.

Unaufgebbare Positionen

Bevor wir versuchen, das Feld der Geistesgaben für die Gestaltung der Christusbefolgung in Kirche und Gemeinde auszuleuchten, müssen die biblischen Grundsätze klargestellt sein, über die es keine Debatte geben kann, geben darf. Damit ist dann ein Rahmen festgestellt, in den weitere Bausteine eingefügt werden können, sofern geistlicher Nutzen dafür erkennbar wird.

Für unsere Lutherische Kirche ist ohne jeden Vorbehalt festzuhalten: Jesus Christus hat unsere Rettung vollbracht. Er hat mit seinem unschuldigen Kreuzestod für unsere strafwürdige Verachtung des Willens unseres Gottes, unseres Schöpfers, bezahlt und den Zugang zum ewigen Leben in Gottes Reich freigegeben. Die einzelnen Stationen dieses Weges sind schriftgemäß im zweiten Artikel mit Erklärung in Luthers Kleinem Katechismus dargelegt. Diese Rettungsaktion, die ihren Höhepunkt auf Golgatha erlebte, als unser Herr Jesus Christus sich von Gott, seinem Vater, verlassen fühlte und wenig später starb, bedarf in keinem Stück einer Ergänzung, nachdem sein Erlösungswerk durch seine Auferstehung am Ostermorgen und durch seine Himmelfahrt bestätigt worden ist, gleichsam ihr Siegel durch Gott, unseren Vater, erhalten hat (siehe u. a. Hebräer 9,11.24ff).

Wo sind die guten Werke anzusiedeln?

Diese Frage ist in der Reformationszeit – besonders heftig nach Luthers Tod – besprochen worden. Konnte, mußte der Mensch zu seiner Erlösung beitragen? Die Bibel läßt überhaupt keinen Zweifel aufkommen, wenn es unter anderem im Epheserbrief heißt: „... aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es, nicht aus Werken, damit sich nicht jemand rühme“ (Epheser 2,8f). Aber damit ist die Frage nicht beantwortet, an welcher Stelle gute Werke einzuordnen sind, denn das Neue Testament läßt klar erkennen: Lebendiger Christusglaube bringt gute Werke hervor. Sehr herausfordernd macht uns Jakobus in seinem Brief mit dieser Fragestellung vertraut (Jakobus 2,14ff). Wie aber ist die Aussage des Paulus zu erfassen: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2. Korinther 5,17)? Das Augsburger Bekenntnis antwortet im sechsten Artikel so: „Auch wird gelehrt, daß dieser Glaube gute

Früchte und gute Werke hervorbringen soll und daß man viele gute Werke tun muß, die Gott geboten hat, weil er es will. Doch darf man nicht darauf vertrauen, daß man durch sie Gnade vor Gott verdienen kann. Denn Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit empfangen wir durch den Glauben an Christus...“ Versuchen wir diese Aussage auf eine für uns handgreifliche Form zu bringen: Gute Werke sind ausschließlich Ausfluß unserer Dankbarkeit für das, was Jesus für uns getan hat.

Mit den bisherigen Gedankengängen haben wir die Grundlage dafür geschaffen, uns Rechenschaft darüber zu geben, wie die im Neuen Testament genannten Geistesgaben ihren Platz in gesundem Gemeindeleben finden können.

... und die Geistesgaben?

Vornehmlich in den Kapiteln 12–14 des 1. Korintherbriefes führt Paulus Grundlegendes zu diesem Thema aus. Bevor wir uns den einzelnen dort genannten Gaben zuwenden, seien entscheidende Wertungen der Bibel dazu genannt:

Bei der Aufzählung der verschiedenartigen Geistesangaben wiederholt sich ständig die Wendung „... in dem *einen* Geist.“ Der Apostel hält es demnach für unbedingt erforderlich, seiner Gemeinde einzuprägen, es gibt nur *eine* Quelle für die Geistesgaben, die den Christen geschenkt werden. Jeder daran aufkommende Zweifel muß kritische Wachsamkeit und gegebenenfalls gezogene Konsequenzen bewirken. Um zu begründeten Ergebnissen bei der dann notwendigen Prüfung zu gelangen, setzt Paulus diesen Maßstab: „In einem jeden offenbart sich der Geist zum Nutzen aller“ (1. Korinther 12,7). Als rechte Geistesgabe kann nur anerkannt werden, was die Gemeinde in ihrer Christusnachfolge fördert.

Um das Bild zu vervollständigen, sei auf Jesu Hinweis in der Bergpredigt aufmerksam gemacht. Dort heißt es: „Es werden viele zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt? Haben wir nicht in deinem Namen böse Geister ausgetrieben? Haben wir nicht in deinem Namen viele Wunder getan? Dann werde ich ihnen bekennen: Ich habe euch noch nie gekannt; weicht von mir, ihr Übeltäter!“ Diese Sätze gewinnen noch an Gewicht für unseren Zusammenhang, wenn wir uns ins Gedächtnis rufen, daß der Abschnitt mit diesen Aussagen unter dem Leitgedanken steht: „Seht euch vor vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber sind sie reiße Wölfe“ (Matthäus 7,22f.15).

Wenn wir die Ausführungen des Paulus weiter unter die Lupe nehmen, ergibt sich, daß er eindeutig festhält: Geistesgaben bereichern das Leben der Gemeinde. Der Apostel kann geradezu wünschen, daß alle Gemeindeglieder von ihnen erfaßt werden. Aber er läßt auch deutlich erkennen, daß es in Korinth zu mancherlei Mißbrauch damit gekommen ist, der unter allen Umständen abgestellt werden muß. Darauf werden wir noch zurückkommen müssen.

An dieser Stelle wird es zunächst empfehlenswert sein, eine Übersicht über die wichtigsten Geistesgaben zu geben, ohne daß Vollständigkeit angestrebt wird.

Die Grundausrüstung für einen Christen liest sich so: „Darum tue ich euch kund, daß niemand Jesus verflucht, der durch den Geist Gottes redet; und niemand kann Jesus den Herrn heißen, ohne durch den heiligen Geist.“

Auf weitere durch den Heiligen Geist verliehene Gaben wird hingewiesen. Gaben, die er jedem zuteilt, wie er will. Da wird von der Weisheitsrede, von der Rede der Erkenntnis, von der Gabe des Glaubens und des Gesundmachens gesprochen. Weiter werden genannt, die Gabe, Wunder zu tun und weiszusagen. Schließlich werden die Gaben des Zungenredens, die Zungen auszulegen und die Gabe, Geister zu unterscheiden, aufgelistet (1. Korinther 12,3–11).

Neben der ausdrücklichen Feststellung, daß der Heilige Geist der ausschließliche Spender ist, fügt Paulus die aufschlußreiche Einsicht hinzu: Die Glieder der Gemeinde, mit derartigen Gaben ausgerüstet, bilden den Leib Christi, der sie alle zur Entfaltung seines Lebens braucht, auf keine ohne Einbuße verzichten kann (1. Korinther 12,12ff).

Wenn Geistesgaben das Gemeindeleben entscheidend bereichern können, wenn aber auch der Teufel als vermeintlicher Engel des Lichts hinter solchen positiv erscheinenden Geistesgaben stecken kann, dann wird die Frage nach ihrer Herkunft unausweichlich. Während rechte Geistesgaben die Christusnachfolge vertiefen können, ohne deswegen Anteil zu unserer Erlösung zu leisten, werden die vom Teufel verliehenen Aktivitäten bei genauem Hinsehen im letzten Ergebnis Zerstörung der Gemeinde Gottes bewirken. Jesus hat es in der Bergpredigt sehr deutlich ausgesprochen: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Er hat hinzugefügt, daß ein guter Baum auch gute Früchte hervorbringen wird und daß ein fauler Baum faule Früchte ansetzen wird (Vgl. Matthäus 7,16ff).

Die Gefahren

Wenn klar ist, daß Wort und Sakrament die entscheidenden Kennzeichen der Kirche sind, aber ebenso feststeht, daß besondere Geistesgaben die Christusnachfolge der Gemeinde Jesu bereichern und vertiefen können und außerdem nicht zu leugnen ist, daß der Teufel an dieser Stelle ein Einfallstor zum nachhaltigen geistlichen Schaden in der Kirche gewinnen kann, dann müssen wir nach Maßstäben fragen, die uns anleiten, die vom Satan gestellten Fallen zu meiden.

Es muß uns bei der Lektüre des Korintherbriefes zum Thema „Geistesgaben“ sogleich auffallen, daß Paulus nicht erklärt, Geistesgaben sollten um der Gefahr willen, daß der Teufel seine Vollmacht einsetzt, sie hervorzubringen, grundsätzlich verurteilt und ausgeschlossen werden, sondern er stellt vorgefallene Mißbräuche heraus und gibt Anweisung, sie zu überwinden. Paulus läßt keinerlei Zweifel daran, daß ihm Geistesgaben für Gottes Gemeinde willkom-

men sind, ja, daß er wünscht, daß möglichst viele Gemeindeglieder mit ihnen ausgestattet werden. Es ist aufschlußreich, zu lesen, wie der Apostel ausführlich zum Zungenreden und zur Gabe der Prophetie Stellung nimmt. Nachdem er das Zungenreden charakterisiert hat, erklärt er ohne Wenn und Aber: Im Gottesdienst der Gemeinde habe das Zungenreden nur Platz, wenn verbindliche Auslegung erfolge. Es wird aber deutlich hervorgehoben, welchen Nutzen Zungenreden und Prophetie dem Einzelnen und der Gemeinde bringen können. Wenn Paulus auch nur diese beiden Geistesgaben in ihrem Gebrauch und Mißbrauch an dieser Stelle beschreibt, so ist dennoch der Schluß gerechtfertigt: Geistesgaben sind für die Gemeinde wertvoll, sofern jeder mögliche Mißbrauch ausgeschaltet wird. Somit kommt eine weitere der aufgezählten Geistesgaben, die Geister zu unterscheiden, besonders nachdrücklich in unser Blickfeld. Welche Maßstäbe werden uns dafür an die Hand gegeben?

Kommen Geistesgaben von Gott oder vom Teufel?

Der umfassende Hinweis ist der Verweis auf die biblische Botschaft. Angebliche Geistesgaben, die in irgendeiner Weise mit Aussagen der heiligen Schrift in Konflikt geraten, sind als Falschmünzen entlarvt. Paulus hat das bereits in die Aussage gegossen: „In einem jeden offenbart sich der Geist zum Nutzen aller“ (1. Korinther 12,7). Bei Johannes lesen wir folgende praktische Anwendung: „Ihr Lieben, glaubt nicht einem jeden Geist, sondern prüft die Geister, ob sie von Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt. Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist von Gott; und ein jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Antichrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommen werde, und er ist jetzt schon in der Welt...“ (1. Johannes 4,1ff).

Wir erinnern uns an dieser Stelle auch an Jesu Reden über die Endzeit. Mehrfach wird von Jesus vor Leuten gewarnt, die sich als Christus ausgeben, ebenso deutlich weist er auf immer neues Auftreten von falschen Propheten hin. Wir lesen unter anderem: „Wenn dann jemand zu euch sagen wird: Siehe, hier ist der Christus! Oder: Da!, so sollt ihr's nicht glauben. Denn es werden falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun, so daß sie, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten verführten. Siehe, ich habe es euch vorausgesagt. Wenn sie also zu euch sagen werden: Siehe, er ist in der Wüste!, so geht nicht hinaus; siehe, er ist drinnen im Haus!, so glaubt es nicht“ (Matthäus 24,23ff).

Gründliche Kenntnis der Bibel ist demnach eine unentbehrliche Voraussetzung, um Geister unterscheiden zu können.

Außerordentlich wichtig ist es weiter, auf die Früchte zu achten. Wenn Gemeinden sich zerspalten, weil die einen vorgeben, mit Geistesgaben vor den anderen ausgestattet zu sein, und die fatale Unterscheidung vom stärkeren und schwächeren Glauben aufkommt, dann ist höchste Alarmstufe gegeben. Etwai-

ge Trancezustände im Heiligen Geist müssen sehr genau angesehen werden, ob ihre Erscheinungen nicht eindeutig als des Heiligen Geistes unwürdig einzuordnen sind. Zügelloses sich Hinwerfen, unkontrolliertes, lang anhaltendes Gelächter und Gebrüll können nicht ohne weiteres dem Wirken des Geistes Gottes zugeschrieben werden. Es darf aber auch nicht *jedes* Geschehen in der Christusbefolgung unbesehen als maßloser und zu verwerfender Fanatismus abgetan werden.

Nicht übersehen dürfen wir, daß Paulus im 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes, in dem das Thema Nutzen und Mißbrauch von Geistesgaben gründlich beleuchtet wird, den geradezu programmatischen Satz ausspricht: „... Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1. Korinther 14,33).

Diese knappen Andeutungen lassen bereits erkennen, mit wieviel Fingerspitzengefühl in diesem Bereich gehandelt werden muß, um auf dem gesunden Boden des Evangeliums von Jesus Christus zu verbleiben. Das Gebet um den Heiligen Geist und seine Führung wird dabei an erster Stelle zu stehen haben.

Was die Gemeinde über Geistesgaben wissen muß!

Um zum rechten biblischen Umgang mit den Geistesgaben zu kommen, gilt es, folgende kurz zusammengefaßte Grundsätze zu beherzigen:

1. Geistesgaben, in welcher Vielfalt auch immer sie einer Gemeinde oder einzelnen Christen geschenkt werden, dürfen niemals den Blick dafür verbauen: Unsere vollgültige Erlösung ist durch den Kreuzestod und das Auferstehen unseres Herrn Jesus Christus zur Bezahlung unserer Schuld vor Gott bewirkt worden. Sie bedarf nicht irgendeiner Ergänzung.

2. Geistesgaben können das Gemeindeleben und das Leben des Einzelnen bereichern, in der umgesetzten Christusbefolgung vertiefen. Sie bleiben ohne Einfluß auf unsere Erlösung durch Jesus Christus. Sie können allerdings zu umfassenderer Gestaltung unseres Dankes an unseren Herrn führen, der sich so bedingungslos, ohne jede Rücksichtnahme auf sich selbst, für unsere Rettung zum ewigen Leben in Gottes Reich eingesetzt hat.

3. Dieser Dank an Jesus kann außerordentlich verschiedenartige Gestalt annehmen. Seine vornehmlichen Betätigungsfelder werden der Gottesdienst mit Wort und Sakrament in entfaltendem Lob und Dank und der Dienst am Nächsten mit seinen vielfältigen Möglichkeiten sein.

4. Der Grundsatz muß unter allen Umständen festgehalten werden: Der Besitz von besonderen Geistesgaben und das angebliche Fehlen eines solchen Besitzes kann keine Auskunft darüber geben, ob ein Mensch gerettet ist oder nicht. Das hängt ausschließlich davon ab, daß ein Mensch Jesus Christus als seinen Erlöser erkennt und anerkennt, nachdem dieser ihn in der Taufe an sich gebunden hat.

5. In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal erwähnt, daß die Beobachtungen der hervorgehenden Früchte aus dem Besitz von Geistesgaben sehr sorgfältig erfolgen müssen. Wenn sie im Gefolge haben, daß die Gemeinde in

Spannungen und Gegensätze, in aufreibende Auseinandersetzungen und schließlich an den Rand von Spaltung oder gar völliger Zertrennung geführt wird, dann muß unbedingt gegengesteuert werden. Dann sind gegebenenfalls harte Maßnahmen der Kirchenzucht geboten. Diese Maßnahmen müssen aber deutlich und klar in Aussagen der Bibel gegründet sein. Um keine verhängnisvollen Kurzschlußhandlungen zu bewerkstelligen, wird es gut sein, sich an den von Jesus selbst aufgestellten Regeln in diesem Bereich zu orientieren (siehe Matthäus 18,15–20).

6. Endlich ist Gemeindegliedern einzuprägen, daß Geistesgaben ausschließlich vom *Heiligen Geist* ausgeteilt werden in dem Maß, das er für richtig hält. Wir haben keinerlei Verfügungsgewalt über sie. Damit ist auch klar, daß es uns nicht zusteht, darüber zu urteilen, ob ein Mensch über besondere Geistesgaben verfügt oder nicht, und etwaige Folgerungen daraus zu ziehen. Wenn der Heilige Geist unterschiedlich Begabte in einer Gemeinde zusammenfügt, ist nicht unser Urteil darüber gefragt, sondern es geht vielmehr darum, trotz solcher Verschiedenheiten Gemeindeleben miteinander in möglichst umfassend entfalteter Christusbefolgung zu gestalten.

Nach diesen vorwiegend grundsätzlichen Klärungen in Sachen „Geistesgaben“ wollen wir einigen Fragen der Praxis gründlicher nachgehen, wie sie uns in der charismatischen Bewegung begegnen:

Ein besonderes Kapitel: Heilungen

Wer sich mit den Geistesgaben beschäftigt, kommt nicht daran vorbei, sich mit der Gabe gesund zu machen auseinanderzusetzen. Um das sachgerecht tun zu können, wird es gut sein, die Heilpraxis Jesu anzusehen.

Es werden uns sowohl Sammelberichte von Krankenheilungen als auch die Heilung Einzelner gemeldet. Aus den uns vorliegenden Nachrichten läßt sich Folgendes ermitteln: Jesus hat keinesfalls wahllos jeden Kranken geheilt, dem er begegnete. Besonders deutlich wird das bei der Heilung des Kranken am Teich Bethesda (Johannes 5,1ff). Aus den zahlreichen an diesem Teich versammelten Kranken greift Jesus den einen heraus, der dort bereits 38 Jahre zugebracht hat. Ihn macht er gesund. Er hat es unterlassen, seine Vollmacht zu heilen, an allen dort Liegenden auszuüben. Bei seinen Heilungen an Einzelnen taucht immer wieder der bedeutungsvolle Satz auf: „Dein Glaube hat dir geholfen.“ Jesus verweist auf das offensichtliche Vertrauen, das die Kranken zu ihm kommen ließ. Daß das keine oberflächliche Feststellung ist, wird daran deutlich, wenn Markus berichtet, Jesus habe in seiner Vaterstadt Nazareth keine Heilungen durchführen können um ihres Unglaubens willen (Markus 6,1ff). Zur Kenntnis sollten wir auch nehmen, daß Jesus Geheilten immer wieder verbot, in ihrer Heilung und ihrem Heiler vor anderen zu sprechen. Für uns ist es weiter wichtig zu erfahren, daß Jesus seine Vollmacht zu heilen weitergegeben hat. In seiner Aussendungsrede, die uns Lukas im 10. Kapitel seines Evangeliums überliefert, werden seine Jünger ausdrücklich angewiesen, Kranke zu hei-

len. Wie diese Heilungen vollzogen werden, erkennen wir bei der Nachricht über die Heilung des Lahmen an der Tempeltür in der Apostelgeschichte im 3. Kapitel. Dort heißt es: „Petrus aber sprach: Silber und Gold habe ich nicht; was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi von Nazareth, steh auf und geh umher. Und er ergriff ihn bei der rechten Hand und richtete ihn auf. Sogleich wurden seine Füße und Knöchel fest, er sprang auf, konnte gehen und stehen und ging mit ihnen in den Tempel, lief und sprang umher und lobte Gott.“

Zwei weitere Einsichten sind für unsere weiteren Überlegungen von Gewicht:

Jesus hat die Vollmacht, zu heilen, weitergegeben. Es ist erwiesen, daß auch heute Menschen diese Gabe empfangen, sie also nicht auf die Zeit des Neuen Testaments begrenzt geblieben ist. Leider ist es ebenso klar, daß Satan auch diese Vollmacht besitzt und zum Schaden der Menschen und zu verhängnisvoller geistlicher Verwirrung einzusetzen vermag. Damit stehen wir erneut vor der Frage nach den sachgemäßen Unterscheidungsmerkmalen. Welche Voraussetzungen sind für eine Heilung erforderlich? Wie sind die heute auftretenden Heiler und die immer wieder stattfindenden Heilkongresse einzuordnen und zu bewerten?

Bei öffentlich auftretenden Heilern sind strengste Maßstäbe anzulegen. Schon öffentlich festgelegte Heilungstermine sind mehr als verdächtig. Seit wann haben wir dem Heiligen Geist zu befehlen, wann er zu heilen hat? Wir haben bei der Urteilsfindung sehr sorgfältig mit der Handlungsweise Jesu bei Heilungen heutige Praxis zu vergleichen. Sehr genau ist auch auf die Früchte zu achten. Geht von solchen Heilungen wirklich zu Jesus Christus wachsendes Vertrauen aus? Stellt sich umfassende Christusnachfolge bei dem Gesundgewordenen ein? Baut der Heiler seine Ehre auf und verdient gar an seinem Unternehmen? Das sind Fragen, die sehr scharf zu stellen und zu beantworten sind.

Besonders problematisch erscheinen die öffentlich veranstalteten Heilungskongresse. Hier gilt ebenso, wie bereits früher erwähnt, die äußerst kritische Nachfrage, ob Gott für förmlich geplante Heilungstermine festgelegt werden kann. Außerdem ist der Öffentlichkeitscharakter solcher Veranstaltungen zu hinterfragen, wenn wir auf Jesu Heilungspraxis schauen, die größtenteils eben nicht in einer breiten Öffentlichkeit stattgefunden hat. Ganz verhängnisvoll – und gewiß nicht vom Geist Gottes bewirkt – sind die Folgerungen, bei nicht erfolgter Heilung den mangelnden Glauben der Betroffenen für den Mißerfolg verantwortlich zu machen.

Beim Auftreten genannter Erscheinungen ist es mehr als angebracht, die Urheberschaft Jesu für eine Heilung – wenn sie denn in solchem Rahmen zustande kommt – in handfesten Zweifel zu ziehen. Wir können nicht an der Tatsache vorbeischaun, daß der Satan in diesen Bereichen sehr gerne mitmischt. Außerdem sollten wir im Blick behalten, daß Heilungen im Namen Jesu Christi etwas Wunderbares sind, daß aber das noch viel Wichtigere ist, daß wir um Jesu willen eingehen dürfen zum ewigen Leben in Gottes Reich.

Das inbrünstige Gebet im Namen Jesu, daß sein guter, gnädiger Wille an uns zur Entfaltung kommen möchte, ist wichtigstes Mittel in Not und Anfechtung. Wenn Gott es will und für uns für richtig und geistlich gut hält, wird auch aus solchem Gebet Heilung hervorgewachsen, ohne daß wir uns womöglich fragwürdigen Kräften ausliefern. Die in manchen Gemeinden geübten Fürbittgebete für namentlich genannte oder anwesende Kranke sollten an dieser Stelle auch nicht unerwähnt bleiben (Siehe Jakobus 5,14f).

Die sorgsame Beobachtung der Umstände, die zu Heilungen führen und der Heilungen selbst – sind sie wirklich von Dauer? – soll nicht den Blick dafür verstellen, daß es auch heute die Gabe, gesund zu machen, bei Christen gibt und daß im Namen Jesu von Nazareth geheilte Menschen ihre Straße fröhlich mit dankerfülltem Herzen ziehen können.

Ein Blick in unsere Gegenwart

Lutherische Kirche verfügt über eine reiche Liturgie zur Gestaltung ihrer Gottesdienste, eine Liturgie, die trotz feststehender Stücke für jeden Gottesdienst viele Möglichkeiten zu abwechslungsreicher Gestaltung offen läßt. Da bleibt auch Platz für das Wirken besonderer Geistesgaben. Wäre es richtig, sie von vornherein auszuschließen? Gewiß nicht, wenn die Bibel ausdrücklich positiv auf sie verweist. Außerdem ist uns geläufig, daß trotz des großen Reichtums lutherischer Liturgie die Gefahr der Abnutzung und die Entleerung immer wieder gebrauchter Formen nicht ausgeschlossen werden kann. Wir werden uns ebenso der Befürchtung zu stellen haben, charismatisch geprägte Gottesdienste würden in der Regel nur allzuleicht in ein unangemessenes Chaos ausmünden. Sind, um es einmal formelhaft zu sagen, lutherisches und charismatisches Element überhaupt gegeneinander? Dem, wir haben das bereits gesehen, widerspricht die heilige Schrift mit ihren Aussagen. Wie aber kann – wenn überhaupt nötig – eine Brücke gebaut werden?

Wir können in diesem Rahmen nur einige Hinweise geben.¹ Ein Gottesdienst muß auf jeden Fall unter einer ordnenden Leitung stehen. Wenn jeder zu jedem Zeitpunkt sich und seine Anliegen einbringen kann, dann wird bald alles durcheinanderlaufen. Andererseits muß nicht jeder Gottesdienst mit allen gewohnten Formen ablaufen. Es können neue Gestaltungselemente eingefügt werden, auf die die Gemeinde jedoch angemessen hingeführt werden muß, damit sie mit ihrem Herzen beteiligt ist. Wird sie beispielsweise mit neuen, ihr unbekanntem Liedern, mit freien, ungewohnten Formen des Gebetes überrascht, dann wird ein solcher Gottesdienst kaum geistlichen Nutzen bringen. Sorgfältige Planung kann aber Räume öffnen, die für besonderes Wirken des Heiligen Geistes Platz schaffen. Natürlich ist dabei in hohem Maße geistliche Disziplin erforderlich, denn alles, was eine Gemeinde in ihrem Gottesdienst

1 Vgl. LUTH. BEITRÄGE 1/2000: S. Maier, „Damit das Lob Gottes nicht verstumme auf Erden“ S. 3ff; A. Eisen, Mit Lust und Liebe singen: Populärmusik und Gemeindegesang? S. 31ff.

tut, muß sich vom Wort unseres Gottes und seinen Sakramenten her messen lassen. Gerade die jungen Leute in den Gemeinden sollten sich die gewiß nicht geringe Mühe machen, über Gottesdienste in anderer Gestalt, aber in Ausrichtung an Bibel und Bekenntnis, nachzudenken und mit ihrem Pastor zusammen in die Tat umzusetzen. Sowenig lutherische Kirche Grund hat, ihren in Jahrhunderten gewachsenen Gottesdienst über Bord zu werfen, sowenig sollte sie sich dem verschließen, *unter der Führung des Heiligen Geistes* neue Formen für ihre Gottesdienste zu finden. Viel Unmut über die vermeintlich erstarrten und langweiligen lutherischen Gottesdienste – das werden wir erkennen müssen – wird von Leuten vorgebracht, die sich noch nicht ausreichend Mühe gemacht haben, den Aufbau des Gottesdienstes mit seinen vielen und wahrhaftig nicht selbstverständlichen Aussagen zu verstehen. Vor allem aber werden seine Gaben Sündenvergebung, Gottes Gegenwart im Sakrament des Altars, sein Segen ... nicht in ihrem unermeßlichen Wert gesehen. Der allmächtige Gott dient uns im Gottesdienst! Ist uns das wirklich gegenwärtig, wenn wir mit unserer Gemeinde zusammen Gottesdienst feiern? Dieser Gesichtspunkt hat für die Gestaltung unserer Gottesdienste niemals zu überschätzende Bedeutung.

Es muß uns aber auch bewußt sein, daß die uneingeschränkte Ablehnung charismatischer Elemente uns eines Reichtums berauben kann, den Gott seiner Kirche geschenkt hat und immer wieder schenken will. Die lutherische Kirche ihrerseits hat vieles, was sie ändern vermitteln sollte. Da ist nicht zuletzt an die Sakramente, Taufe und Abendmahl zu denken. Aber auch ihr oft scheinbar angesehenes Liedgut ist reich an gewichtigen Aussagen, die in Gemeinden der charismatischen Erneuerung zu kurz kommen.

Die vorliegenden Fragen können im Rahmen unserer Überlegungen nicht weitergeführt werden. Klar ist jedoch, daß alle Weiterarbeit die biblische Sicht im Auge behalten muß, daß das Neue Testament beim Bau der Gemeinde Jesu Christi Wort und Sakramente und Geistesgaben im Blick hat.

Lobpreisgottesdienste und Gebetskreise

In manchen Gemeinden sind Lobpreisgottesdienste und Gebetskreise ins Leben gerufen worden, um sich „charismatischer Erneuerung“ zu öffnen. Da solche Veranstaltungen getrennt und miteinander verbunden gestaltet werden, versuche ich, meine Eindrücke und Beobachtungen zusammenzufassen.

Derartige Gottesdienste oder Gebetskreise werden oft als eine Bereicherung des Gemeindelebens empfunden. Welche Gemeinde wird sich nicht freuen, wenn in ihrem Bereich *über den sonntäglichen Gottesdienst hinaus* das Lob ihres Gottes gesungen und wichtige Gebetsanliegen der Kirche und ihrer Gemeinden und des Volkes vor ihrem Herrn ausgebreitet werden.

Allerdings muß das von vornherein klar sein: Es darf sich nicht die Erwartung oder gar der förmliche Zwang entwickeln, an diesen Veranstaltungen müsse jedes gläubige Gemeindeglied teilnehmen. Wer das nicht tue, lasse dadurch mindestens eine sehr eingeschränkte Christusnachfolge erkennen. Es muß auf

jeden Fall deutlich werden: Lobpreisgottesdienst und Gebetskreis sind Möglichkeiten der gelebten Christusbefolgung unter vielen anderen. Wir werden einfach zur Kenntnis nehmen müssen, daß es beispielsweise ernstzunehmende Christen gibt, die sich nicht in der Lage sehen, freie Gebete in der Öffentlichkeit zu formulieren.

Für die Lobpreisgottesdienste gilt, soweit ich sie erlebt habe, daß sie zwar eine Ergänzung zum Sonntagsgottesdienst sein wollen, ihn aber keinesfalls ersetzen können. Dafür führe ich unter anderem folgende Gründe an: Diese Gottesdienste sind – das sagt schon ihr Name – ausschließlich auf den Lobpreis Gottes ausgerichtet. Das ist insofern gut, weil wir in Sachen „Lob unseres Gottes“ nie zu viel tun können. Gesehen aber werden muß, daß gemäß ihrem Aufbau kein Platz für das Sakrament des Altars verbleibt. Das verwendete Liedgut besteht nicht selten aus vertonten Bibelworten oder eng an solche anschließende Texte, aber es ist kaum ein Zufall, daß Taufe und Abendmahl in ihnen kaum einen Platz finden und die Erlösung Jesu durch Kreuz und Auferstehen im Verhältnis zu ihrem tatsächlichen Gewicht im Evangelium außerordentlich kurz wekommt. Von daher gesehen erscheint es gerechtfertigt, trotz aller Anerkennung solcher Gottesdienste zu sagen: Sie können höchstens als eine Ergänzung zum Sonntagsgottesdienst gesehen werden.

Die Art des Singens in den Lobpreisgottesdiensten ist besonders geprägt. Die Lieder haben vielfach einen Refrain, der nach jedem Vers wiederholt wird und aufpeitschende Wirkung erzielen kann. Außerdem ist es durchweg Praxis, die Gesänge mehrfach durchzusingen, eine Handlungsweise, die leicht dazu führt, die Gefühle zu steigern und ihnen unkontrolliert Lauf zu lassen. Auch Händeklatschen und Erheben der Hände unterliegt geistlicher Disziplin und ist in der Schrift in solchen Zusammenhängen nicht bezeugt.

Sowohl für die Verfechter solcher Gottesdienste und Gebetskreise als auch für ihre Kritiker muß klar sein: Begründete Urteile in dieser oder jener Richtung sind nur aus der Bibel zu gewinnen.

Was steht unter dem Strich?

Soviel ist deutlich geworden: Ein ablehnendes Pauschalurteil über die bei der charismatischen Bewegung bevorzugten Geistesgaben hilft nicht nur nicht weiter, sondern geht an der Sache in ihrem Kern vorbei. Die Bibel steht mit ihrer Botschaft in mancherlei Hinsicht solchem Urteil entgegen. Wir haben die Sicht des Paulus vor Augen. Sein Kampf gegen den Mißbrauch der Geistesgaben hat nur einen Sinn, wenn er sonst einen Nutzen dieser Gaben für die Gemeinde gegeben sieht. Diese Einsicht wird nachhaltig durch seinen Wunsch unterstrichen, alle Gemeindeglieder möchten in den Besitz von Geistesgaben gelangen. Wenn aber die Geistesgaben und ihr rechter Bestand zum Evangelium hinzuzurechnen sind, dann gilt auch dafür die Regel, daß von dem Weg des Evangeliums weder zur Rechten noch zur Linken abzuweichen ist, ja, daß von

dieser Botschaft weder etwas gestrichen noch ihr hinzugefügt werden darf (Siehe u. a. 5. Mose 17,20; Josua 1,7).

Rigoroses Abwürgen von Ausdrucksformen der Geistesgaben könnte den von Gott seiner Gemeinde zugedachten Reichtum in der Entfaltung von Christusbotschaften abblocken. Dazu aber sind wir in keiner Weise berechtigt, das Wirken des Heiligen Geistes einzuschränken, zu begrenzen. Das ist schon deswegen nicht am Platz, weil der Heilige Geist sich selbst für das Wirken unter den Menschen eine unüberspringbare Grenze gesetzt hat: Die Botschaft der Heiligen Schrift mit den von ihr gesetzten Maßstäben!

Es bleibt uns im Umgang mit den Geistesgaben nicht erspart, genau auf ihre tatsächlichen Früchte zu achten, und nur in Gebrauch zu nehmen, was sich als geistlich förderlich, dem ewigen Heil der Gemeinde nützlich erweist. Um diese vorrangige Aufgabe wahrnehmen zu können, ist das dauernde Gebet um den Heiligen Geist und seine Führung erforderlich. Sehr einfach wäre es, mit den Geistesgaben und ihren Auswirkungen zu verfahren, wenn das Urteil derer stimmte, die sagen, das sei alles ausnahmslos vom Teufel! Wir haben, soweit ich sehen kann, aber unwiderleglich deutlich gemacht, daß so nicht geredet werden kann, weil dem die Bibel mit ihren Ausführungen eindeutig entgegensteht.

Ebenso ist eine völlig uneingeschränkte Öffnung gegenüber allen Erscheinungen unangebracht, die sich als Folgen besonderer Geistesgaben ausgeben, weil Satan noch die Macht hat, in diesem Arbeitsfeld tätig zu werden. Davon macht er leider ausgiebig Gebrauch, wie in zahlreichen Veröffentlichungen nachgelesen werden kann. Deswegen ist in hohem Maße die Gabe, Geister zu unterscheiden, gefragt. Das Gebet um diese Gabe ist für Gottes Gemeinde lebenswichtig, besser gesagt, für ihr ewiges Leben von entscheidender Bedeutung.

Alle dieser Überlegungen machen klar, daß im Blick auf die Geistesgaben und ihren rechten Gebrauch Jesu Aufforderung sich uns fest ins Herz einprägen sollte: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallt! Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“ Die Nähe dieses Wortes zu Jesu Leiden am Kreuz hebt nachhaltig hervor: Bei dieser Mahnung steht Sein oder Nichtsein, ewiges Leben oder ewige Verdammnis auf dem Spiel. Genau darum geht es auch beim rechten und falschen Gebrauch der Geistesgaben, bei denen, die von Gott und bei denen, die vom Teufel gelenkt werden. Daher ist höchste geistliche Sorgfalt in diesem Bereich erforderlich. Dazu schenke Gott seinen Heiligen Geist.

Schlußbemerkung

Das hier Zusammengetragene nimmt keinesfalls für sich in Anspruch, das umfassende Thema „Geistesgaben“ vollständig zu erfassen, die vielfältigen Fragen erschöpfend zu beantworten. Es ist vielmehr ein aus *persönlichem* Erleben hervorgegangener Beitrag, der das notwendige Gespräch zu diesem Thema mitgestalten möchte zum Nutzen für die Gemeinde Jesu und zur Ehre unseres Gottes.

Andreas Eisen:

Lobpreisgottesdienst – Leben am Herzen des Vaters

1. Der Begriff „Lobpreis“

Das deutsche Wort Lobpreis ist eine recht junge Wortschöpfung. Erst im Wörterbuch von Johann Christoph Adelung, am Ende des 18. Jahrhunderts, findet man es verzeichnet. Es ist nach dem Verb lobpreisen gebildet, das wiederum eine wörtliche Anlehnung an die lateinische Redewendung *alicuius laudem praedico* (= einem das Lob preisen) ist.¹ So sucht man dieses Wort vergeblich in der alten Lutherbibel. Erst mit der Revision der Lutherbibel von 1964 wurde der Begriff Lobpreis an drei Stellen des AT aufgenommen.² Auffallend ist, daß an jeder der aufgeführten Bibelstellen in der Ursprache ein anderes Wort steht, so daß die Übersetzung mit Lobpreis wohl eher zufällig ist.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde Lobpreis immer gebräuchlicher als eine Steigerungsform von Lob und Preis. Doch erst in den letzten Jahrzehnten begann dieser Begriff sich immer weiter einzubürgern und bekam dabei einen ihm eigenen spezifischen Sinn. Im christlichen Bereich³ ist er gebräuchlich im liturgischen Sprachgebrauch der römisch-katholischen Kirche und in der charismatischen Bewegung. Besonders im letztgenannten Bereich spricht man von Lobpreis, Lobpreisgottesdiensten, Lobpreiszeiten, Lobpreisleiter, Lobpreismusik usw.. Maßgeblich für das inhaltliche Verständnis ist eine wahre Flut an amerikanischer Literatur und damit auch amerikanischer Theologie. Zur Thematik gibt es nur zwei erwähnenswerte deutsche Veröffentlichungen, die von Guido Baltes und von Arne Kopfermann⁴. Die vielen anderen Bücher über Lobpreis sind Übersetzungen aus dem angelsächsischen, insbesondere amerikanischen Raum⁵. Die beiden Titel der genannten deutschen Autoren nennen zugleich Lobpreis und Anbetung. Damit wird ein Übersetzungsproblem ange-

1 Vgl. dazu J. u.W. Grimm, Art. Lobpreis / Lobpreisen, Deutsches Wörterbuch Bd.12, Sp. 1089.

2 Esr. 3,11; Jes. 26,8 und Jes. 62,7. Dazu kommen zwei Stellen in den Apokryphen, Sir. 47,9 und Bar. 5,4. Zusätzlich wurde der Begriff in 7 Überschriften zum Bibeltext eingesetzt, davon 5 im NT: Ps. 29; Sir. 39,16; Mt.11,25; Röm. 11,33, 16,25; Eph. 1,3; 1.Tim. 1,12.

3 Gebräuchlich ist er z.B. auch im deutschsprachigen Schrifttum der Bahai: *Bahá `u`lláh*, *Abdu`l-Bahá*, *Báb*, Lobpreis Gottes. Aus den verborgenen Worten *Bahá `u`lláhas*, sowie aus Gebeten *Bahá `u`lláhs*, des *Báb* und *Abdu`l-Bahás*, Baháí-Verlag 1987.

4 Guido Baltes, Anbetung konkret. Ermutigung zu einem lebendigen Lobpreis, Neukirchen-Vluyn 1993. Arne Kopfermann, Das Geheimnis von Lobpreis und Anbetung, Asslar 2001.

5 Beispielhaft seien genannt: Merlin Carother's, Lobpreis schafft Veränderung, PrismaPoint 1996. Judson Cornwall, Mit Lobpreis leben, Fliss-Verlag 1981. Werner Finis, Jeschua, wir lieben dich. Messianischer Lobpreis. Lobpreislieder. Psalmen. Geistliche Lieder. Klaus Fischer, Lebendiger Lobpreis. Anregungen für neuen deutschen Jubel für Jesus, Jesus!Gemeinde Mission-Verlag 1995. Don Gosset, Lobpreisstraße, Hamburg 1990. Graham Kendrick, Anbetung

deutet. Beide Wörter sind der Versuch, für das englische „worship“ eine Übersetzung zu bieten. Worship bedeutet Anbetung, Verehrung, zugleich aber auch Gottesdienst. Wenn dieser Gottesdienst auf das Leben des einzelnen Christen bezogen wird, dann wird der Begriff worship in der angeführten Literatur häufig mit Lobpreis wiedergegeben.⁶ Dabei geht die Bedeutung von Anbetung und Lobpreis ineinander über. Auch die beiden Bereiche, der des öffentlichen Gottesdienstes und der des privaten, persönlichen Gottesdienstes, vermischen sich immer wieder. So scheint es angemessen, für worship Lobpreisgottesdienst zu sagen, um damit beide Aspekte des Wortes zu umfassen.⁷ Der Begriffszusammenhang weist darauf hin, daß mit Lobpreis nicht zuerst eine Art der Frömmigkeit gemeint ist, sondern ein Gottesdienst, wie ihn die um Jesus Christus versammelte Gemeinde feiert, der zugleich aber auch das ganze Leben prägt.

So verwundert es nicht, daß es in der Lobpreisliteratur immer wieder um Gottesdienstkritik geht. Einer starren Liturgie wird Spontanität und Lebendigkeit gegenübergestellt. Graham Kendrick, dessen Buch in der Originalausgabe „Worship“ heißt, beginnt mit folgender Schilderung:

„Für den kleinen Jungen sollte es der erste Gottesdienstbesuch seines Lebens sein. Man zog ihm ordentliche Kleider an und verpaßte ihm einen Scheitel. Mit der Ermahnung zu gutem Benehmen – was wohl so viel bedeuten sollte wie ‚den Mund halten und nicht zappeln‘ – ging es zur Kirche, deren Glocken schon einladend zu läuten begonnen hatten. Der Junge war fasziniert von dieser sonderbaren Welt: die gedämpften Stimmen, das hohe Gewölbe, der leicht muffige Geruch und die leeren Holzbänke. Aber waren sie wirklich leer? Nein, hier und da war ein Hut, ein Hinterkopf, ein paar gekrümmte Schultern. Leise führte ihn seine Mutter zu einer dieser dunklen, tunnelähnlichen Reihen, kniete sogleich nieder und neigte den Kopf; unwillkürlich ahmte er sie nach. Die Stille währte nur noch wenige Sekunden, dann hallte laut und klar die Frage durchs Gewölbe, die das junge Gemüt so sehr beschäftigte: ‚Mami, vor wem verstecken wir uns eigentlich?‘“⁸

Dieser bis zur Karikatur verzeichneten Darstellung eines traditionellen Gottesdienstes kann man dann um so leichter einen Lobpreisgottesdienst gegenüberstellen, der nur so vor Leben und Lebendigkeit sprüht:

„Lobpreisgottesdienste wachsen allerorts, während traditionelle Gottesdienste eher rückläufigen Besuch zu verzeichnen haben. Neue Gemeinden, die

als Lebensstil, Asslar 1988. Sylvia R. Jones, Apostolischer Lobpreis – Ein Lebensstil, Christliche Gemeinde Köln 2000. Derek Prince, Danksagung, Lobpreis und Anbetung, Internationaler Bibellehrdienst 2000. Jack R. Taylor, Der Halleluja-Faktor. Biblischer Lobpreis in Theorie und Praxis, Lüdenscheid 1995.

6 Ein weiterer Bereich begrifflicher Prägung vollzieht sich durch die Musik, die unter dem Titel „Praise & Worship“ vermarktet wird. Im Deutschen spricht man dann von Lobpreismusik.

7 Die Verwirrung ist so groß, daß es möglich wurde, „worship“ im Deutschen mit „Anbetungszeit“ wiederzugeben, wo es Gottesdienst heißen müßte. Hier liegt ein echter Übersetzungsfehler vor. Vgl. A. Kopfermann, Das Geheimnis, S. 41.

8 G. Kendrick, Anbetung, S. 9.

einen Schwerpunkt auf die Anbetung legen, schießen an vielen Stellen aus dem Boden ... Fröhliche Anbetung macht Gottesdienste auch für *Außenstehende* attraktiv: ‚In diesem Gottesdienst ist etwas los!‘ Diesen Satz habe ich schon häufig aus dem Mund erstaunter Besucher gehört. Wo viele Christen gemeinsam fröhlich, frei und kreativ Gott loben, wirkt das ansteckend. Mancher staunt: ‚Hier sind ja Leute, die Gott wirklich ernst nehmen. Die so tun, als sei er real!‘⁹ Arne Kopfermann beschreibt einen solchen Gottesdienst: „Und obwohl wir dort draußen saßen, werde ich nie die intensive Atmosphäre vergessen... Es gab keine Unterbrechungen in Form von theologischen Belehrungen oder inhaltstiefen Anekdoten; die Christen brachten in einem Fluß aus Liedern, freien Gebeten und ausgedehnten Sprachengesang ihren Lobpreis zu Gott. Die Lieder behandelten keine großen Wahrheiten über Gott, sondern sprachen ihn zum größten Teil direkt an. Es waren eher eingängige Chorusse als anspruchsvolle mehrstrophige Kompositionen, aber selbst die Wände schienen von dem leidenschaftlichen Gesang der Gruppe zu vibrieren – die Gegenwart Gottes war zum Greifen nahe.“¹⁰

Mit diesen beiden Schilderungen ist eine erste Annäherung an das Phänomen Lobpreisgottesdienst gegeben. Wir fragen nun nach der biblischen Begründung für Lobpreis, bevor dann der Lobpreisgottesdienst in seinen charakteristischen Strukturen dargestellt werden soll.

2. Biblische Begründung

Die Problematik einer biblischen Begründung ergibt sich daraus, daß mit Lobpreis eine ganz bestimmte Form des Gottesdienstes im Blick ist, die dann aus der Bibel belegt werden soll. Dagegen kommen die vielfältigen Formen der Anbetung und des Gottesdienstes der Hl.Schrift nicht in den Blick. In seiner biblischen Theologie versucht Claus Westermann die Vielfalt systematisch zu entfalten, indem er Gottes rettendes und segnendes Handeln der Antwort des Menschen im Reden und Tun voranstellt. Die menschliche Antwort vollzieht sich dann im Gotteslob und in der Klage. Diese Wechselseitigkeit der Gottesbeziehung kommt im Gottesdienst zum Ausdruck.¹¹ In der gesamten Lobpreisliteratur ist nun auffallend, daß der Bereich der Klage kaum behandelt wird. Daß die Psalmen sich in Lob- und Klagepsalmen gliedern, wird nicht wahrgenommen. Noch tiefergehend ist die Verengung des Blickwinkels auf das menschliche Tun. Gottes rettendes und segnendes Handeln am Menschen rücken in den Hintergrund. In recht biblizistischer Weise wird der Bibel entnommen, was man ihr entnehmen will. Verdeutlicht sei dies an der

9 G.Baltes, Anbetung konkret, S. 142f.

10 A.Kopfermann, Das Geheimnis, S. 12.

11 Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Grundrisse zum Alten Testament Bd.6, Göttingen 1985, insbes. S. 138–153.

Hauptbelegstelle für Lobpreis: Psalm 22,4

„Du aber bist heilig, der du thronst über den Lobgesängen Israels.“

Die Beweisführung kommt aus dem anglikanischen Bereich und ist dem deutschen Leser – ohne Berücksichtigung der englischen Sprache – gar nicht einsichtig. Der Grund liegt darin, daß die Beweisführung auf der englischen Übersetzung der King James Version beruht. Dort heißt es: „But thou art holy, O thou that *inhabitest the praises of Israel*“ (Du aber bist heilig, der du den Lobpreis Israels *bewohnst*). Daraus wird die Konsequenz gezogen: Wo Gott gelobt wird, genauer gelobpreist, dort wohnt Gott. „Gott ist zwar überall, aber er manifestiert sich nicht überall. Er ist im Lobpreis zuhause, und zuhause zeigt er sich am besten als Gott! Wenn Sie oder ich beschließen, durch Lobpreis Gott zuhause sein zu lassen, laden wir ihn ein, sich „wie daheim“ zu verhalten. Wenn Gott im Lobpreis „zuhause“ ist, tut er, was er tun möchte... Wenn Sie Gott völlig in seinem Element erleben wollen, dann können Sie das im Lobpreis erfahren.“¹² Der Kontext dieses Psalmwortes kommt nicht in den Blick, ja nicht einmal die Wortbedeutung der hebräischen Ursprache. Diese ganze Begründung für den Lobpreis beruht auf dem englischen Ausdruck *inhabitest the praises*. In aller Kürze ist dazu zu sagen, daß das hier stehende hebräische *joscheb tehillot* zu vergleichen ist mit dem Ausdruck *joscheb hacherubim* = der über den Cheruben thront¹³. Das Verb, das „sich setzen, sitzen“ heißt, kann übertragen auch „den Thron besteigen, regieren“ bedeuten, bis dahin, daß *joscheb* Amos 1,5.8 mit Herrscher¹⁴ übersetzt wird.

Der Zusammenhang verdeutlicht, daß es sich um eine Hoheitsaussage Gottes handelt. Der Beter ruft in äußerster Gottverlassenheit zu Gott und erfährt keine (!) Antwort. Diese Not wird für den Beter um so drückender als er den heiligen Gott vor Augen hat, Gott in seiner Majestät. Zu diesem Gott ruft Israel, gibt ihm den Ruhm und die Ehre, wendet sich in Lobgesängen an ihn. Der Beter verweist darauf, daß die Väter zu diesem Gott riefen und Hilfe erfuhren. Er aber ist ein Wurm und kein Mensch. Für ihn ist Gott in die Ferne gerückt: „Gott schweigt, und er muß schreien“¹⁵. Der Beter hat nicht erfahren, daß, indem er einen Lobpreis anstimmt, Gott sich ihm zuwendet und seine Gegenwart sich manifestiert.

Auch sollte man bedenken, daß dieser Psalm in der Kirche als christologischer Psalm gebetet wird. Den Vers 2: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ hat unser Herr Jesus Christus am Kreuz gebetet. Damit wird die hier ausgedrückte Leiderfahrung noch vertieft: Wo war der Gott, der über den Lobgesängen wohnt, als Jesus am Kreuz starb? Hat Jesus am Kreuz einen

12 J. Taylor, Der Halleluja-Faktor, S.27f. Ähnlich auch Balthes, Anbetung konkret, S.25.

13 1.Sam. 4,4; Ps. 80,2; 99,1; Jes. 37,16.

14 So nach Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Göttingen / Heidelberg 1962, 323. Vgl. auch Jörg Jeremias, Der Prophet Amos, ATD 24,2, Göttingen 1995, 5.

15 Artur Weiser, Die Psalmen I, 1–60, ATD 14, Göttingen 1987, S. 149.

Lobpreis angestimmt, um die Gegenwart seines Vaters herbeizubeten? Es dürfte deutlich sein, welche tiefgreifenden Konsequenzen eine biblizistische Verkürzung auf ein funktionales Verständnis (Wer Gott voller Hingabe preist, zu dem kommt Gott und wohnt bei ihm) hat, bis hin zur Christologie.¹⁶

Die Bibel voller Lobpreis

Eine andere Art der Begründung liegt darin, zu behaupten, daß doch die ganze Bibel von Lobpreis spreche. Und dann werden alle Stellen aufgezählt, die (im Englischen mit dem Wort *praise*) mit loben, danken, preisen übersetzt werden. Als Hauptwort für Lobpreis wird Halleluja genannt.¹⁷ Dabei werden in Unkenntnis der hebräischen Sprache die drei verschiedenen Wortfelder zu *halal* vermengt, so daß man lesen kann, *halal* bedeute „preisen, rühmen loben, prahlen, angeben, eine Show abziehen, selbst bis zu dem Punkt, an dem es lächerlich wirkt“¹⁸. Das Wortfeld „jauchzen, jubeln, preisen, rühmen“ wird mit dem anderen Wortfeld „töricht, wahnsinnig sein“ zusammen gesehen. Daraus werden dann Konsequenzen für die Art und Weise des heutigen Lobpreises gezogen. Auch die weiteren statistischen Aufzählungen zeigen, daß zum einen immer die englische Bibelübersetzung im Blick ist¹⁹, zum andern der Zusammenhang grundsätzlich unberücksichtigt bleibt, und schließlich allein das in den Vordergrund gestellt wird, was für die eigene Frömmigkeitspraxis benötigt wird. Die biblizistische Tendenz mündet dann in einer Aufzählung von 231 Anlässen zum Lobpreis. Hier wird einfach Bibelstelle an Bibelstelle gereiht.²⁰ So entsteht dann der Eindruck: Die ganze Bibel spricht doch von Lobpreis.

Lobpreis als Gebot Gottes

Eine dritte Begründung spricht davon, daß der Lobpreis ein Gebot Gottes ist. Lobpreis sei nicht nach Belieben zu handhaben. Und wieder heißt es: „Ich

16 Wenn der Lobpreis-Faktor bei jedem und in allen Lebenslagen funktioniert, warum dann nicht bei Jesus in seiner Todesstunde? Hat er den Lobpreisfaktor nicht gekannt?

Vom Lobpreisfaktor als „zentral und lebenswichtig“ spricht z.B. *J.Taylor*, *Der Halleluja-Faktor*, S. 10. Der Lobpreis des Lobpreises kennt keine Grenzen: „Es gibt einfach keine Grenze für das, was sich erreichen läßt, wenn man Gott in jeder Situation preist.“ *D.Gossett*, *Lobpreisstraße*, S. 153.

17 *J.Taylor*, *Der Halleluja-Faktor*, S. 76ff.

18 Ebd.

19 Taylor fragt nicht zuerst, welche Wortbedeutung die hebräischen Worte haben, sondern führt umgekehrt alle hebräischen und griechischen Wörter an, die die King James Version (zumindest einmal) mit „praise“ übersetzt. In der deutschen Übersetzung kommt es darauf zu der Peinlichkeit, daß die deutsche Übersetzung das entscheidende Wort der englischen Übersetzung gar nicht gebraucht, so. z.B. zu Psalm 67,6–8, wo trotz Vermerk eines neuen Sinnabschnittes die englische Übersetzung die beiden Verse mit einem „dann“ verbindet, das allerdings in der deutschen Übersetzung fehlt. So bleibt die gezogene Folgerung „Mit Lobpreis geht alles besser!“ im luftleeren Raum hängen. *J.Taylor*, *Der Halleluja-Faktor*, S. 30.

20 A.a.O. 141–153.

weiß nicht, ob je einer die Gebote über Anbetung in der Bibel gezählt hat, aber schon nach kurzer Suche werden wir so viele finden, daß wir daraus schließen müssen, daß Gott Anbetung wirklich will!“²¹ Überall, so wird behauptet, finden wir „Gebote, die uns auffordern, Gott zu preisen, ihn zu verherrlichen, Lobpreis zu singen“. Es ist dann doch erstaunlich, daß als klares Gebot des Lobpreises 2.Könige 17,35f als einziges Beispiel genannt wird²²: „hatte doch der HERR einen Bund mit ihnen geschlossen und ihnen geboten: Fürchtet keine andern Götter und betet sie nicht an und dienet ihnen nicht und opfert ihnen nicht, sondern den HERRN, der euch aus Ägyptenland geführt hat mit großer Kraft und ausgestrecktem Arm, den fürchtet, den betet an und dem opfert.“ Auch hier muß man wohl die englische Bibel aufschlagen, um zumindest das Wort „to worship“ zu finden, ansonsten ist ja nicht zu erkennen, wo hier der Lobpreis geboten wird. Viele der „Gebote“ entpuppen sich denn auch eher als Aufforderungen zum Lob Gottes oder sogar als vollzogenes Gotteslob.²³ Zum Lobpreis wird man in der Hl. Schrift nicht angeherrscht, sondern, von Gott angeredet, erfolgt die Antwort des Lobes.²⁴

Beispielgeschichten

Ein vierter Bereich der Argumentation nennt bestimmte biblische, meist alttestamentliche, Erzählungen und leitet aus ihnen Prinzipien des Lobpreises ab. Immer wieder erwähnt wird z.B. König Josaphat, 2.Chonik 20.²⁵ Diese mehr allegorische Verfahrensweise ist doch recht willkürlich. Lassen sich aus einem geschichtlichen Ereignis wirklich Prinzipien für den Lobpreis entwickeln?

Lobpreis im Geist

Eine fünfte Argumentationsweise holt etwas weiter aus und geht von dem Wort Jesu, Johannes 4,23f, aus: Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten.

21 G.Kendrick, Anbetung, S. 49.

22 A.a.O. 50.

23 Der Aufruf der Psalmen: „Lobe den Herrn, meine Seele.“ oder „Lobet den Herren“ wird in der Lobpreisbewegung regelmäßig falsch verstanden. Da wird die Behauptung aufgestellt, dies sei ja kein Lobpreis, sondern nur der Aufruf zum Lobpreis, der dann erst noch vollzogen werden müßte. Dies hat zur Folge, daß in den Lobpreisliedern der biblische Wortlaut dann in einen richtigen Lobpreis verbessert werden muß: „Ich lobe dich Herr...“ Dabei wird verkannt, daß in der genannten Selbstaufforderung die Reflexivität menschlichen Lebens verborgen ist: „Das rufende Ich, das sprachlich gar nicht ausdrücklich erscheint, ist des Angerufenen, nämlich „meiner Seele“, nicht mächtig, indem es sie anruft. Gerade in der Gebärde des Bittens wird Raum gelassen. Es wird darin deutlich, daß mein ganzes Leben in seiner Leiblichkeit und Lebendigkeit bis in die Tiefe des Unbewußten Gott lobt.“ So Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen 1990, S. 115. Vgl. den ganzen Abschnitt „Aufruf zum Lob; der Adressat“, S. 113–118.

24 Vgl. auch C.Westermann, a.a.O. 134.

25 D.Gossett, a.a.O. 23; G.Kendrick, a.a.O. 116, J.Taylor, a.a.O. 35. G.Baltes leitet seine 6 Grundelemente des Lobpreises aus 1. Könige 18, Elia und die Baalspriester, ab, a.a.O. 16ff.

Auch hier klingt das englische „to worship“ an. Aus diesem Wort Jesu werden die drei Kennzeichen eines wahren Anbeters abgeleitet: Anbetung des Vaters²⁶, Anbetung im Geist, Anbetung in der Wahrheit.²⁷ An dieser Stelle begegnen wir dann den ersten spiritualistischen Tendenzen, die wir weiter unten noch betrachten werden²⁸. Der Geist offenbart uns Gott als Vater. Und „erst wenn wir Gott als Vater kennen und in einem persönlichen Verhältnis zu ihm stehen, werden unsere Herzen tief berührt von den Eigenschaften, die wir an ihm entdecken.“²⁹ Der Schwerpunkt liegt bei der Anbetung im Geist, in der die ganze pfingstlich-charismatische Pneumatologie zum Vorschein kommt. „Gott ist Geist und um ihn gebührend anbeten zu können, müssen wir in seine Dimension hineinkommen.“³⁰ Der Weg in diese geistige Dimension führt durch den Lobpreis. „Der Lobpreis ist der Schlüssel zur Taufe im Heiligen Geist. Er ist der Schlüssel zur Gegenwart Gottes.“³¹ „Wenn wir bewußt unsere Aufmerksamkeit auf Gott lenken..., öffnen wir uns für den Heiligen Geist, so daß er unseren Verstand umgehen und eine ununterbrochene Verbindung mit dem Vater aufrecht erhalten kann.“³² Hier kommt das klassische baptistische Verständnis der Wiedergeburt zu Tage. Von daher kann Kendrick sagen, geschieht „Anbetung in der vierten Dimension“³³. Die Anbetung in der Wahrheit meint dann die objektive Wahrheit über Jesus, die zu wahrhaftigem Lobpreis führt.

Doch auch diese Argumentation ist in den Text eingetragen: In dem Gespräch Jesu mit der Samariterin geht es nicht um Prinzipien des Lobpreis, sondern um die Erkenntnis Jesu als des Heilandes. Das Gespräch führt zu der Selbstoffenbarung Jesu hin: „Ich bin es!“ (Joh.4,26) und endet mit dem Bekenntnis der Samaritaner: „Dieser ist wahrlich der Welt Heiland“ (Joh.4,42).

Lobpreis als Allerheiligstes

Ein letzter Begründungsversuch liegt in der allegorischen Deutung des Tempels auf die Gottesbeziehung. Der Gedankengang ist folgender: Der Ort der Gegenwart Gottes ist im AT die Stiftshütte, später der Tempel. Im Neuen Testament begegnen wir der Gegenwart Gottes in Jesus Christus. Mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum nach 1.Petrus 2,5+9 wird die Gegenwart Gottes

26 Legt Kendrick allen Wert darauf, Gott Vater zu nennen, geht die biblizistische Argumentation bei Gossett dahin, es als Pflicht zu bezeichnen, „den Namen Jesus zu gebrauchen“, a.a.O. 66. So zeigt der Biblizismus, wie die verschiedene Wertung einzelner Bibelstellen dahin führt, sich ausschließende Frömmigkeitsformen zu entwickeln, bei Gossett eine „Jesulogie“.

27 Kendrick, a.a.O. 57.

28 S.u.S. 31 und 37.

29 G.Kendrick, Anbetung, S. 65.

30 A.a.O. 69.

31 D.Gossett, Lobpreisstraße, S. 146.

32 G.Kendrick, Anbetung, S. 166.

33 A.a.O. 70.

(nach der Himmelfahrt und der Geistausgießung) auf die Christen übertragen. Sie sind nun der Tempel Gottes: „Die Christen waren nun der neue Tempel Gottes, der neue Ort der ständigen Gegenwart Gottes.“³⁴ Daher kann nun alles, was im AT über Priester, Tempel und Opfer gesagt wird, auch eine geistliche Bedeutung für den Lobpreis haben. Diese geistliche Bedeutung kann aber andererseits auch wieder zu leibhaft, konkreten, bis hin zu lokalen Vorstellungen führen. Arne Kopfermann schreibt, daß „seine Jünger durch den Tod Jesu unmittelbaren Zugang zu dem Ort haben, an dem er leibhaftig wohnt.“³⁵ Lobpreis ist also nicht mehr von einer Distanz Gott gegenüber geprägt, sondern vielmehr von innerster Nähe. Wer im Lobpreis lebt, lebt im Allerheiligsten, steht in der Gegenwart Gottes, berührt das Herz des Vaters.³⁶

Damit ist eine Begründung genannt, die das Gottes- und Menschenbild umfaßt und im konkreten Lobpreisgottesdienst zur Darstellung kommt. Um zu verstehen, was damit gemeint ist, wenden wir uns den Lobpreis-Modellen zu.

3. Lobpreismodelle

3.1 Wunschkonzert

Eine wesentliche Form der Verbreitung von Lobpreis geschieht durch die Musik, die zum großen Teil aus dem anglikanischen Raum zu uns kommt: Praise & Worship-Songs.³⁷ Das Singen dieser Lieder, die sich über Jugendliederbücher bis in die Gesangbücher der Kirchen verbreiten, trägt zu einem wesentlichen Teil zur Bekanntheit der Lobpreisbewegung bei. Zugleich liegt hier aber auch – in der Binnenbetrachtung der Lobpreisbewegung – ein Mißbrauch vor: Lobpreis-Lotto. Man kommt zusammen und auf Zuruf und Wunsch wird dieses oder jenes Lobpreislied gesungen, oder aber in den normalen Gottesdienst werden auch einige Lobpreislieder eingefügt. Das bloße Singen von Lobpreisliedern sei aber noch kein Lobpreis, so wird gesagt. Selbst Anbetungszeiten charismatischer Gruppen werden kritisiert, wenn nicht der oben beschriebene Fluß der Anbetung zustande kommt. David Evans spricht von „Seasick Praise“ – seekrankem Lobpreis³⁸: „Die Leute werden hin- und hergerissen zwischen der Ausrichtung auf Gott und dem Schauen auf Menschen.“ Deswegen liegt die

34 G. Baltes, Anbetung konkret, S. 50.

35 A. Kopfermann, Das Geheimnis, S. 29.

36 A.a.O. 34f.

37 Kennzeichnend für diese Art der Musik sind zunächst die Texte, die sich entweder auf rein biblische Zitate beschränken, oder an Gott gerichtete kurze Gebete sind. Meist wird Gott direkt angeredet (so werden auch alle Bibeltexte in direkte Anrede verwandelt, vgl. Anm.23), die Lieder sind kurz und werden oft wiederholt; sie enthalten mindestens eine Hookline (eine sich oft wiederholende Phrase eines Musikstücks, die den berühmten „Ohrwurm“ hervorbringt), die Harmonik ist eher von einfacher Struktur. Für Hörbeispiele sei verwiesen auf die Internetseite <http://www.worship.de>.

38 So nach Kopfermann, Das Geheimnis, S. 18.

wesentliche Aufgabe des Lobpreisleiters darin, die Menschen dahin zu führen, daß sie sich ganz auf Gott ausrichten können, um ihm zu begegnen.

3.2 Gott wohnt im Lobpreis

Diese Form des Lobpreises ist insbesondere im angelsächsischen Bereich verbreitet. Wir haben diese Form schon bei der biblischen Begründung kennengelernt. „Obwohl Gott hoch und erhaben ist, will er in Wahrheit dort wohnen (und sich offenbaren), wo Lobpreis zu ihm emporsteigt!“³⁹ Je amerikanischer, desto stärker wird diese Art des Lobpreises vertreten. Arne Kopfermann nennt sie das „funktionale Konzept von Psalm 22, Vers 4“⁴⁰. Er kritisiert, daß hier Lobpreis und Anbetung als Mittel eingesetzt werden, um die Gegenwart Gottes herbeizubeten. Dies führe zu einem Automatismus: „Je mehr wir Gott preisen, desto näher kommt er unserer Gruppe.“⁴¹ Dabei steht dann nicht mehr Gott im Mittelpunkt, sondern das Ziel, von Gott berührt zu werden. Ist einmal der Weg des Funktionalismus eingeschlagen, dann scheint mit der Methode „Lobpreis“ nichts mehr unmöglich zu sein. Die abstrusesten Vorstellungen, die schon in heidnisch-magische Bereiche hineinreichen, führt Don Gosset auf. So spricht er davon einen „Lobpreis-Rundgang“ durch die Wohnung zu machen, um so „dein Heim auf mächtige Weise mit seiner (Gottes) Gegenwart zu erfüllen.“⁴² Nach Gosset setzt Lobpreis „die Heilungskraft Gottes frei“⁴³. Täglicher Lobpreis „verhindert Arztbesuche“⁴⁴. Auch die ganze amerikanisch-calvinistische Wohlstandstheologie ist präsent: „Aber wenn wir eine gute Ernte an Segen einbringen wollen, müssen wir im Glauben säen – und im Lobpreis gießen. Das ist der Weg zum Wohlstand – sowohl geistlich als auch materiell gesehen.“⁴⁵ Eine eindrucksvolle Illustration der materialisierten Gegenwart Gottes durch den Lobpreis zeigt die Aufforderung, „im Glauben eine Blutlinie um ihr Eigentum zu ziehen“⁴⁶. Man braucht nur die kraftvollen Worte sprechen: „Im Namen Jesu ziehe ich im Glauben um mich selbst, mein Eigentum, mein Heim, mein Auto, meine Kleider und alles, was ich besitze, eine Blutlinie. Diese Linie ziehe ich im Glauben, da ich weiß, daß im Blut Jesu eine wunderbare Kraft liegt.“

39 D. Gossett, Lobpreisstraße, S. 14.

40 A. Kopfermann, Das Geheimnis, S. 18.

41 A.a.O. 19.

42 D. Gossett, Lobpreisstraße, S. 150.

43 A.a.O. 60.

44 So a.a.O. 70 eine Kapitelüberschrift.

45 A.a.O. 101. Zur Wohlstandstheologie des Calvinismus vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, Gütersloh 1991, S. 297 über die Puritaner: „Denn ... nicht die ethische Lehre einer Religion, sondern dasjenige ethische Verhalten, auf welches durch die Art und Bedingtheit ihrer Heilsgüter Prämien gesetzt sind, ist im soziologischen Sinn des Wortes „ihr“ spezifisches „Ethos“...die Prämien waren gesetzt auf „Bewährung“ vor Gott im Sinn der Versicherung des Heils“.

46 D. Gosset, Lobpreisstraße, S. 135.

Und dann geschieht es: Weder Satan noch seine Kohorten können eine solche Blutlinie überschreiten. So versichert Don Gosset, daß seitdem nicht mehr bei ihm eingebrochen wurde. Lobpreis ist eben „der sicherste Ort auf der Welt“⁴⁷. Gegen diese Auswüchse schreibt Arne Kopfermann zurecht: „Was für eine eingeschränkte Sicht, wenn wir davon ausgehen, daß wir Gottes Gegenwart nur im Lobpreis um uns haben!“⁴⁸

3.3 Das Tempel-Konzept

In verschiedenen Bildern wird versucht das Lobpreis-Geschehen zu verdeutlichen. David Evans vergleicht den „erfolgreichen, zielgerichteten“ Lobpreis mit einer Flugreise: da ist die Empfangshalle mit ihrem Lärm und den Verhaltensweisen von Leuten, die aus ihrem mühseligen Arbeitstag kommen. „Unter gewissen Voraussetzungen (wenn die Leute offen sind, den Alltag hinter sich zu lassen, von sich selbst abzusehen und Gott von ganzem Herzen zu loben) rast dann das „Flugzeug des Lobpreises“ unter voller Beanspruchung der Triebwerke die Startbahn entlang, bis es den point of no return erreicht hat, abhebt, bald darauf die Wolken durchbricht und dann scheinbar ohne Kraftaufwand gen Himmel gleitet.“⁴⁹ In ein biblisches Bild gekleidet haben wir hier die verschiedenen Räume des Tempels vor uns, die es zu durchschreiten gilt: Am Anfang stehen schnelle und kraftvolle Lobpreislieder. Denn in der Vorhalle gilt es, den Alltag hinter sich zu lassen. Dann kommt eine Phase leiserer, ruhigerer Lieder: die Anbetung im Heiligtum. Der letzte Schritt ins Allerheiligste wird vollzogen, wenn im Lobpreis „die direkte Nähe Gottes sogar körperlich“ genossen werden kann.⁵⁰ Das ist dann die Königsform der Anbetung. Zu diesem Konzept bemerkt Arne Kopfermann, daß es so scheint, „als müsse man sich die Gegenwart Gottes erarbeiten“⁵¹. So wird aus dem Lobpreis ein geistlicher Streß, eine Methode um Gott näher zu kommen. Immer wieder begegnet man dieser Tendenz, die man als Subjektwechsel des Glaubens bezeichnen kann: Aus dem Glauben, den Gott schenkt und wirkt, wird der Glaube, der sich vom Subjekt her Gott zuwendet und emporhebt.⁵²

47 A.a.O. 138 u. 136.

48 A. Kopfermann, *Das Geheimnis*, S. 19.

49 So schildert A. Kopfermann die Sichtweise Evans, a.a.O. 21.

50 A. Kopfermann, *Das Geheimnis*, S. 22.

51 Ebd.

52 Grundsätzlich kann angemerkt werden, daß die angelsächsische Literatur in sehr platter, primitiver Weise den Subjektwechsel vollzieht. Die deutschen Autoren haben immerhin eine gewisse solide Theologie aufzuweisen. Guido Baltes hat auch in Oberursel studiert. Arne Kopfermann, als Sohn eines ehemaligen lutherischen Pastors, ist immer wieder darum bemüht, die Rechtfertigung des Sünders ins Bewußtsein zu rufen. Trotz theologisch klarer Urteile, die Kopfermann fällt, kann er sich selbst dem Subjektwechsel nicht entziehen. Liegt es an der Sache? Ist eine Theologie des Lobpreises mit der Rechtfertigung nicht in Einklang zu bringen? Wie das Tun der Menschen und Gottes Wirken im Widerstreit liegen, soll folgende Äußerung verdeutlichen: „Ob die Gemeinde Gott in der Tiefe begegnet, wird davon abhängen, wie souverän Gott handelt. Natürlich wird es auch davon abhängig sein, ob die Einzelnen lang-

3.4 Ein Leben am Herzen des Vaters

A.Kopfermann hat die bisher genannten Lobpreis-Modelle kritisiert und abgelehnt und dafür das folgende Lobpreis-Modell entworfen. Ausgehend vom Wort Jesu über den Tempel Gottes (Mk.14,53–65 par) wird die ganze alte Tempelordnung für nunmehr ungültig erklärt, da durch das Werk Jesu „eine völlige Erneuerung der Beziehung von Mensch zu Gott“ geschehen ist. „Eine Beziehung, die nicht mehr durch Luthers zentrale Frage gekennzeichnet wäre (,Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?‘), sondern das Verhältnis widerspiegelt, daß das Volk schon seit Anbeginn der Zeiten zu seinem Gott haben sollte und vor dem Sündenfall auch hatte: ein Leben am Herzen des Vaters, in seiner Nähe.“⁵³ Die Distanz der Ferne Gottes ist überwunden – ein Leben in der Nähe Gottes ist möglich. Im Gegensatz zum Tempel-Modell (und wohl auch der ganzen angelsächsischen – eben nicht lutherisch geprägten – Lobpreisbewegung) macht er diese Nähe Gottes nicht am Lobpreis fest. Sondern jeder, der für sich „mit vollem Bewußtsein“ den Kreuzestod Jesu in Anspruch nimmt, tritt damit (!) „in das Allerheiligste und damit in Gottes unmittelbare Gegenwart und Nähe“.⁵⁴ Nun stellt sich allerdings die Frage, welche Rolle dann noch der Lobpreis spielt. Kopfermann weist darauf hin, daß auch bei „wiedergeborenen Christen“ ihre Beziehung zu Gott von derselben Distanz wie im Alten Bund geprägt sein kann. Das gilt auch für (die verkümmerte Form?) des Lobpreis. Mit der Erzählung von Maria und Martha, Lk.10,38–42, wird dann als Wesensmerkmal des Lobpreises angeführt: „Wir schauen auf Jesus und bewundern ihn, wir genießen seine Nähe und lassen uns anstecken von dem Licht, das von ihm ausgeht, und wir sitzen zu seinen Füßen und lernen von ihm, ohne uns gleich wieder in Aktivität zu verrennen.“⁵⁵ Deutlich ist zu erkennen, wie Kopfermann dem Subjektwechsel entgehen will, indem er die Gegenwart Gottes an die Person Jesu bindet und sie soteriologisch verankert: „Die einzige relevante Bedingung ist die, von ganzem Herzen erkannt zu haben, daß Jesu Tod am Kreuz für jeden persönlich den einzigen Weg zu Gott geebnet hat“⁵⁶. In der persönlichen Beziehung mit Gott, zu der Jesus uns befreit hat, wird nun der Lobpreis verankert. „Lobpreis und Anbetung sind in erster Linie so wichtig für das geistliche Leben, weil sie eine Beziehung von Mensch zu Gott fördern, die immer persönlicher und hingebungsvoller wird.“⁵⁷ Lobpreis richtet sich daher

sam die Menschen um sich herum vergessen und sich in der Gegenwart Gottes fallen lassen können. Geschieht dies, so kann es zu einem tiefen Ergriffensein von Gott kommen, zu einem starken Empfinden seiner Liebe und einem tiefen Öffnen für sein Reden“, A.Kopfermann, a.a.O. 101.

53 A.a.O. 29. Damit wird jedoch zugleich die reformatorische Erkenntnis deutlich abgewertet. Die Reformation wird abqualifiziert als ein Zeitalter der Gottesferne.

54 A.a.O. 31.

55 A.a.O. 33.

56 A.a.O. 35.

57 A.a.O. 37.

ganz auf Gott hin aus. In der Praxis nimmt Kopfermann allerdings wieder das dreistufige Tempel-Modell auf. Hier wäre zu fragen, ob nicht trotz der geschilderten theologischen Grundlegung das dreistufige Praxismodell zum Subjektwechsel (ver-)führt, zum Sichemporheben zu Gott.

Wir kommen zu den Strukturelementen eines Lobpreisgottesdienstes.

4. Der Lobpreisgottesdienst

Es gibt nicht den typischen Lobpreisgottesdienst. Die verschiedenen Modelle haben schon die Vielfalt der Gottesdienstformen innerhalb der Lobpreisbewegung angedeutet.⁵⁸ Andererseits kann aus der Sicht der Lobpreisbewegung die ganze Liturgie- und Gottesdienstgeschichte unter dem Leitwort Lobpreis zusammengefaßt werden.⁵⁹ Vom englischen worship her kommt auch immer wieder in den Blick, daß das ganze Leben des Christen ein Gottesdienst ist. Lobpreis ist „das Kernstück eines ganzen Lebensstils, einer Herzenshaltung“⁶⁰. Und doch kommt es bei allen unterschiedlichen Herangehensweisen zu einer erstaunlichen Übereinstimmung, was den konkreten Vollzug des Lobpreisgottesdienstes angeht. Auch wenn die Zählung der Grundelemente eines Lobpreisgottesdienstes unterschiedlich ausfallen, können sie zu folgenden drei Phasen gebündelt werden, die das Tempel-Modell, wie auch Kopfermanns „Leben am Herzen des Vaters“ umfassen:

1. Phase

In der Anfangsphase des Lobpreisgottesdienstes dient die Musik der Anregung; sie bringt Herzen, Gedanken, Stimmen und Körper dazu, die Aufmerksamkeit Gott und einander zuzuwenden. Die Lieder erzählen insbesondere von der Größe Gottes. Die Atmosphäre kann „durch Lachen, einen treibenden Beat und rhythmische Lieder“⁶¹ lebendig gestaltet werden. Inhaltlich geht es um den Dank, der vom Alltag her, von dem was wir von Gott empfangen haben, nun den Geber in den Blick nimmt.

In der ersten Phase des Lobpreis sollen die Beter aus dem Alltag heraustreten und ihren Blick auf Gott richten.

58 Auch im Bereich lutherischer Kirchen gibt es Lobpreisgottesdienste, die sehr unterschiedlich gefüllt sein können. Ein lutherischer Gottesdienst, mit modernen Liedern versehen, der unter dem Namen „Lobpreisgottesdienst“ angeboten wird, ist hier nicht im Blick. Allerdings sollte man sich in diesem Fall die Frage stellen, zu welchen Vorstellungen der Begriff verleiten könnte.

59 G. Balthes, Anbetung konkret, S. 65–94, verweist auf die Vielfalt der Formen und macht einen Streifzug durch die Kirchengeschichte. Dabei verdeutlicht er, daß auch die „alten Traditionen“ Lobpreis beinhalten, andererseits jeder noch so spontane Lobpreisgottesdienst einer „Liturgie“ folgt. Diese Selbstverständlichkeit scheint in der Breite der Lobpreisbewegung noch nicht angekommen zu sein. Hier herrscht das anfangs geschilderte Klischee von „toter Liturgie“ und „lebendig, spontanem Lobpreis“.

60 G. Kendrick, Anbetung, S. 26.

61 A.a.O. 143.

2. Phase

In der nun folgenden Phase wird die Musik ruhiger, dient der Entspannung. Die Lieder drücken die Offenheit Gott gegenüber aus. Die Anwesenden öffnen sich für Gott. Hier hat der eigentliche Lobpreis seinen Ort. Im Lobpreis wird Gottes Wesen meditiert und sein Eingreifen, seine Gegenwart erwartet.

Die zweite Phase bereitet durch intensives Preisen darauf vor, daß sich die Beter Gott nähern.

3. Phase

Nun folgen Lieder der Hingabe an Gott und der Anbetung. Die Musik verstummt, es herrscht Stille oder der Sprachengesang setzt ein. Hier kommt es zu den körperlichen Manifestationen des Geistes⁶². Gottes Gegenwart wird spürbar. Nun kann man Gott zum Anfassen begegnen. Allerdings betont Kopfermann, daß diese Phase der Anbetung nicht machbar ist, auch wenn man sich dafür öffnen könne. Der Blick ist von allem abgewandt und ausschließlich auf Gott gerichtet.⁶³

In der letzten Phase beginnen die Beter Gottes Majestät wahrzunehmen, sie berühren das Herz des himmlischen Vaters.

In allen drei Phasen wird deutlich, daß es darum geht, die Distanz zu Gott zu überwinden und vielmehr im Lobpreis die innigste Gemeinschaft mit Gott zu erfahren. Lobpreis Gottes „heißt zuerst einmal nichts weiter, als bewußt in seiner Gegenwart zu sein“⁶⁴.

An dieser Stelle wird es notwendig, das Gottesdienstverständnis, das der Lobpreisbewegung zugrunde liegt, darzustellen.

5. Gottesdienst

Die Liturgie des christlichen Gottesdienstes ist in einem jahrhundertlangen Prozeß entstanden und gereift. Sie verbindet die Christen aller Jahrhunderte und vieler Konfessionen. Die ev.-luth. Kirchenagende⁶⁵ steht in diesem Zusammenhang. Neben diesem Hauptstrom der gottesdienstlichen Gestaltung hat es schon immer Proteste, Kritik und Nebenströmungen gegeben. In der Zeit der Reformation waren es vor allem die Schwärmer und Enthusiasten, die mit ihren Gottesdiensten andere Wege gingen. Die reine Kirche sollte einen von allem Menschlichen gereinigten Gottesdienst feiern. Nur was in der Bibel geboten

62 Die unterschiedlichsten Manifestationen werden genannt: Zungensingen, Zungenrede, Visionen, Empfang prophetischer Worte, körperliche Heilungen, Zuckungen, Umfallen (=Ruhens im Geist). Betroffene sprechen davon, Gott zu genießen, vgl. *Kendrick*, Anbetung, S. 75.

63 An dieser Stelle wäre noch weiter auf das Schauen Gottes einzugehen, *Kendrick*, Anbetung, S. 29; und auf die Frage inwieweit hier das dem Eschaton vorbehaltene Schauen vorweggenommen und der Glaube damit überboten wird.

64 G. Balthes, a.a.O. 99.

65 Ev.-Luth. Kirchenagende. Hg. von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Freiburg i.Br. 1997.

war, durfte im Gottesdienst geschehen. Jeder Aspekt des Gottesdienstes forderte eine biblische Grundlage. So blieben nach Wegfall der Liturgie, und manchmal auch jeder Ordnung von Gottesdienst: Bibellesung mit Auslegung, Liedersingen und Gebet. Mit dem Liedersingen bewahrten sich die Schwärmer z.T. eine größere Freiheit als die calvinistische Kirche, die den Gesang entweder ganz verwarf, oder nur den Gesang von Psalmliedern gestattete. Breiteren Einfluß gewann diese Strömung unter den Puritanern mit der Einführung des Westminster Directory for the Public Worship of God von 1645. Mit der Auswanderung der Puritaner nach New England und der Neubildung einer ganz eigenen Form des Gottesdienstes an der Westgrenze Neuenglands wurde eine maßgebliche Gottesdienstform geschaffen.

Mit diesen Stichworten sind zugleich die drei Hauptquellen des freikirchlichen Gottesdienstes benannt: die europäischen Wiedertäufer, der Puritanismus des 16. u. 17. Jahrhunderts und die neuen Gottesdienstformen an der Grenze zum Westen Amerikas. Der Lobpreisgottesdienst beruht auf diesem freikirchlichen Gottesdienststyp, dessen Entstehung hier in aller Kürze dargestellt werden soll, da das Gottesdienstverständnis der freikirchlichen Tradition uns lutherischen Christen in Europa immer noch reichlich fremd ist.

5.1 Pietismus und Erweckung

Die Wurzeln des Pietismus reichen bis zur mittelalterlichen Mystik zurück. Der Vater des Pietismus, *P.J. Spener*, verkündete als Predigtzweck, dem „affectui animi ... in sprach und gebärden allemal den zaum zu lassen / und also zu reden / wie mirs gerade dismal ums hertz war...“⁶⁶ und derart von Herz zu Herz zu wirken. Der Pietismus verlangte nach Erfahrbarkeit und Verifizierung. Eine auf das Individuum ausgerichtete Frömmigkeit emanzipierte sich von Kirche, Sakramenten und Liturgie und sammelte sich in kleinen Erbauungskreisen. Nicht mehr die Lehre, sondern das Leben sollte im Mittelpunkt stehen. Kritik, bis hin zum Rückzug aus dem Gemeindegottesdienst, führte über *A.H. Francke* und *L. Zinzendorf* zur Gründung der Herrnhuter Brüdergemeine, einer ersten Erneuerungsbewegung, die innerhalb der Kirche wirken wollte, dann aber doch – gegen den Willen Zinzendorfs, nach seinem Tod – zur Gründung einer neuen Kirche führte. Das Ideal philadelphischer Bruderliebe führte nicht zur erhofften Sammlung und Einheit der Frommen, sondern zur Zertrennung und Zersplitterung. Das ist ein Kennzeichen dieser mit Herrnhut begonnenen Erweckungsbewegungen geblieben: Am Ende steht fast immer statt erhoffter Erneuerung eine neue Konfession im Raum der alten Christenheit.

5.2 Methodismus

Nicht zu verkennen ist der enorme Einfluß den Zinzendorf mit seiner Theologie auf *John Wesley*, dem Begründer des Methodismus, ausübte. John Wesley

66 *P.J. Spener*, Theologische Bedencken, Bd.3, S. 656.

(1703–1791) war Angehöriger der anglikanischen Kirche. Als Diasporapfarrer in der neugegründeten Kolonie Georgia scheiterte er. Aber auf der Überfahrt nach Amerika hatte er Kontakt zu Herrnhuter Brüdern und beschäftigte sich mit der Thematik Wiedergeburt, Versöhnung und Heiligung. Dazu las er Schriften von Jonathan Edwards. 1738 kehrte er nach England zurück. Nach wochenlangen Aussprachen mit Peter Böhler, dem Beauftragten Zinzendorfs für England und die englischen Kolonien, kam es zu seiner Bekehrung am 24. Mai 1738. Später kam es zu einem persönlichen Kontakt mit Zinzendorf in Deutschland (Marienborn und Herrnhut). Noch im Jahr 1738 begann Wesley die missionarische Aufgabenstellung der Kolonien auf seine Heimat zu übertragen. Er begann eine freie evangelistische Tätigkeit und predigte auf freiem Felde nach dem Vorbild Whitefields. Seine reisenden Laienprediger zogen durch das ganze Land, so daß eine Bewegung entstand, die 1795 zum Bruch mit der anglikanischen Kirche und zur Gründung der methodistischen Kirche führte. Bei seiner Predigtstätigkeit kam es 1739 in Bristol zu spektakulären Phänomenen: Die Zuhörer schrien auf, wurden zu Boden geworfen, bekamen Krämpfe. John Wesley deutete dies anfangs als Zeichen besonderer Gegenwart und außergewöhnlichem Segen Gottes. Er ermunterte ausdrücklich dazu. Doch sein Bruder Charles Wesley und George Whitefield distanzieren sich davon. Auch traten die Phänomene nur in Bristol im Jahr 1739 und nur bei John Wesley auf. Nach 1739 hörten diese Erscheinungen auf und J. Wesley distanzierte sich auch später davon.

Sein Bruder *Charles Wesley* (1707–1788), wurde drei Tage vor John bekehrt, am 21. Mai 1738, ebenfalls unter dem Einfluß von Peter Böhler. Er war es, der in Oxford in seiner Studienzeit einen Kreis von Studenten gebildet hatte, zu dem sein Bruder und auch G. Whitefield gehörten. Die Mitglieder dieses Studentenkreises bekamen wegen ihres frommen Arbeitseifers den Spottnamen „Methodisten“ beigelegt. Charles ermöglichte ein „neues Singen mit seinen Glaubensliedern“. Er wurde zum Liederdichter des Methodismus, sein Werk umfaßt an die 6500 Lieder.

George Whitefield (1714–1770) bekam über den Oxford-Kreis Berührung mit den Wesley-Brüdern. Sein Bekehrungserlebnis wird auf das Jahr 1735 datiert. Als „erster Evangelist“ trat er am 17.2.1739 in Kingswood bei Bristol vor Arbeitern eines Kohlenbergwerkes auf und predigte ihnen. Sein Lebenswerk ist geprägt durch seine Reisen nach Georgia und später ganz Nordamerika. Auf einer Kollektensammelreise für Georgia löste er in Wales eine Erweckung aus. Seit 1741 predigte er in einem Zelt (Tabernacle) in London. In diesem Jahr kam es zum Bruch mit John Wesley mit der Begründung, daß Wesley ein anderes Evangelium lehre, nämlich erstens das Heil vom freien Willen abhängig mache und zweitens indem er die Notwendigkeit einer Geisttaufe lehrte, durch die der Mensch von der ihm innewohnenden Sünde völlige Freiheit erlangen könne. Von diesem Zeitpunkt an gab es innerhalb des freikirchlichen Christentums zwei Strömungen. Wir verfolgen hier die Linie, die den freien Willen des Menschen zunehmend betonte und die Bekehrung als Geisttaufe lehrte.

5.3 New England

In den 6 Kolonien, die seit 1643 als New England bezeichnet wurden, lebte das puritanische Erbe fort. Hier wirkte *Jonathan Edwards* (1703–1758), der in seiner Jugend erweckt und später eine zweite Bekehrung erlebte. Er war Pfarrer der Kongregationalisten in Northhampton. Unter seiner Predigt kam es zur großen Erweckung in Neu England, dem First Great Awakening 1734–44. Unter Mitwirkung von G. Whitefield ergriff diese Erweckung alle reformiert geprägten Kolonien. Edwards gilt als der bedeutendste Theologe und Philosoph Nordamerikas. 1754 verfaßte er sein Werk „On the Freedom of the Will“. Er schreibt: „Gott bekehrt den Menschen, indem er ihm einen Willen gibt, der in Freiheit ihn und das Gute liebt.“⁶⁷ Den reformierten Bundesgedanken baute er dahin aus, daß er den stufenweisen Aufbau des regnum Christi in einer Abfolge von Erweckungen lehrte. Er bemühte sich deutlich zu machen, „wie der Wille des Menschen durch religiöse Gefühlsaffekte bis hin zu Gefühlsaufwallungen zu Gott hin gewendet wird“⁶⁸. Der Mensch hat die Freiheit, die Gnade Gottes anzunehmen oder abzulehnen. Bei seiner berühmten Predigt am 8. Juli 1741 in Enfield über 5. Mose 32,35 „Sünder in den Händen eines zürnenden Gottes“ kam es zu enthusiastischen Erscheinungen: Stöhnen, Wimmern und Schreien. Anders als John Wesley wehrte er von Anfang an diesen Erscheinungen und bat „von solchen äußerlichen Manifestationen abzusehen während des Gottesdienstes.“ Doch konnte er nicht verhindern, daß es unter seinen Nachfolgern zu enthusiastischen Auswüchsen kam.

5.4 Second Great Awakening

Zu einer zweiten großen Erweckungswelle kam es 1826–1832 unter *Charles Grandison Finney* (1792–1875), dem größten Erweckungsprediger Nordamerikas. Sein ehemaliger Beruf als Jurist prägte auch seine Predigtweise, die auf eine klare Entscheidung zielte. Finney erlebte 1821 visionär seine Bekehrung als „Taufe mit dem heiligen Geist“ durch Jesus selbst. Seine Bibelkenntnis eignete er sich selbst an. Zehn Jahre lang veranstaltete er Erweckungsfeldzüge (Evangelistic campaigns). Als 1835 das Oberlin College in Ohio neu errichtet wurde, übernahm Finney den Aufbau der theologischen Fakultät. Von 1851 bis 1866 war er Präsident des Colleges. Theologisch verband er einen starren Biblizismus mit der stärksten Betonung der Willensfreiheit des Menschen: „Jeder einzelne muß sich beim Hören des Evangeliums frei entscheiden, seine Sünden zu bereuen, Christus als seinen persönlichen Erlöser anzunehmen und ‚wiedergeboren‘ zu werden“⁶⁹. Dabei ging er soweit, die Lehre der Reformatoren, daß der Mensch durch die Sünde völlig verdorben sei und daher allein aus Gnade gerechtfertigt werde, ein „anderes Evangelium“ zu nen-

67 S. Ernst Wolf, Art. Jonathan Edwards, in: RGG³ 2, 309.

68 Eldon G. Ernst, Art. Erweckungstheologie 2. Nordamerika, in: EKL 1, 1095.

69 A.a.O., Sp. 1096.

nen.⁷⁰ Finney machte die menschliche Fähigkeit zum Dreh- und Angelpunkt seiner Theologie: Wenn Gott von einem Menschen etwas fordert, dann gibt er ihm auch dazu alle Fähigkeiten. Dies wird deutlich in der Lehre von der Wiedergeburt: „Wir haben gesagt, daß in der Bibel Wiedergeburt gleichbedeutend ist mit einem neuen Herzen. Aber es wird von dem Sünder verlangt, sich selbst ein neues Herz zu machen, was sie nicht könnten, wenn sie nicht bei dieser Veränderung aktiv wären.“⁷¹ Für Gottesdienst und Evangelisation stellte sich ihm die Frage: Wie bringe ich jemanden dazu, etwas zu wollen? Auf diese Frage hin ordnete Finney „dem Verkündigungsziel, Bekehrungen auszulösen, den Inhalt seiner Predigt völlig unter“⁷². Der Mensch mit seinem religiösen Erleben rückte ganz in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. So führte Finney New Measures (neue Maßnahmen) in der Evangelisationspraxis ein. Das Second Great Awakening wurde so stark dadurch beeinflusst, daß man auch vom New-Measures-Revivalism spricht. Zu diesen New Measures zählte folgendes: Evangelisationswochen (camp-meetings); Ungläubige in den Gebetsversammlungen wurden namentlich aufgerufen; es wurde eine „Bußbank“ (anxious bench) eingeführt, d.h. Menschen wurden aufgerufen „nach vorne“ zu kommen, um auf der Bußbank öffentlich ihre Umkehr zu bezeugen; Glaubensprobleme einzelner Teilnehmer wurden in aller Öffentlichkeit besprochen (Zeugnis); es wurden spezielle Erweckungsversammlungen abgehalten; für die Erweckten wurden besondere Nachversammlungen veranstaltet; Musik und Chöre wurden nun eingesetzt, um bestimmte Gefühle zu erzeugen und eine Entscheidung zu fördern; Redefreiheit und Mitarbeit der Laien wurde gefördert. Der Gottesdienst wurde also ganz unter den Gesichtspunkt gestellt, den Willen des Menschen zur Bekehrung und Geistwiedergeburt zu bewegen.

Der New-Measure-Revivalism wurde bestimmend für die ganze Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung bis hin zum Neupietismus. Die Oberlin-Theologen bauten die Theologie Finney's aus und sprachen von der Geisttaufe als „zweitem Segen“, second benefit.⁷³ Dwight Lyman Moody (1837–1899), das größte Vorbild eines Berufsevangelisten, übernahm Finneys Lehre vom freien Willen und seine Evangelisationsmethoden. Zusammen mit dem methodistischen Evangelistensänger Ira David Sankey (1840–1908)⁷⁴ unternahm er sogenannte Crusades, Feldzüge zur Bekehrung der Massen. So wurden die New Measures bekanntgemacht und es kam zu einer 3. Welle der Erweckung in Amerika 1857/58.

70 „another Gospel“, C.G. Finney, Finney's Systematic Theology, hg. von J.H. Fairchild, o.O. 1846, Nachdruck: Minneapolis, Minnesota 1976, S. 329, s.a. S. 338.

71 A.a.O. S. 220.

72 Ulrich Gäbler, Art. Erweckungstheologie, in: EKL I, 1082.

73 Walter J. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen, Göttingen, 1997, S. 208.

74 Sankey ist einer der Schöpfer des sogenannten englischen Liedes. Er gab 1873 die Sacred Songs and Solos und die Gospel Hymns heraus.

Die Auswirkungen Finneys sind bis heute zu spüren. Es ist wohl auch heute kaum eine Evangelisation denkbar, die nicht von diesen New Measures geprägt ist: eine Atmosphäre zu schaffen, die empfänglich macht sich für Jesus zu entscheiden, die Bekehrung durch das Nach-Vorne-Kommen zum Ausdruck zu bringen und die sogenannte Nacharbeit. Insgesamt ist durch Finney die Machbarkeit der Geistwiedergeburt als *second benefit* (zweite Segnung, nämlich nach der Segnung der Taufe) ins Zentrum der Theologie und des Gottesdienstes gerückt.⁷⁵

5.5 *Frontier-Gottesdienste*

Mitten in diese Wellenbewegungen der Erweckungen hinein fällt die Entstehung einer ganz neuen Gottesdienstform, „die die beherrschende in den Vereinigten Staaten wurde“.⁷⁶ Es ist die Frontier-Tradition: An der Grenze (*frontier*) Amerikas, die sich immer weiter nach Westen vorschob, war ein geregeltes kirchliches Leben nicht möglich. So begann man Frontier-Camp-Meetings durchzuführen: für vier Tage intensiven Predigens, Betens und Singens wurden aus weitem Umkreis die Menschen zusammengerufen. Bei den Gottesdiensten arbeiteten alle Denominationen zusammen.⁷⁷ Das Ergebnis war ein Gottesdiensttyp mit ganz eigenen Merkmalen: „Er war vor allem dazu bestimmt, die zur Bekehrung zu bringen, die das blendende Licht eines Bekehrungserlebnisses noch nicht kannten.“⁷⁸ Dazu ging man pragmatisch vor: „Gebrauche alles, was funktioniert, und weise zurück, was nicht funktioniert.“⁷⁹ Den Erfolg konnte man an der (Anzahl der) Bekehrung(en) messen. So entwickelte sich ein Gottesdienst mit drei Teilen: Lob und Gebetsgottesdienst, eine leidenschaftlich, auf Bekehrung dringende Predigt und die Ernte derer, die bekehrt worden waren. Kennzeichnend wurde auch eine sehr individualistische und introspektive Art von Liedern, die viel Wert auf die eigenen Gefühle und das Verhältnis zu Gott legten.

75 Von daher wären auch die modernsten der Evangelisationsmethoden zu betrachten: Creative-Evangelism und Entertainment-Evangelism. Jedem wird das geboten, was er will, um das geneigte Interesse dann auf das Evangelium zu lenken. Doch zu leicht verdrängen Unterhaltung und Show das Wort Gottes. Zudem wäre theologisch zu fragen, was sage ich dem „unchurched Harry“ (so heißt das Leitbild der Willow-Creek Gottesdienste), der die Botschaft nicht hören will?

76 James F. White, Gottesdienst im freikirchlichen und charismatischen Kontext, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche. Hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. Karl-Heinrich Bieritz, Göttingen 1995, S. 191.

77 Aus diesem Geist kam es dann später zur Gründung von Frontier Kirchen, die bezeichnenderweise den Namen Christian Church führten. Daran ist der Wille zu erkennen, die Bekehrten aus allen Denominationen in einer (!) Kirche der wahrhaft Bekehrten zu sammeln. Doch schon früh waren es dann drei neue Denominationen: Disciples of Christ, Christian Churches und die Churches of Christ.

78 James F. White, Gottesdienst im freikirchlichen und charismatischen Kontext, S. 192.

79 Ebd.

Dazu kamen Gebetsgemeinschaften in der Mitte der Woche, die ganz auf einen ordinierten Geistlichen verzichteten. In diesem formlosen Gottesdienst standen spontanes Gebet, Zeugnis und volkstümliche Lieder im Mittelpunkt.

Die gottesdienstliche Entwicklung in den USA ist ohne diese freikirchliche Tradition des Gottesdienstes nicht zu verstehen. In den Vereinigten Staaten hat sie mehr Anhänger als irgendeine andere Tradition im Protestantismus. Das gesamte liturgische Leben in den großen protestantischen Denominationen stand insbesondere in den Jahren 1875–1920 unter dem Einfluß der zweiten großen Erweckung: „in einer Zeit des Optimismus und Pragmatismus ‚benutzten‘ Prediger Gottesdienste, um Bekehrungen hervorzurufen und die so Bekehrten in die Gemeinde einzugliedern.“⁸⁰ Die neuen Medien Radio und Fernsehen brachten diese Gottesdienstform in jede Wohnung und ihre Missionare in die ganze Welt. So kann man urteilen, daß diese freikirchliche Gottesdienstform die reformierte und methodistische Gottesdiensttradition in Amerika stufenweise wandelte. Gegen Mitte des 19. Jahrhunderts wurde weitgehend gedacht, daß man die Freiheit habe, das zu tun, was Erfolg hat, d.h. was Bekehrungen bringt.⁸¹ So hatte und hat bis heute die freikirchliche Gottesdiensttradition einen entscheidenden Einfluß, indem sie „den Gottesdienst in der reformierten, methodistischen und selbst der lutherischen Tradition in ihren Bannkreis zog“⁸². Dieses Urteil ist aus amerikanischer Perspektive gefällt. Im europäischen Bereich ist die Bedeutung dieses freikirchlichen Gottesdiensttypes in der Gesamtkristenheit noch gar nicht richtig wahrgenommen worden. Von daher wird der aus dem anglikanischen Bereich zu uns kommende Lobpreisgottesdienst auch vielfach falsch eingeschätzt und beurteilt.

5.6 Drei Wellen des Geistes im 20. Jahrhundert

Auch die großen Erweckungsbewegungen des 20. Jahrhunderts sind vom freikirchlichen Gottesdiensttyp her geprägt. Die größte Bewegung ist wohl die *Pfingstbewegung*, deren Entstehung hier nicht nachgezeichnet werden kann.⁸³ Die zweite große Erweckung brachte den Baptisten in Amerika ein rapides Wachstum. Am Anfang des 20. Jahrhunderts kam es weltweit zu einer baptistischen Erweckung. Es sei erwähnt, daß die Gottesdienste der Pfingstler in starker Weise dem Frontier-Gottesdienst gleichen⁸⁴, nur daß die Bereitschaft verstärkt ist, den Manifestationen des Geistes breiten Raum zu geben. Wieder wird der freie Wille des Menschen betont und die Erfahrung einer zweiten Segnung durch eine dritte Segnung ergänzt: die Zungenrede. Die Pfingstbewegung

80 Geoffrey Wainwright, Art. Gottesdienst 6. In den USA, EKL 2, 280.

81 James F. White, Art. Gottesdienst 4. Freikirchliche Tradition, in: EKL 2, 274.

82 A.a.O. 273.

83 Vgl. dazu und zur Charismatischen Bewegung Walter J. Hollenweger, Charismatisch-pfingstliches Christentum.

84 James F. White, Gottesdienst im freikirchlichen und charismatischen Kontext, S. 194.

führte jedoch bewußt und gezielt die Erweckten aus den Kirchen heraus und zu neuen Kirchgründungen hin.

Anders dagegen die zweite Welle, die *Charismatische Bewegung* seit den 50er und 60er Jahren. Sie hatte von vornherein das Ziel die Christen zu einen, die Christenheit zu erneuern. Sie hat ihre Wurzeln in der Pfingstbewegung, wollte jedoch bewußt als Sauerteig in den Kirchen wirken. Doch auch aus dieser Bewegung heraus kam es zu neuen Kirchgründungen. Der charismatische Gottesdienst hat drei Schwerpunkte: Lied (Lobpreis), Schriftlesung, Zeugnis. Im Mittelpunkt steht die Erfahrung der Geisttaufe, die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens wird betont.

Eine dritte Welle ist nach Angaben von Peter C. Wagner und John Wimber in der *Prophetenbewegung* seit 1980 zu sehen. Hier werden Zeichen und Wunder in den Mittelpunkt gestellt. Gottesdienst und Evangelisation werden als power-evangelism bezeichnet.

Als neuste und vierte Bewegung könnte nun die *Lobpreisbewegung* genannt werden. Wieder handelt es sich um eine Bewegung, die die alten Frontier-Ziele verwirklichen will: Im Lobpreis sollen alle wahren Christen sich zur Einheit sammeln, frei von allen alten Traditionen soll allein die Bibel Maßstab des Lebens sein und durch die Erfüllung mit dem Geist soll ein Leben in apostolischer Reinheit und Vollkommenheit möglich werden. So sollen Christen aus allen Denominationen im Lobpreis zu der einen Kirche Christi versammelt werden: „Daß der Lobpreis und die Anbetung Gottes aber das Potential in sich tragen, das Volk Gottes zu einen und über die Unterschiede der Konfessionen und Denominationen hinweg an sein Herz zu ziehen, ist ein ungeheures Zeichen der Hoffnung.“⁸⁵

Der hier aufgezeigte Weg der Entstehung des Lobpreisgottesdienstes, auf dem Hintergrund des freikirchlichen Gottesdiensttypes, trägt in sich folgende theologischen Grundsatzentscheidungen: Lobpreis als Lebensstil wendet sich an den freien Willen des Menschen: „Anbetung ist in dem bewußten Willensakt verwurzelt ..., dem Herrn zu dienen und zu gehorchen“⁸⁶. Dabei wird die Geisttaufe als *second benefit* (zweite Segnung) vorausgesetzt.⁸⁷ Der Lobpreis und die Manifestationen des Geistes werden als dritte Segnung aufgefaßt.⁸⁸ Von dieser erfahrenen Segnung her wird dann auch ein Leben in Vollkommenheit, in beständigem Lobpreis, für möglich gehalten.

85 Arne Kopfermann, a.a.O. 219.

86 G.Kendrick, a.a.O. 22.

87 „Der Lobpreis ist der Schlüssel zur Taufe im Heiligen Geist. Er ist der Schlüssel zur Gegenwart Gottes“, D.Gosset, a.a.O. 146.

88 Dahinter steht die Auffassung, daß die Erfahrung der Zungenrede die dritte Segnung ist. Ist bei einigen Baptisten und Charismatikern die Zungenrede Maßstab des Christseins, so ist es nun der Lobpreis: „Die Echtheit und Tiefe unserer Liebe zu Gott läßt sich in einem hohen Maß an der Intensität unserer Anbetung messen“, G.Kendrick, a.a.O. 19.

6. Der lutherische Gottesdienst und der Lobpreis

Es ist schwer über die Lobpreisbewegung zu urteilen. Wird hier doch der Versuch unternommen, in einer lebendigen Weise mit Jesus Christus zu leben, sich ganz Gott anzuvertrauen und im gemeinsamen Singen und Beten, eben im Lobpreis vor Gott zu treten. Kann man daran überhaupt etwas auszusetzen haben? Muß nicht jedes Urteil hochmütig und lieblos sein?

Frömmigkeitsformen können so vielfältig und verschieden sein wie die Menschen, die darin ihrem Glauben Ausdruck geben. Und doch muß auch der gelebte christliche Glaube sich Rechenschaft geben über sein Tun. Die Lobpreisbewegung selbst verweist darauf, daß ihre Frömmigkeit rein biblisch sei. Damit wird deutlich, daß sie sich selbst an der Hl. Schrift messen will und messen lassen muß. Es besteht geradezu die Verpflichtung, um der Botschaft willen, die Jesus Christus seiner Kirche anvertraut hat, die in jeder Frömmigkeit wirksam gewordenen theologischen Voraussetzungen von der Hl. Schrift her einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Um so mehr gilt dies von einer Frömmigkeit, die eine eigene Gottesdienstform prägt. Gerade für Form und Inhalt des Gottesdienstes gilt: „Prüft aber alles, und das Gute behaltet“ (1.Thess.5,21) und „Prüft die Geister, ob sie von Gott sind“ (1. Joh.4,1). Erste und vornehmste Christenpflicht ist darum die Prüfung der Lehre.

Vom wahren und falschen Gottesdienst

Die biblische Begründung für den Gottesdienst liegt im ersten Gebot. Hier spricht Gott selbst: „Ich bin der Herr, dein Gott!“ Als Antwort auf diese Anrede und Zusage Gottes fordert Gott vom Menschen, daß er ihn fürchte, liebe und vertraue. Der wahre Gottesdienst besteht also in nichts anderem als dem Glauben allein. Der falsche Gottesdienst hängt sein Vertrauen an andere Dinge und Mächte, folgt anderen Göttern und Götzen. An Stelle des lebendigen Gottes werden vergängliche Dinge und Personen vergottet. Durch eigenmächtige Wege und Werke versucht der Mensch zu Gott zu gelangen. Der verkehrte Gottesdienst ist daher identisch mit der Werkgerechtigkeit.

Der wahre Gottesdienst ist immer Ausdruck der Rechtfertigung: Jesus Christus ist als der auferstandene Herr gegenwärtig, um durch sein Wort und Sakrament den Glauben zu wirken, zu schenken und zu stärken, zu dem der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann. Allein aus Gnade um Christi willen wird der Sünder gerecht gesprochen und empfängt die Vergebung der Sünden.

Inhalt des Gottesdienstes sind also die Mittel, durch die Gott an uns Menschen nach seiner Verheißung wirken will: sein Wort und Sakrament. Durch Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung handelt Christus selbst an seiner Gemeinde, geschieht Gottes Dienst an uns Menschen, während wir wiederum mit Gebet und Lobliedern antworten.

Die lutherischen Bekenntnisschriften fassen dies treffend zusammen:

„Der Glaube ist ein Gottesdienst, der die Wohltaten empfängt, die von Gott angeboten werden; die Gerechtigkeit des Gesetzes ist ein Gottesdienst, der Gott unsere Verdienste anbietet. So will Gott durch den Glauben geehrt werden, daß wir von ihm selbst empfängen, was er verheißt und anbietet.“⁸⁹

Diese Aussagen zum Gottesdienst stehen im Artikel zur Rechtfertigung, dem Hauptartikel christlichen Glaubens. Von hier aus soll die Kritik am Lobpreisgottesdienst entlang der Artikel der Augsburger Konfession ausgerichtet werden.

1. Rechtfertigung des Sünders

An den Lobpreisgottesdienst muß die Frage gerichtet werden, ob er nicht immer wieder der Werkgerechtigkeit verfällt. Arne Kopfermann ringt mit dieser Frage in seinem ganzen Buch. Immer wieder stellt er fest, daß in manchen Formen Lobpreis und Anbetung als *Mittel* eingesetzt werden, „um die Gegenwart Gottes herbeizubeten“⁹⁰. Oben haben wir vom Subjektwechsel gesprochen, der sich vollzieht: Aus dem Glauben, den Gott schenkt und wirkt, wird der Glaube der sich vom Subjekt her aus eigenen Kräften Gott zuwendet und emporhebt. Selbst bei A. Kopfermann geht es um das eigene Tun, um ein Leben am Herzen des Vaters. Der Lobpreis wird Mittel und Weg zum Vaterherz.

Der lutherische Gottesdienst bezeugt dagegen, daß Gott in Jesus den Weg zu uns geht: in Wortverkündigung und Abendmahl kommt er zu uns, schenkt sich der allmächtige Gott dem sündigen Menschen.

Wenn G. Balthes sagt, daß das Wesen der Anbetung „nicht die Kommunikation, sondern die Kommunion“⁹¹ sei, wird daran deutlich, daß der Lobpreis an die Stelle des Altarsakramentes tritt. Nur ist der Lobpreis eben kein von Christus gestiftetes Gnadenmittel. So wird die von Christus in seinem Gnadenmittel verheißene Gegenwart durch ein selbsterwähltes Werk ersetzt.

2. Predigtamt, Evangelium und Sakramente

Nach Artikel IV. Über die Rechtfertigung folgt der Artikel V. Vom Predigtamt: „Damit wir zu diesem Glauben kommen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben. Durch diese Mittel gibt Gott den heiligen Geist, der bei denen, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann er will.“⁹²

89 „Fides est λατρεία, quae accipit a Deo oblata beneficia; iustitia legis est λατρεία, quae offert Deo nostra merita. Fide sic vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert.“
Apologie der Augsburger Konfession, Artikel IV. Von der Rechtfertigung, § 49, BSLK S. 170.

90 A. Kopfermann, a.a.O. 19 u.ö.

91 G. Balthes, a.a.O. 102.

92 Augsburger Konfession, Artikel V, BSLK 58.

Die Lobpreisbewegung, die ihre theologischen Wurzeln in den Gebetsgemeinschaften der Frontier hat, kommt ohne das von Christus gestiftete Amt der Kirche aus. Gleichberechtigt tritt jeder für sich vor Gott. Um eine gemeinsame Feier zu ermöglichen, ist daher nur ein Lobpreisleiter nötig, der den Lobpreis koordiniert und in Fluß hält. Ein Lobpreisgottesdienst kann ohne von Christus beauftragten Amtsträger auskommen, ohne Wortverkündigung und ohne Abendmahl. Die Verkündigung des Gesetzes, die den Menschen unter den Zorn Gottes stellt, tritt in den Hintergrund. Der trostvolle Zuspruch des Evangeliums kann durch das direkte Sprechen des Geistes (Zungenrede, Sprachengebet, Visionen, Bilder...) ersetzt werden. Der Lobpreis tritt an die Stelle des Gnadenmittels. Es wird behauptet, daß der Lobpreis mit seinen drei Phasen „von Gott eingesetzt“ sei und zu unserer Anleitung diene, „wie wir (!) die Menschen in die Gegenwart Gottes führen sollen“⁹³. Das Wirken des Geistes wird also von den von Christus eingesetzten Gnadenmitteln losgelöst, um dann doch wieder gebunden zu werden, nun aber an ein Tun des Menschen. So führt der Lobpreis dazu, die Geisterfahrung „durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk zu erlangen“⁹⁴.

3. Vom neuen Gehorsam

Die lutherische Kirche bekennt, daß der in CA IV beschriebene, rechtfertigende Glaube „gute Früchte und gute Werke“ hervorbringt, ja auch hervorbringen soll.⁹⁵ Dabei wird betont, daß durch diese guten Werke keine Gnade vor Gott verdient werden kann.

Die Lobpreisbewegung trägt von ihren Anfängen die Tendenz in sich, nach Vollkommenheit zu streben. Ein vollkommenes, in manchen Kreisen wird sogar gesagt: ein sündloses Leben sei möglich. Der Lobpreis ist dabei das Mittel, solch ein „Siegeseben“ zu führen⁹⁶. Sehr leicht überlagert dabei die Heiligung die Rechtfertigung. Wie die ganze Theologie der Lobpreisbewegung von der Lehre auf das Leben hin verlagert ist, so wird dann auch das Leben nicht von

93 G.Kendrick, a.a.O. 129.

94 Mit diesen Worten werden im Artikel V der CA die Wiedertäufer beschrieben und verworfen, a.a.O.. Dazu vgl. Martin Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament, W² XX, 203: „Wenn man sie aber fragt, wie kommt man denn zu demselbigen hohen Geist hinein? So weisen sie dich nicht aufs äußerliche Evangelium, sondern ins Schlaraffenland, und sagen: Stehe in der Langeweile, wie ich gestanden bin, so wirst du es auch erfahren; da wird die himmlische Stimme kommen, und Gott selbst mit dir reden... Siehst du da den Teufel, den Feind göttlicher Ordnung? Wie er dir mit den Worten Geist, Geist, Geist das Maul aufsperrt, und doch dieweil beide Brücken, Steg und Weg, Leiter und alles umreißt, dadurch der Geist zu dir kommen soll, nämlich, die äußerlichen Ordnungen Gottes in der leiblichen Taufe, Zeichen und mündlichem Wort Gottes, und will dich lehren, nicht wie der Geist zu dir, sondern wie du zum Geist kommen sollst, daß du sollst lernen auf den Wolken fahren und auf dem Winde reiten, und sagen doch nicht, wie oder wann, wo oder was, sondern sollt's erfahren wie sie.“

95 Augsburger Konfession, Artikel VI, BSLK 60.

96 D.Gossett, a.a.O. 89.

der Rechtfertigung des Sünders, sondern vom Heiligungskampf des Vollkommenen bestimmt.

4. *Über die Kirche und ihre Einheit*

In den Erweckungsbewegungen sahen wir immer wieder den Versuch, in der Praxis gelebten Glaubens die verschiedenen Lehren zu überwinden. Lobpreis wird als zukunftsweisender Weg zur Ökumene der Weltchristenheit dargestellt. Aber zu befürchten ist, daß auch hier, wie so oft zuvor, die vermeintlich verbindende Praxis des Glaubens zu Abspaltungen und Bildung neuer Gemeinschaften und Kirchen führen wird. Denn die Einheit der Kirche hängt nicht an einer gleichförmigen Frömmigkeit. An dieser Stelle muß scharf widersprochen werden, wenn anderen Christen ihr Christsein abgesprochen wird, weil sie nicht (oder nicht richtig) Lobpreis üben. Der wahre Glaube und die Seligkeit hängen eben nicht an unserem Tun, sondern am Hören auf das Evangelium und am Empfang der Sakramente. Die Einheit der Kirche hängt allein daran, „daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gefeiert werden“⁹⁷.

Abschließend sei auf die ersten drei zentralen Artikel der Augsburger Konfession eingegangen:

5. *Vom Sohn Gottes*

Die Lobpreisbewegung steht in der Gefahr, einen anderen Christus zu verkündigen. Ihr Gegenüber ist der Protest gegen eine erstarrte Kirchlichkeit, die Jesus Christus nicht mehr als den lebendigen Herrn verkündigt. Die lutherische Kirche dagegen bekennt sich zu dem gekreuzigten und erhöhten Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt und „herrscht ewig über alle Geschöpfe und regiert sie; alle, die an ihn glauben, heiligt, reinigt, stärkt und tröstet er durch den Heiligen Geist, teilt ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Güter aus, schützt und beschirmt sie gegen Teufel und Sünde“⁹⁸. Anschaulicher und schöner kann die Gemeinschaft mit Christus wohl kaum beschrieben werden. Mit diesem lebendigen Herrn haben wir es zu tun. In den Gottesdiensten handelt und wirkt ER an uns. Erst wenn man die Sakramente und die Wortverkündigung entleert, sie wie in der reformierten Kirche als bloße Zeichen mißdeutet, die Nähe und Gegenwart des Auferstandenen in einen fernen Himmel verbannt, geht dieser lebendige Glaube verloren.

Der Versuch der Lobpreisbewegung, am Herzen des Vaters zu leben, führt gerade nicht in die Arme des lebendigen Herrn Jesus Christus, der seine Güter und Gaben den Glaubenden austeilte. Der Lobpreis richtet sich meist direkt an Gott (an das Herz des Vaters) kraft des unmittelbaren Wirkens des Gottesgei-

97 Augsburger Konfession, Artikel VII, BSLK 61.

98 Augsburger Konfession, Artikel III, BSLK 54.

stes. Das Werk Jesu scheint sich dabei auf seine (damalige) Erlösung am Kreuz zu beschränken. Das Wirken und die Gegenwart des auferstandenen Jesus Christus treten dabei merkwürdig zurück. Es scheint so, als ob mit den Gnadenmitteln, die Christus eingesetzt hat, eben zugleich auch die Nähe und Gegenwart von Christus selbst verloren gegangen ist. Die Christologie wird von der Pneumatologie überdeckt. Der Heilige Geist ist nicht mehr der, der zu Christus führt, sondern sich selbst als Kraft in Szene setzt. So führt der Lobpreis nicht zu einer tieferen Christuserfahrung, sondern stellt die körperlich erfahrbaren Manifestationen des „Geistes“ in den Mittelpunkt. Die gesuchte Nähe zu Gott wird am subjektiven Erleben des einzelnen festgemacht. Wehe dem, der solches Erleben nicht erreicht und erlangt, der fällt in die Gottesferne zurück.

6. Über die Erbsünde

Der Hauptgrund für die Entstehung des Frontier-Gottesdienstes bestand in der immer weiter gefaßten Freiheit des menschlichen Willens. Damit wird, wie es das lutherische Bekenntnis sagt, „die Natur fromm“ gemacht durch eigene Kräfte, „zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi“⁹⁹. Daß alle Menschen von Mutterleib an „voll Neigung und Lust zum Bösen sind und von Natur aus keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott haben können“¹⁰⁰, wird nicht erkannt. Von daher ist der Sünder nicht allein auf die Gnade Christi angewiesen, sondern muß sein Teil zur Errettung dazu tun: Gott „läßt uns die Wahl, ob wir ihn an uns heranlassen wollen oder nicht. Aber wir können ihm nur dann wirklich begegnen, wenn wir bereit sind, uns ihm ganz hinzugeben.“¹⁰¹ So ist der Aufbau des Lobpreisgottesdienstes in seinen drei Stufen daraufhin ausgerichtet, den Willen des Menschen bereit zu machen für die Begegnung mit Gott: 1. den Alltag, die Welt und die Mitmenschen loszulassen und sich ganz auf Gott auszurichten, 2. durch intensives Preisen sich Gott zu nähern, 3. anbetend sich Gott ganz hinzugeben und die Manifestationen des Geistes zu erfahren. Hier soll der Abstand und die Trennung von Gott, die die Sünde aufrichtet, überwunden werden durch ein Tun des Menschen.

Die Hl.Schrift dagegen bezeugt, daß unsere Sünde so schwer wiegt, daß sie alle die unter den ewigen Gotteszorn verdammt, „die nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiederum neu geboren werden“¹⁰². Und dies ist allein Gottes Gabe und Werk.

7. Von Gott

Letztendlich wird durch die Lobpreisbewegung ein anderes Gottesbild verbreitet. Die lutherische Kirche bekennt sich gemäß dem Beschluß des Konzils

99 Augsburgische Konfession, Artikel II, BSLK 53.

100 Ebd.

101 G.Baltes, a.a.O. 23.

102 Augsburgische Konfession, Artikel II, BSLK 53.

von Nizäa zu dem *einen* göttlichen Wesen in drei Personen, „jede gleich mächtig, gleich ewig: Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist.“¹⁰³ In der Lobpreisbewegung steht die Nähe Gottes im Zentrum. Dem fernen Gott (des AT) wird der „Gott zum Anfassen“¹⁰⁴ gegenübergestellt. Die Gottesbeziehung soll nicht von Distanz, sondern von Nähe bestimmt sein. Damit wird das Gegenüber von Schöpfer und Geschöpfsein eingeebnet. Die Barmherzigkeit Gottes wird über seine Allmacht gestellt.¹⁰⁵ Ja, der Mensch wird z.T. als ein Ebenbürtiger Gott gegenübergestellt. „Lobpreis ist das Einzige, das wir Gott geben können, was er sich selbst nicht geben will und kann.“¹⁰⁶ Oder noch deutlicher: „Gottes `Belohnung´ dafür, daß er uns rettet, ist unser Lob. Es tut Gott gut... Gott wird durch Lobpreis gesegnet. Ich kann mir nichts Höheres für den Menschen vorstellen als diesen Gedanken: *Ich kann den Herrn segnen!*“¹⁰⁷ Damit stellt der Mensch sich sogar über Gott.

Entschwindet so Gott als Gegenüber des Menschen, vor dem er sich zu verantworten hat, dann wird es möglich, die Gegenwart Gottes ganz im Menschen aufgehen zu lassen: „Dieses Gefühl war völlig neu, nie vorher hatte ich so etwas erlebt; ich war so von Freude und Frieden erfüllt, daß ich die folgende Stunde ... damit verbrachte, das erste Mal in meinem Leben Gott richtig zu genießen“¹⁰⁸. Die mystische unio, die Schau Gottes, die schon im Mönchtum der alten Kirche gesucht wurde, wird hier beschrieben, allerdings ganz vom Standpunkt des subjektiven Empfindens. Auch der dreistufige Weg des Lobpreisgottesdienstes kann als mystischer Weg zu Gott beschrieben werden: Die Abkehr von allen Dingen, die Entledigung von allen Kreaturen, der Auszug aus der Vielheit und die Heimkehr zu dem „Einen“. Geschöpf und Schöpfer sind hier ungeschieden. Nur das eine scheint der moderne Mystiker im Gewand des Lobpreises nicht ablegen zu wollen: sich selbst und sein Empfinden. Das eigene Ich hält ihn davon ab, ganz in Gott zu versinken. Damit aber wird der neuzeitliche Mensch enthüllt, der im Bilde Gottes immer noch nur sich selbst erkennen kann. Der Thron Gottes ist für ihn leer. Der Gott, der uns vor seinem Richterstuhl zur Verantwortung ruft, ist entthront. Die Fürsprache Jesu, der uns aus Gnade um seines Leidens und Sterbens willen das ewige Leben zuspricht, wird ihres gerichtlichen Ernstes entkleidet und als handhabbare Formel anwendbar: „Wo immer wir ihm (Gott) die richtigen Bedingungen bereiten – und das heißt

103 Augsburgische Konfession, Artikel I, BSLK 52.

104 A.Kopfermann, a.a.O. 46.

105 Vgl. dagegen die Anreden der altkirchlichen Gebete: „Allmächtiger Gott, barmherziger Vater...“ oder Luthers Erklärung zum ersten Gebot: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen.“

106 A.Kopfermann, a.a.O. 51.

107 J.R.Taylor, a.a.O. 29.

108 G.Kendrick, a.a.O. 75.

nichts anderes als ihn zu preisen – möchte er seine wunderbare Nähe schenken.“¹⁰⁹

Lobpreis in diesem Sinne kann nicht eine Bereicherung für den lutherischen Gottesdienst darstellen. Er gehört zu den Gesetzeswerken. Der lutherische Gottesdienst kennt dagegen nur das eine Werk der Versöhnung Christi, das der im Namen Jesu versammelten Gemeinde durch den auferstandenen Herrn selbst ausgeteilt wird in Wort und Sakrament. Dem können wir nur antwortend begegnen mit unserem Lobopfer (*sacrificia laudis*), das dann ein rechter Lobpreis ist. Dieser Lobpreis erklingt in jedem lutherischen Gottesdienst in der großen Vielfalt, die dieses Lobopfer umfaßt, nämlich „die Predigt des Evangeliums, der Glaube, die Anrufung, der Dank, das Bekenntnis, die Drangsale der Heiligen, ja alle guten Werke der Heiligen“¹¹⁰.

„Zusammenfassend gesagt: Der Gottesdienst des Neuen Testaments ist geistlich, das heißt, er ist die Gerechtigkeit des Glaubens im Herzen und die Frucht des Glaubens. Deshalb schafft er die levitischen (gesetzlichen) Gottesdienste ab.“¹¹¹

Damit ist auch ein abschließendes Wort zum Lobpreisgottesdienst gesagt.

109 J.R.Taylor, a.a.O. 181.

110 Apologie der CA, Art. XXIV. Von der Messe §25, BSLK 356:

„Nunc reliqua sunt sacrificia εὐχαριστικά, quae vocantur sacrificia laudis, praedicatio evangelii, fides, invocatio, gratiarum actio, confessio, afflictiones sanctorum, immo omnia bona opera sanctorum.“

111 A.a.O. §27, BSLK 356f.

Karl-Hermann Kandler:

Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?

|| Eine reformatorische Perspektive*

Der hessische Superintendent Johannes Kymeus gab 1538 die Schrift *De pace fidei* (Über den Frieden im Glauben) in einer deutschen Übersetzung mit einem Kommentar heraus. Er schreibt zur cusanischen Schrift: „*Das in Sachen, unser Iustification* (d.h. unsere Rechtfertigung) *belangen, der Cardinal Cusanus den Bapst zu wider und an vielen örten unserm Evangelio gemes*“ geschrieben hat. Und in Randbemerkungen zu der Schrift wiederholt er: „*Sola fides iustificet*“ (d.h. allein der Glaube rechtfertigt) oder „*Cusa ist auch hier ein Lutheraner*“ oder „*Wo des Bapsts Cardinal mit uns die warheit bekennet*“.¹ Solche Äußerungen lassen die Meinung aufkommen, Nikolaus von Kues sei ein Vorreformer gewesen. Doch hinter dem Thema steht kein Ausrufezeichen, sondern ein Fragezeichen. Soll also aus reformatorischer, genauer: lutherischer, Perspektive das Thema behandelt werden, so kann es nicht darum gehen, Nikolaus vorschnell als Vorreformer zu vereinnahmen, sondern darum, Nikolaus aus seinem Wirken und aus seinen Schriften heraus zu verstehen.

Sein Leben

Beginnen wir mit seinem Leben. Bekanntlich stammt Nikolaus aus bürgerlichen Verhältnissen, wie wir heute sagen würden, aus denen heraus es sehr ungewöhnlich war, eine solche hervorgehobene Karriere in der Kirche des 15. Jahrhunderts zu machen, d.h. zu einem Fürstbischof, Kardinal und Generalvikar (also Papststellvertreter) zu werden. Von seiner Kindheit wissen wir nichts. Es gehört in den Bereich der Fabel, daß er in Deventer bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben die Schule besucht habe, auch wenn der Einfluß der sog. *Devotio moderna* in seinem späteren Leben nicht zu übersehen ist. So erwirbt Nikolaus ziemlich früh ein Buch, das in den Umkreis dieser Frömmigkeitsbewegung gehört, die „*Mystische Theologie*“ von Johann Gerson. Und in seinen späteren Schriften findet sich häufig der Ausdruck „*christiformis*“, christusförmig, der einen Grundgedanken der *Devotio moderna* ausdrückt, der Christ solle durch die Nachfolge Jesu dem verherrlichten Christus gleichförmig werden und somit das Ziel seines Lebens, die Vereinigung mit Gott, erreichen. Von seinem Studium des Kirchenrechts in Heidelberg und Padua kann höchstens darauf verwiesen werden, daß er in Italien mit Männern der entstehenden Renaissance

* Dieser Artikel geht auf einen Vortrag in der St. Florins-Kirche in Koblenz am 5. September 2001 zurück und wurde für den Druck nur leicht überarbeitet.

1 O. Menzel, Johannes Kymeus. Des Bapsts Hercules wider die Deudschen, Cusanus-Studien VI/6, Heidelberg 1941, c. 4, S. 16, 33, 66, 74.

Kontakt aufnahm und mit dem Gedankengut des Konziliarismus in Berührung kam. Dieser besagte ja, daß ein Konzil über dem Papst stünde. Auf sein Studium in Padua geht auch sicher zurück, daß er in seinem ganzen Leben bestimmt war von dem Gedanken der Übereinstimmung aller (*consensus omnium*).

Zurückgekehrt aus Padua trat er in den Dienst des Erzbischofs seiner Heimatdiözese Trier. In ihr überträgt man ihm eine Reihe von Pfründen, also feste Einkommen, mit denen er sein Leben bestreiten konnte. Ich greife voraus: Nikolaus war zeit seines Lebens bemüht, solche Pfründen anzuhäufen und auch seinen Verwandten zu verschaffen. Auch wenn er darin ganz Kind seiner Zeit war, haben ihm das seine Gegner vorgeworfen! So reichten ihm nicht die Einkünfte der Pfarrkirche zu Altrich und die der Pfarrkirche von St. Gangolf in Trier, nein, er läßt sich auch mit den Einkünften der Dekanei von Liebfrauen in Oberwesel und schließlich 1427 mit dem Dekanat und dem Kanonikat von St. Florin Koblenz ausstatten und 1435 mit der Propstei in Münstermaifeld.² Nicht nur darin ähnelt er seinen geistlichen Zeitgenossen, sondern auch darin, daß er wiederholt in Rom um einen Weihedispens nachsucht, sich also nicht zum Priester weihen läßt, so daß die priesterlichen Aufgaben ein anderer, zum Priester Geweihter, gegen ein üblicherweise niedriges Entgelt wahrnehmen muß.³ Wir wissen nicht, wann Nikolaus zum Priester geweiht worden ist, sicher nicht vor 1436. Andererseits begann er bereits 1430 in Koblenz zu predigen; von Weihnachten 1430 bis 1431 sind uns elf Manuskripte von Predigten überliefert, die er wahrscheinlich alle in Koblenz hielt.⁴ Dies zeigt, daß Nikolaus seine Aufgabe ernst nahm und sich in dieser Aufgabe nicht (immer) vertreten ließ. Außerdem verfaßte er 1436 die Statuten für das Stift St. Florian⁵, worauf jetzt nicht näher einzugehen ist.

Gleichzeitig war Nikolaus auf dem Konzil in Basel tätig. Ulrich von Manderscheid hatte ihn zu seinem Vertreter im Streit um die Wahl zum Erzbischof von Trier ernannt. Wenn Nikolaus auch diesen Prozeß verlor, so ist er doch in Basel so geschickt aufgetreten, daß er vielfach als Konzilsgesandter und Schlichter in manchen Rechtshändeln gebraucht wurde. In diese Zeit fällt auch das Erscheinen seines ersten großen Werkes *De concordantia catholica*, mit dem er einen beachtlichen und auch sehr beachteten Reformversuch von kirchlicher und weltlicher Gewalt darlegt. Grundlage ist sein Konsensgedanke. Die Kirche ist eine göttliche Institution in hierarchischer Abstufung, die den gestuften Weg von Gott zum Geschöpf widerspiegelt. Die Bischöfe stehen gemein-

2 Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. von E. Meuthen und H. Hallauer, Bd. I, 1, Hamburg 1977, Nr. 30, S. 10f; Nr. 36, S. 13f; Nr. 38f, S. 14f; Nr. 40–42, S. 15f; Nr. 45–47, 49, S. 17–19; Nr. 53–56, S. 19f; Nr. 68f, S. 25f; Nr. 74, S. 28; Nr. 77, S. 29; Nr. 236, S. 162; Nr. 246, 248, S. 165f; Nr. 284, S. 193.

3 A.a.O., Nr. 28, S. 10; Nr. 60, S. 21.

4 A.a.O., Nr. 82–84, S. 40; Nr. 88–93, S. 45f; Nr. 96–98, S. 47. Ediert sind diese Predigten in den Opera omnia, Bd. XVI, Fasc. 1, Hamburg 1970.

5 Acta Cusana, I/1, Nr. 258, S. 170–184.

sam an der Spitze der Kirche. Im Konzil repräsentieren sie die Kirche, die *universitas fidelium*, die Gesamtheit der Gläubigen, die sich im Papst als ihrem ersten Diener entfaltet. Beide, Konzil und Papst, gelten ihm nicht als unfehlbar, nur zusammen, in der „Eheeinung mit Christus“,⁶ können sie das sein. Aber das Konzil kann einen Papst absetzen. Dieses Werk stieß bei Papst Eugen IV. auf heftige Kritik; er ließ durch Johannes Torquemada eine Gegenschrift, die *Summa de ecclesia*, veröffentlichen. Im Auftrag des Konzils setzte sich Nikolaus auch mit den Hussiten auseinander und schrieb die sogenannten Böhmenbriefe, in denen er die Böhmen zur Einheit mit der römischen Kirche auffordert, doch sollte ihnen die Kommunion unter beiderlei Gestalt zugestanden werden, wenn sie auf die Forderung nach der Freiheit der Predigt und nach der apostolischen Armut der Geistlichen verzichteten.⁷ Wir sehen wieder, wohl ist Nikolaus besorgt um die Einheit der Kirche, um den Konsens aller, aber verstanden hat er die Hussiten nicht wirklich, als vorreformatorisch kann diese Schrift nicht bezeichnet werden.

1437 erfolgte sein als spektakulär empfundener Wechsel von der Konzils- zur Papstpartei. Dieser wird kaum aus Gründen seiner Karriere erfolgt sein, obwohl dieser Wechsel seine Karriere zweifellos beflügelt hat. Da das Konzil zwar mehrheitlich, aber eben nicht einstimmig Eugen IV. für abgesetzt erklärt hatte, handelte seiner Meinung nach das Konzil illegitim. Daß die Mehrheit des Konzils keine Rücksicht mehr auf die Minderheit nahm, empfand er als nicht rechtens. Als Vertreter der kurialen Partei gehörte er dann zu den Abgesandten des Papstes nach Konstantinopel, die Vertreter der Ostkirche nach dem wiederum eigenmächtig von Eugen IV. nach Ferrara umgeleiteten Konzil, auf dem es um die Union mit der Ostkirche gehen sollte, brachte. Auf dieser Reise kam ihm der Gedanke der *docta ignorantia*, der belehrten Unwissenheit, den er als eine Erleuchtung von Gott her und später als *principium nostrum*, als unser Prinzip verstand. Das dreibändige Werk gipfelt im Buch III, einer Darstellung der Christologie. Da schreibt er: „*Im wachsenden Glauben wurde mir Jesus der Herr immer erhabener im Denken und in der Zuneigung*“.⁸ Letztlich ist auch dieses Hauptwerk, das ich an anderer Stelle eine nichtscholastische Summe genannt habe,⁹ mystischem Denken, freilich in nichtekstatischer Weise, verpflichtet. Gott ist ihm das höchste und tiefste Ziel seiner Seinslehre, „*in der die Fülle des Seins in der Unendlichkeit des Möglichen gesehen wird*“.¹⁰ Es kreist, wie sein Denken überhaupt, um die *coincidentia oppositorum*, den Zusammen-

6 Dazu a.a.O., Nr. 164–166, 169–171, 174, S. 97–103; Nr. 202f, S. 130; vgl. auch E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie, S. 44.

7 Acta Cusana I/1, Nr. 171, S. 102f.

8 De docta ignorantia, III, h I, Epistola auctoris = n. 264, in deutscher Übersetzung durch H. G. Senger, PhB 264 c, Hamburg¹ 1977, ²2001, S. 101.

9 K.-H. Kandler, Nikolaus von Kues – Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit, Göttingen ²1997, S. 65.

10 F. Hoffmann, In menschlicher Weise zu Gott führen. Hinführung zu Nikolaus von Kues, S. 12.

fall der Gegensätze. Ist in *De docta ignorantia* noch Jesus diese Koinzidenz von *maximum* und *minimum*, so spricht er später, in *De visione Dei*, davon, daß Gott jenseits der Mauer des Paradieses wohnt, umgeben vom Zusammenfall der Gegensätze (*contradictorium coincidentia*), hinter die wir in diesem Leben nicht kommen; Gott kann nur jenseits des Zusammenfalls der Gegensätze gesehen werden.¹¹

Nach dem erfolgreichen Konzil von Ferrara-Florenz finden wir Nikolaus im großen Geschehen der Welt und der Kirche bemüht um die Überwindung des Schismas, vor allem darum, die Neutralität des Reiches zwischen Papst und Basler Konzil zu brechen, das ja unabhängig von Eugen IV. noch bis 1449 getagt und einen Gegenpapst gewählt hatte. Enea Silvio Piccolomini, der später selbst Papst wurde, nannte ihn den „*Herkules der Eugenianer*“.¹² Wir treffen Nikolaus nun zehn Jahre lang auf den Reichstagen und Fürstenversammlungen, bei Bischöfen und in Klöstern, vor Stadträten und einzelnen Personen, um für die Überwindung des Schismas zu wirken. Wohl hatte Nikolaus grundsätzlich den Konzilsgedanken nicht aufgegeben, noch immer geht es ihm um den *consensus omnium*, aber er meint, Konzil und Papst müßten zusammengehen.

Zwar hatte Nikolaus 1439 das Dekanat an St. Florin 1439 aufgegeben, aber dafür das Kanonikat Münstermaifeld erhalten. Dort ging seine seelsorgerliche Arbeit weiter. Auch hat er weiterhin, gerade in Koblenz, gepredigt. Aber gleichzeitig erwarb er neue Pfründen. 1438 wurde er Kanonikus in Lüttich, 1445 Archidiakon von „Brabant in der Lütticher Kirche“.¹³ Er versucht nun auch, für seine Verwandten Pfründen zu erwerben, eine reine Vetternwirtschaft, für die auch seine Zeitgenossen ihn getadelt haben. 1446 wird er päpstlicher Legat *de latere*, hatte damit also höchste päpstliche Vollmacht erhalten. Als solcher kann er Ablässe erteilen und Bußstrafen aussprechen. Jetzt erreichte er auch, daß das Reich seine Neutralität zwischen Papst und Basler Konzil zugunsten des Papstes aufgab. Dafür wurde er von Eugen IV. zum Kardinal *in petto* ernannt, erhielt also die Anwartschaft auf ein Kardinalat.¹⁴ Zwei Jahre später wird er von Nikolaus V., Eugens Nachfolger, endgültig zum Kardinal ernannt; bei der Papstwahl hatte er bereits einige Stimmen auf sich vereinigen können.¹⁵ Nikolaus hatte eine großartige Karriere gemacht. Und es war sicher keine Karriere eines Vorreformators! Schließlich wird er 1450 Fürstbischof von Brixen.

Diese päpstliche Ernennung war sehr umstritten. Hatte er zwanzig Jahre zuvor für die freie Bischofswahl auf dem Basler Konzil gekämpft, so wird er nun gegen den Willen des Domkapitels und des Tiroler Herzogs eingesetzt. Beide sahen darin einen Bruch der Kompaktaten der deutschen Nation, die der Papst

11 *De docta ignorantia*, III, c.I., n. 181ff, S. 3f; *De visione Dei*, h VI, Hamburg 2000, c. IX, n. 37, S. 35.

12 *Acta Cusana I/2*, Hamburg 1983, Nr. 427a, S. 281.

13 A.a.O., Nr. 414, S. 275; Nr. 637, S. 499 u.a.

14 A.a.O., Nr. 701, 705, S. 522–525; Nr. 727, S. 539.

15 A.a.O., Nr. 740, S. 542; Nr. 776–788, S. 568–573.

dem Reich zugestanden hatte. Sicher, Herzog Sigismund ging es herzlich wenig um die freie Bischofswahl, er wollte seinen Kandidaten durchsetzen – und damit das landesherrliche Kirchenregiment, das schon im 15. Jahrhundert im Reich gang und gäbe war. An seinem Bistum hatte Nikolaus nie Freude. Er wollte aus ihm ein Musterbistum schaffen und setzte sich für zahlreiche Reformen ein. Er führte Visitationen durch, kümmerte sich um eine strenge Bußpraxis und Seelsorge. Er war entsetzt über die Unwissenheit seines Klerus, der Ordensleute und seiner Gemeindeglieder. Gleichzeitig aber kümmerte er sich auch darum, alte, verloren gegangene Rechte wiederzugewinnen. Der Rückkauf der Ämter Taufers und Uttenheim ist auch daher zu beurteilen, daß Nikolaus eine ausreichende ökonomische Ausstattung seines Bistums als Grundlage der Freiheit der Kirche ansah. Daran und an der Ausübung seiner geistlichen Pflichten ist Nikolaus zerbrochen. Es sei nur an den heftigen Widerstand des Herzogs erinnert, der mehrfach gegen ihn geradezu Krieg führte, und an den Widerstand der Äbtissin von Sonnenberg Verena von Stuben, die einem Kloster vorstand, dessen Insassen durchweg Töchter des Adels waren und sich einen feuchten Kehricht um Regeln und Statuten kümmerten. Und nun kam ein Bürgerlicher! Von dem ließ man sich nichts sagen. Wenn letztlich auch Verena ihr Amt aufgeben mußte, gewonnen hatte Nikolaus auch nicht. Und Herzog Sigismund erkannte die große Schwäche von Nikolaus, seine Ängstlichkeit. Die hat er kräftig ausgenutzt.

Wenn Nikolaus auch an seinem Amt zerbrach, er bemühte sich, wirklich Bischof zu sein. Er hat in den sechs Jahren, die er sich in seinem Bistum aufhielt, gewirkt als der „gute Hirte“, der sich verzehren wollte für seine Herde. Er hat damit auch eine gewisse Anhänglichkeit seiner Gemeindeglieder gewonnen. Er versuchte, die Kirchenreform von oben nach unten durchzusetzen. Er hat vier Diözesansynoden abgehalten, er schärfte dem Klerus die Präsenzpflicht ein, ging hart gegen Simonie und Konkubinat vor. Er geißelte die Unsitte, Geld für Kasualien oder Beichten zu fordern. Uns sind aus den sechs Jahren fast 170 Predigentwürfe überliefert (welcher Bischof predigte damals schon?). Er geißelte den Aberglauben (etwa das Füttern von konsekrierten Hostien an krankes Vieh). Bis in Kleinigkeiten hin ordnete er die Dinge. So bestimmte er, wer im Dorf Albeins den Schlüssel zum Kirchenkasten und zu den *vasa sacra* verwahren, daß die Gräber mindestens sieben Fuß tief ausgehoben und der Küster zum Nachmessen eine Meßlatte bereitzuhalten hatte, er überprüfte die liturgischen Bücher usw. Das zeigt eine tiefe seelsorgerliche Fürsorge, die die ängstliche Sorge der Gemeindeglieder um die Gültigkeit gottesdienstlichen Handelns ernst nimmt. In den Klöstern versuchte er ebenso sein Reformprogramm durchzusetzen, sie zu Zentren geistlicher Erneuerung zu machen. Dabei knüpfte er an Erfahrungen an, die er auf seiner Legationsreise durch Deutschland gewonnen hatte. In den Klöstern sah er aber, wie manche nicht im Konvent aßen, sondern sich die Nahrung selbst beschafften, außerordentlich viel Wein tran-

ken, nicht zugunsten ihres Klosters arbeiteten, die Dienstboten kommandierten und sich Hunde hielten.¹⁶

Nachdem Nikolaus V. ihn zum Kardinal ernannt hatte, berief er Nikolaus von Kues zu seinem Legaten in Deutschland.¹⁷ Für diese Aufgabe war er bestens gerüstet, hatte er doch zehn Jahre lang bereits im Reich gewirkt. Nun wollte er aber nicht nur auf diplomatischem Wege, sondern auf geistliche Weise sich für eine Kirchenreform einsetzen. Predigend zog er durch Deutschland. In mehreren Chroniken wird berichtet, daß er in Erfurt, um nur ein Beispiel zu nennen, „eine gute Predigt auf dem Rasen zu St. Peter“ gehalten habe, „zu der gar große Welt zusammenkam“ bzw. „zu der dann aber groß Volk kam, denn die Leute hörten ihn gern.“¹⁸ Oder betrachten wir seine Tätigkeit an einem Ort, in Hildesheim. Er predigte und verkündete den Jubiläumsablaß (wie überhaupt auf seiner Reise) bzw. zahlreiche hunderttägige Ablässe zugunsten verschiedener Kirchen, veröffentlichte seine Reformdekrete, visitierte Klöster und überwies sie an unterschiedliche Reformkongregationen (wie z.B. an die Windesheimer), ordnete verschiedene Angelegenheiten an anderen Orten, bestätigte alte Rechte, schlichtete Streitfälle, beauftragte einen Dekan, gegen säumige Vikare einzuschreiten, ernannte Administratoren, setzte den Abt von St. Michael ab und veranlaßte die Aufhängung seiner Katechismustafel, die das Vaterunser, das Ave Maria, das Glaubensbekenntnis und die Zehn Gebote enthielt, damit das „gemeyne wertlike volk, dat se dat Pater noster unde Loven nicht recht spreken“ konnte, es stets vor Augen habe und bittet Rat und Bürgerschaft um die rechte Einhaltung der Sonntagsheiligung.¹⁹ In Bad Wilsnack untersuchte er das berühmte Hostienwunder und schritt gegen die Hostienverehrung und die Wallfahrten dorthin ein.²⁰

Mit all dem machte sich Nikolaus nicht nur beliebt. Wiederholt stieß er „auf Obstruktion und offenen Widerstand“. Hermann Talheim, Professor in Köln, sprach ihm „das Recht ab, unter Berufung auf seine Legatenvollmacht in der deutschen Kirche Reformen einzuführen“.²¹ Andererseits wird aber auch die Meinung vertreten, hätte Nikolaus seine Reformen in der Mitte des 15. Jahrhunderts durchsetzen können, wäre eine Reformation der Kirche im 16. Jahrhundert unnötig gewesen. Wir werden noch sehen, daß damit doch die Tiefe der Reformation nicht erfaßt worden ist. Erwin Iserloh glaubt zwar nicht, daß Nikolaus ein „Reformator vor der Reformation“ gewesen sei, behauptet aber, daß

16 E. Meuthen, a.a.O., S. 111; H. Hallauer, Nikolaus von Kues als Bischof und Landesfürst in Brixen. Trierer Cusanus Lecture, H. 6, Trier 2000, passim.

17 Acta Cusana I/2, Nr. 953, S. 660; Nr. 962, S. 667.

18 Acta Cusana I/3, Nr. 1345, S. 910; Nr. 1348, S. 911.

19 A.a.O., Nr. 1472–1520, S. 990–1013.

20 A.a.O., Nr. 1401–1403, S. 944–946.

21 Hallauer, Zur Mainzer Provinzialsynode von 1451, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (= MFCG), 13: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus, FS R. Haubst, hg. von M. Bodewig u.a., Münster 1978, S. 253–263.

damals „die Reformation noch eine katholische Möglichkeit“ gewesen sei.²² Den tieferen Grund dieser Äußerung werden wir gleich erfahren.

Als der Freund von Nikolaus, der bereits erwähnte Enea Silvio Piccolomini 1458 Papst wird (Pius II.), beruft er Nikolaus nach Rom und entlastet ihn somit von den Brixener Querelen. Als Generalvikar, also als sein Stellvertreter in Rom, bemüht sich Nikolaus in seiner *Reformatio generalis* um eine weitreichende Reform der Kirche. Sie sollte Eingang finden in das Reformprogramm von Pius II. („*Pastor aeternus*“), doch sind sowohl Pius als auch Nikolaus vor dessen Veröffentlichung gestorben – und die Aussicht auf eine Reform der abendländischen Kirche schwand dahin. Auf die Vorschläge von Nikolaus wird gleich zurückzukommen sein.

Rechtfertigung und Glaube

Das Bedeutsamste an der *Reformatio generalis* des Nikolaus sind zweifellos seine Aussagen zur Rechtfertigung. Diese Aussagen stehen aber bei Nikolaus nicht isoliert.

„Unsere Rechtfertigung besteht also nicht aus uns, sondern aus Christus. Da er alle Fülle ist, erreichen wir in ihm alles, wenn wir ihn haben. Da wir ihn in diesem Leben durch einen geformten Glauben erreichen, können wir nicht anders als durch den Glauben selbst gerechtfertigt werden.“²³ Es geht ihm um den Glauben Christi und die Liebe zu Christus, um die Liebe, die seiner Liebe zu uns antwortet: „Wenn also um Christi willen alles hintangesetzt wird, wenn Leib und Seele im Vergleich zu ihm für nichts erachtet werden, so ist das Kennzeichen des größten Glauben.“ Dieser Glaube ist es, der den Christen „christiformis“, christusförmig macht. Diese Christusliebe ist gestaltgewordener Glaube.²⁴

Auch und gerade dem Islam gegenüber, mit dem sich ja Nikolaus wiederholt befaßt hat, betont er den Glauben als das Mittel, durch das wir gerechtfertigt werden: „Christi Kreuzigung ist die Erhöhung und Verherrlichung desselben Christus und die Rechtfertigung der Christen und das Leben und die Auferstehung aller Menschen.“ Und im Zusammenhang mit Aussagen über Abraham betont er: „Denn er glaubte Gott, und das wurde ihm zur Gerechtig-

22 E. Iserloh, Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues, in: MFCG, Bd. 4: Das Cusanus-Jubiläum 1964, hg. von R. Haubst, Mainz 1964, S. 72.

23 De docta ignorantia, III, c. 6, n. 220, S. 47 (Hier weiche ich von Sengers Übersetzung bewußt ab; der Ausdruck „per fidem formatam“ ist theologisch so geprägt, daß man ihn nicht mit „durch einen vollendeten, lebendigen Glauben“ m. E. übersetzen kann). Vgl. dazu überhaupt K.-H. Kandler: Nikolaus von Kues (Anm. 9, S. 98–106) und ders.: „Unsere Rechtfertigung besteht nicht aus uns, sondern aus Christus“. Die Rechtfertigung des Sünders bei Nikolaus von Kues, in: LuThK, 23. Jg., 1999, H. 2, S. 49–62.

24 A.a.O. III, c. 11, n. 250, S. 82/83.

keit angerechnet. 'Ebenso werden alle, die an Gott glauben, auf gleiche Weise wie der Vater Abraham, durch den Glauben gerechtfertigt.'²⁵

Daß das nicht als Relativierung des Christusglaubens zu verstehen ist, erweist *De pace fidei*. Darauf komme ich gleich.

Für Nikolaus, wie für die mittelalterliche Theologie überhaupt, ist der Glaube ein durch die Liebe geformter Glaube („*fides caritate formata*“). Er muß für ihn durch die einende Liebe vollendet sein. Diese Liebe ist aber für ihn Liebe zu Jesus Christus. Weil er das ewige Leben ist, kann er nicht ungeliebt bleiben. Die Liebe ist Kennzeichen des wahren Glaubens, gibt ihm wahres Sein. Von guten Werken oder von der Nächstenliebe ist hier nicht die Rede. Es ist vielmehr die Liebe zu Christus, sie macht den Menschen christusförmig, ein Ausdruck, den Nikolaus sehr häufig gebraucht.

Vor allem in seiner Schrift *De pace fidei* behandelt er die Rechtfertigung ziemlich ausführlich. In dieser Schrift, in der er angesichts des Falls von Konstantinopel 1453 in die Hand der muslimischen Türken eine Vision vom Frieden im Glauben entwirft, von einer Religion bei Verschiedenheit der Riten („*una religio in varietate rituum*“), betont er, die Zeichen können verändert werden, aber nicht das, was sie bezeichnen. „*Das Heil der Seele wird nicht auf Grund der Werke, sondern aus dem Glauben gewährt*“, wobei ihm Abraham Urbild des Glaubens ist. Wir müssen so wie er glauben, dann werden wir gerechtfertigt und die Verheißung in Jesus Christus erlangen. „*Ohne Glaube ist es unmöglich, Gott zu gefallen*“, doch ist dieser Glaube ein geformter Glaube. Nun hat der eingangs erwähnte Johannes Kymeus diese Schrift 1538 ins Deutsche übersetzt. Sicher, er hat die erstaunlichen Aussagen des Nikolaus auf Luthers Rechtfertigungslehre hin interpretiert, aber er hat doch etwas Richtiges erfaßt. Sicher, Nikolaus schreibt immer wieder vom „*geformten Glauben*“, aber selten davon, daß die Werke Bedingung für den rechten Glauben sind, sondern dessen Folge. „*Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen. Es muß jedoch ein geformter Glaube sein, denn ohne Werke ist er tot*“. Glaube ist für ihn immer darauf gerichtet, das von Gott Verheißene zu bekommen. Gott erfüllte an Abraham sein Versprechen, weil er glaubte, er werde ihm einen Sohn geben. Und als er ihn opfern sollte, gehorchte Abraham, denn er glaubte auch, daß sich Gottes Verheißung am toten Sohn, der dafür von den Toten auferweckt werden müßte, erfüllen würde. Daran erkannte Gott den großen Glauben des Abraham. Auf ihn hin wurde er gerechtfertigt und an dem einen Nachkommen, der durch Isaak von ihm abstammte, wurde die Verheißung erfüllt, nämlich an Christus. Nur dieser Glaube an die Verheißung, die in Christus erfüllt ist, rechtfertigt zur Erlangung des ewigen Lebens. Dieser Glaube ist heilsnotwendig.²⁶

25 Nicolai de Cusa, *Cribratio Alkorani*, Bad. II, h VIII, Hamburg 1986; ich verwende die Übersetzung von L. Hagemann und R. Gleis in: PhB 420 b, Hamburg 1990, n. 123, S. 40/41.

26 *De pace fidei*, h VII, Hamburg 1970, c. 16, S. 50–56; deutsche Übersetzung u.a. von R. Haubst: Nikolaus von Kues, *De pace fidei*. Der Friede im Glauben, Textauswahl in deutscher Übersetzung, Trier 1982, S. 46–52.

Wenn Nikolaus von der Rechtfertigung spricht, steht immer der Glaube im Mittelpunkt, nicht die Werke, aber der Glaube ist eben ein geformter Glaube. Das ist gewiß nicht die lutherische Rechtfertigungslehre, aber das Abrahambeispiel in *De pace fidei*, die Hervorhebung des Sinns und die Bedeutung der Heilsfrucht des Kreuzestodes Christi sprechen eine Sprache, die nicht mehr die traditionell spätmittelalterliche ist.

Nun komme ich noch einmal auf die bereits genannte *Reformatio generalis*. In ihr betont Nikolaus, das einzige Gebot des Vaters sei es, an den Sohn zu glauben. Dieser Glaube allein schenke alle Heiligkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit; „*keiner ist gerechtfertigt, außer er hat ihn gerechtfertigt im Verdienste seines Todes*“. Denn „*der kann mit den Aposteln sagen, er wisse nichts als Christus, und zwar den Gekreuzigten, indem er das höchste und vollkommenste Wissen erreicht, nämlich den Glauben, durch den der Gerechte lebt. ... Aus Gnade sind wir berufen zur Erbschaft. Diese können wir nur durch die Gerechtigkeit auf Grund der Verdienste Christi erlangen*“. Ja, Nikolaus sagt: Christus „*ist für uns zur Gerechtigkeit gemacht*“. Es rechtfertigt uns allein das Verdienst des Todes Christi! Und das Wissen um Christus als den Gekreuzigten ist das höchste Wissen, aus dem der Gerechte lebt!²⁷ Das sind schon weitgehende Aussagen.

Noch weiter geht Nikolaus in einigen seiner Predigten. In manchen von ihnen ist ganz traditionell vom geformten Glauben die Rede und von den Werken des Glaubens, die unsere Sache sind. So heißt es beispielsweise in einer 1432 in der St. Florins-Kirche gehaltenen Predigt ganz konventionell: „*Aus diesem Grunde wird dazu, daß jemand aus dem Glauben leben könne, gefordert, daß es durch die Liebe geformter Glaube sei und kein toter, da Glaube ohne Werke tot ist wie der Leib ohne den Geist. Das Werk des Glaubens geschieht nämlich durch die Liebe.*“²⁸ Aber auch in einer späteren Predigt, 1451 in Trier gehalten, heißt es: „*Berufung also erwählt (noch) nicht aus. Zwischen Berufung und Erwählung steht ein Zeitraum. Gott, der alles zugleich sieht, wählt uns auf Grund der dazwischen liegenden Werke*“.²⁹ Andererseits heißt es schon in einer frühen Predigt, daß Jesu Geburt nicht allen offenbar sein durfte, „*damit die Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus erfolge.*“³⁰ In seiner Maria-Magdalenen-Predigt von 1445, auch in der St. Florins-Kirche gehalten, heißt es dann ganz eindeutig, ausgehend von Jesu Wort: „*Dein Glaube hat dir geholfen*“: „*Christus war somit der rettende Glaube, er, der die Sünden vergeben hat. Christus hilft also nicht, man glaube denn, er sei der Erlöser. Der Glaube also, der sich Christus als dem Erlöser naht, bewirkt, daß Christus rettet, so daß die Reifung Sache Christi und des Glaubens ist.*“ Im weiteren Verlauf der

27 St. Ehes, Der Reformentwurf des Kardinals Nicolaus Cusanus, HJ 32, 1911, S. 274–297, hier S. 282–284.

28 Sermo III, h XVI/1, Hamburg 1970, n. 3.

29 Sermo CIX, h XVII (noch nicht ediert), zit. nach: H. Schnarr, Nikolaus von Kues als Prediger, in: Zugänge zu Nikolaus von Kues, hg. von H. Gestrich, Bernkastel-Kues 1986, S. 129.

30 Sermo II, h XVI/1, Hamburg 1970, n. 7.

Predigt betont er, daß Christus der Glaube ist, der selig macht.³¹ Erwin Iserloh behauptete angesichts dieser Aussagen: „Klarer ... kann man die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und schärfer die Absage an jede Werkgerechtigkeit nicht formulieren.“³² Stimmt das? Bevor wir darauf antworten, sei noch darauf hingewiesen, daß für Nikolaus der Begriff „Glaube Christi“ wichtig ist. Wolfgang Lentzen-Deis weist darauf hin, daß dieser Begriff sowohl im Sinne des Genetivus subiectivus als auch des Genetivus obiectivus verstanden werden kann. Bei Nikolaus ist wohl beides miteinander verschränkt: Glaube Christi und Glaube an Christus. Christus ist sowohl Subjekt als auch Objekt des Glaubens. Hier überträgt Nikolaus die ihm sonst so wichtige Dialektik von Einfaltung und Ausfaltung (*complicatio, explicatio*) auf das Verhältnis von Glauben und Erkennen: Der Glaube faltet alles Einsehbare in sich ein; die Einsicht ist aber die Ausfaltung des Glaubens. Die Einsicht wird durch den Glauben geleitet und der Glaube durch die Einsicht ausgebreitet. Dieser Glaube Christi wird den Kleinen und Demütigen zuteil. So ist von dem „vollkommensten, reinsten, größten Glauben Christi“ die Rede, der nur „einem auf Erden pilgernden Menschen innewohnen kann, der zugleich auch ein mit vollkommener Einsicht Begreifender ist, und das war Jesus.“ In seinem Glauben fallen Glaubensgegenstand und Glaubensvollzug ineinander.³³ Aber von diesem Glauben heißt es: „Der vollkommene Glaube Christi (bzw. an Christus) muß aber ganz rein, ganz groß, in der Liebe vollendet“ sein.³⁴ Damit ist doch der „in der Liebe vollendete (oder: geformte) Glaube gemeint, der die Menschen so mit Christus eint, daß sie am größten Glauben Christi teilhaben“.³⁵ Das soll reichen, es könnten weitere Stellen aus Predigten des Nikolaus angeführt werden.³⁶ Übrigens bezieht Nikolaus auch Maria in das Rechtfertigungsgeschehen ein.³⁷

Wir sehen also, Nikolaus redete vielfältig vom Glauben, aber insgesamt nicht eindeutig. Schon von daher kann man nicht sagen, daß er die reformatorische, die lutherische Rechtfertigungslehre vorweg nahm. Luther selbst hat Nikolaus nur im Zusammenhang mit seiner Beschäftigung mit dem Koran genannt, das Augsburger Bekenntnis nennt Nikolaus auch nicht in diesem Zusammenhang, sondern als Zeuge für den Gebrauch beider Elemente im Abendmahl.³⁸ Matthias Flacius Illyricus schreibt dagegen von ihm: „Er erkennt, daß wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, nicht aus dem Verdienst

31 Sermo LIX h XVII/2, Hamburg 1991, n. 18f, S. 259f.

32 E. Iserloh, Reform... (Anm. 22), S. 70.

33 W. Lentzen-Deis, Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 219; De docta ign., III, c. 11, n. 244–248, S. 74/75–80/81.

34 A.a.O., n. 248, S. 80/81.

35 Lentzen-Deis, a.a.O., S. 72.

36 Dazu Kandler, „Unsere Rechtfertigung...“, (Anm. 23), S. 56f.

37 Sermo CLXV, h XVIII/3 (noch nicht ediert), zit. nach R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg 1956, S. 242.

38 In CA, Art. XXII, 4 (nur im lat. Text), Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), Göttingen, ¹²1998, S. 85.

der Werke und um vieles weniger durch menschliche Traditionen, die er auch vehement abschwächt.“ Wichtig ist ihm weiter, daß er päpstlichen Ansprüchen widersprochen habe.³⁹ Man kann nicht bestreiten, daß Nikolaus der Aussage des Augsburger Bekenntnis in Artikel VII, es sei „nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichförmige Ceremonien gehalten werden“, sehr nahe kommt, wenn er betont, daß, wenn der Sünder allein aus Gnaden gerechtfertigt wird, dann sollten verschiedene Riten nicht mehr verwirren.⁴⁰

Die Aussagen des Nikolaus zur Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben sind, wie wir sahen, ambivalent, manche Aussagen sind ganz traditionell, andere wiederum kommen der reformatorischen Rechtfertigungslehre sehr nahe. Im Hinblick auf die Gegenwart könnte man sicher vermuten, Nikolaus hätte der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche (mit der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung) gern zugestimmt, aber das Herzstück der Rechtfertigung des Sünders in der persönlichen Betroffenheit hätte er sicher nicht erfaßt, nicht das „*simul iustus ac peccator*“, daß der Christ zugleich gerecht und Sünder ist. So nahe er an manchen Stellen der reformatorischen Lehre auch kommt, als Vorreformer ist er auch an dieser Stelle nicht zu bezeichnen. Sicher jedoch gibt es unter seinen Aussagen solche, die im interkonfessionellen Gespräch von Bedeutung sein könnten. Hier ist vor allem an den Gedanken vom Glauben Christi als Zusammenfall des Glaubens Christi und des Glaubens an Christus zu denken, auch an die Teilhabe des Christen am Glauben Christi, wodurch wir „*christiformis*“ werden. Daß die Kirche mit dem Artikel von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben aus Gnaden um Christi willen um unserer Seligkeit willen steht, gilt es auch an dieser Stelle festzuhalten.

Ein Ökumeniker

Dabei sind wir beim 3. Punkt, den ich noch kurz behandeln möchte. Man hat Nikolaus einen „*Promotor der Ökumene*“ genannt, ja der Theologe Rainer Röhricht hat bei gleicher Gelegenheit gesagt: „*Wer würde sich besser zum Heiligen und Schutzpatron der Ökumene eignen als Nikolaus von Kues?*“⁴¹

Gern wird heute diese Seite von Nikolaus hervorgehoben, die sich äußert in seinen Böhmenbriefen, in *De pace fidei* (Über den Frieden im Glauben) und in seiner *Cribratio Alkorani* (Sichtung des Korans). In den Böhmenbriefen hat er, wie wir bereits sahen, den Frieden mit den Hussiten gesucht und dabei gefor-

39 Vgl. K.-H. Kandler, Nikolaus von Kues als testis veritatis, in: MFCG 17, Mainz 1986, S. 223–234, bes. S. 232 und 234.

40 „*Dies ist gnug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß ge-
reicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben
gleichförmige Ceremonien gehalten werden.*“ BSLK, S. 61.

41 Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene, MFCG 9, Mainz 1971, S. 135.

dert, daß wenn die Böhmen die Kommunion unter beiderlei Gestalt zugestanden bekämen, sie auf weitere Forderungen verzichten sollten, wie auf die Freiheit der Predigt und die apostolische Armut der Geistlichen. Wenn es ihm dabei auch wieder um den *consensus omnium*, die Einheit aller, ging, nämlich um die Einheit mit der römischen Kirche, so war dies doch sicher kein vorreformatorischer Gedanke, wurde doch damit diese fragwürdige Einheit über die Wahrheit gesetzt.

Unter dem Eindruck der Eroberung Konstantinopels durch die Türken schrieb er *De pace fidei*. Diese Schrift stellt eine Vision dar. In ihr geht es Nikolaus um die Einheit der Religionen, ihr Ziel ist die „*una religio in varietate rituum*“ (die eine Religion in der Verschiedenheit der Riten, der Zeremonien). Vertreter aller ihm bekannten Religionen nehmen darin an einem himmlischen Konzil teil. Grundgedanke ist: Alle Religionen haben – sicher in unterschiedlichem Maße – teil an der einen wahren Religion. Doch ihm geht es dabei nicht um einen Synkretismus, denn für ihn ist das Christentum im Besitz der vollen Wahrheit, der „*fides orthodoxa*“, dem orthodoxen Glauben. Er schreibt: Es sollen „*die Irrtümer, deren es in Bezug auf Dein Wort sehr schwerwiegende gibt, ausgetilgt werden und so die Wahrheit beständig erstrahle(n). Die Wahrheit ist jedoch eine; und es kann nicht sein, daß sie durch keine menschliche Vernunft erfaßt wird. Darum soll die ganze Verschiedenheit der Religionen zu dem einen rechten Glauben geführt werden*“. Dies sagt das fleischgewordene Wort Jesus Christus dem König der Könige, also Gottvater.⁴² Allen Religionen ist es aufgetragen, durch frommen Glaubenseifer den Glauben zu stärken, zu reinigen und der Vollendung zuzuführen. Unter den auf diesem himmlischen Konzil versammelten Nationen sind es die Griechen, die auf das Problem der Weisheit, der Philosophie, hinweisen, die Araber auf das Problem des Monotheismus, die Inder auf die Bilderfrage, die Perser auf die Inkarnation, die Tataren auf die Rechtfertigung, die Armenier auf die Taufe und die Böhmen auf das Abendmahl. So werden geschickt die Völker mit den Fragen, die in ihrer Mitte besonders gestellt wurden, am himmlischen Konzil beteiligt. Diese Schrift hat in der Zeit der Aufklärung eine gewisse Rolle gespielt, auch bei Lessing, doch ist ihr Ansatz kein aufklärerischer. Es geht ihm vielmehr darum, manuduktorisch die Völker bzw. die Religionen zu wahren und d.h. zur christlichen Religion, zur „*fides orthodoxa*“, hinzuführen.

Fortgesetzt hat er diesen Ansatz in seiner *Cribratio Alkorani*. In ihr sichtet er den Koran daraufhin, inwieweit er sich mit dem Christentum verträgt, sieht er doch im Islam letztlich eine christliche (genauer: nestorianische) Sekte. Er ist davon überzeugt, daß die Lehre des Korans letztlich die christliche Heilsbotschaft enthält. Die Muslimen hätten also den christlichen Glauben nur falsch verstanden. Daran ist sicher etwas Richtiges. Wir wissen heute, daß Muhammad das Christentum vor allem in seiner nestorianischen Gestalt kennen-

42 *De pace fidei*, c. 3, n. 8, h VII, Hamburg²1970, S. 10; Übersetzung nach R. Haubst (Anm. 26), S. 10.

gelernt hat. Es handelt sich also bei dieser Schrift um einen Religionsvergleich. Nikolaus will mit dieser Schrift die Voraussetzung für die Gewinnung der Muslime für den christlichen Glauben schaffen. Er sucht Anknüpfungspunkte für das innerreligiöse Gespräch. Nikolaus hat mit ihr ein Werk vorgelegt, das weit über anderweitige pragmatische Schriften hinausweist. Die Themen der Schrift sind einmal Monotheismus und Trinität, dann Christologie, Soteriologie und Eschatologie. An diesen Themen allein sehen wir schon, daß es sich nicht um eine aufklärerische Schrift im Sinne des 18. Jahrhunderts handelt (Jeder mag nach seiner Fassung selig werden). Keinesfalls darf man aus diesen Schriften so etwas wie eine sog. abrahamitische Ökumene (Christentum-Judentum-Islam) ableiten.

Aus den Schriften kann man aber dies ersehen: Nikolaus hat so unter den Gegensätzen gelitten, daß er alles daran gesetzt hat, sie zu überwinden. Wenn man *tolerare* so mit *geduldig leiden* übersetzt, dann handelt es sich bei ihnen um Toleranzschriften. Doch eine Relativierung des christlichen Glaubens hat er nicht im Sinn.⁴³

Es geht ihm um die eine Wahrheit. Die Wahrheitsfrage wird also gestellt und nicht umgangen. Aber er hat darauf gehofft, daß all die im 15. Jahrhundert grassierenden Glaubensunterschiede durch diese eine Wahrheit überwunden werden können.

Das ist zwar kein spezifisch reformatorisches Thema, doch wollte ich es kurz streifen, weil es gerade an dieser Stelle heute mancherlei Unsicherheit gibt.

Denker zwischen den Zeiten

Kommen wir zum Schluß. War Nikolaus nun ein Vorreformatoren? Ich möchte diese Frage mit einem deutlichen Nein beantworten, in das sich freilich ein zaghaftes Ja einmischet.

In vielerlei Hinsicht war Nikolaus seiner Zeit, seinem Jahrhundert verpflichtet. Denken wir an seine Ablaßpredigten, an seine Pfründen- und Vetternwirtschaft, an seine Auseinandersetzungen mit Herzog Sigismund. Wohl war es erstaunlich, daß Nikolaus als Bischof so häufig predigte und seine Predigten so ernst nahm, daß er seine handschriftlichen Aufzeichnungen aufbewahrte. Andererseits muß aber auch gesehen werden, daß die Art, wie er in ihnen die Heilige Schrift auslegte, sehr seiner Zeit entsprach. Seine Predigten sind oftmals einer allegorischen Schriftauslegung verpflichtet. Ein Beispiel aus der Weihnachtspredigt von 1444. Nikolaus predigt: „*Die Hirten – das sind die denkenden Kräfte der Seele –, die Sorge trugen um die Herde – das ist das naturhafte Wesen der Seele, wie es etwa unsere Sinne sind –, wachen des Nachts; denn der Verstand bewegt sich in der Nacht der Meinungen. ... Verkündet wird also den Hirten, das heißt: den Kräften des verstandesmäßigen, diskursiven Denkens*

43 Röhrich in: MFCG 9 (Anm. 41), S. 129.

und den syllogistischen Denkbewegungen der Seele, daß das Denken oder der Logos oder das Wort geboren ist, in dem alle Bewegung des Verstandes ihre Ruhe findet. Dieses ist der Hirt der Hirten, und es weidet den Verstandesgeist am wahren Leben.“⁴⁴ Können Sie sich vorstellen, daß Luther oder andere Reformatoren so gepredigt hätten – ganz abgesehen von der philosophisch geprägten Sprache?

Aber Nikolaus weist auch über seine Zeit hinaus und war, wie ich im Untertitel meines Nikolaus-Buches schreibe, ein „Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit“. Das gilt nicht nur für seine sonstige Theologie und Philosophie, die hier nicht darzustellen war. Seine zahlreichen Gedanken um die Reform der Kirche, sein Wirken als Bischof weisen ebenso wie zahlreiche Formulierungen seiner Rechtfertigungslehre dahin, daß er in der Reformationszeit als „*testis veritatis*“, als Zeuge der Wahrheit angesehen werden konnte.

Wir dürfen Nikolaus nicht für die reformatorische Theologie vereinnahmen, wir dürfen aber dankbar sein für manche Ansätze seines Denkens, die auch in theologischer Sicht in Richtung Reformation weisen. Daß darüber hinaus für die reformatorische Theologie viele seiner Gedanken wichtig sind und wert, beachtet zu werden, darauf kann am Schluß nur noch hingewiesen werden, ich denke etwa an seinen Grundgedanken der *coincidentia oppositorum*, dem Zusammenfall der Gegensätze, nämlich in Jesus Christus, dem menschgewordenen Gottessohn, unserem Erlöser. Ein reformatorischer Theologe des 20. Jahrhunderts, Paul Tillich, hat – wie kein anderer – bekannt, Nikolaus sei sein Lehrmeister, „*der mich besonders beeinflusst hat*“: „*Die Einheit von Unendlichem und Endlichem wurde zum grundlegenden Prinzip meiner Lehre von der religiösen Erfahrung*“.⁴⁵

Lassen Sie mich schließen mit den beiden Schlußsätzen von *De docta ignorantia*: „*So spricht die Wahrheit selbst durch Johannes: 'Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir; auf daß sie vollkommen eins seien'*; damit die Kirche in ewiger Ruhe so vollkommen sei, daß sie vollkommener nicht sein könnte, in unbenennbarer Umwandlung ins Licht der Herrlichkeit, daß sie in allem nur Gott erscheint. Auf sie streben wir triumphierend mit großer Hingabe zu und bitten Gottvater mit demütigem Herzen, daß er sie uns durch seinen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, und in ihm durch den Heiligen Geist in seiner unermesslichen Gerechtigkeit schenken wolle, auf daß wir ihn ewig kosten mögen, der in Ewigkeit gebenedeit ist.“⁴⁶

44 Sermo XLIII, n. 10, h XVII/2, Hamburg 1991, S. 180f; deutsche Übersetzung von H. Schwaetzer in: Nikolaus von Kues, Predigten im Jahresverlauf, in Verb. mit K. Reinhardt eingeleitet und übers. von H. Schwaetzer, S. 6f.

45 P. Tillich, Der philosophische Hintergrund meiner Philosophie, in: GW XIII, S. 477–488, bes. S. 480f.

46 De docta ign. III, c. 12, n. 262, S. 98/99.

Risto Soramies:

Gebiert der Islam Terroristen?

Der finnische Autor war über 25 Jahre Türkenmissionar in Deutschland, Bulgarien und der Türkei. Z. Zt. in Finnland wird er in Kürze mit seiner Familie nach Istanbul umziehen. Er wird dort vor allem die finnischen lutherischen Missionare betreuen und als Vertreter des Evangelisch-lutherischen Religionsinstitut Mannheim (ELRIM) am Bosphorus wirken. Er promoviert über das Christentumsbild der türkischen Sachliteratur und in den Schulbüchern.

Die Übersetzung des finnischen Artikels verdanken wir Pfarrer Dr. Martti Vaahtoranta von ELRIM.

J.J.

Gleich vorweg: Ein normaler Muslim wäre zutiefst traurig, wenn er erfahren müßte, daß sein Sohn unter den Terroristen war, die mit den Flugzeugen gegen das World Trade Center rasten. Auch *Mohamed Atta* kann sich nicht vorstellen, daß sein Sohn dabei gewesen sei, obwohl er wahrscheinlich, und zwar selbst am Steuer sitzend, tausende Unschuldige mit sich in den Tod riß. Die meisten Muslime wollen im Frieden leben. Ihren Kindern wünschen sie eine friedliche Welt.

Die Familie Atta gehört zu der obersten Schicht von Kairo. Der Vater ist ein hochgeachteter Jurist, zwei Töchter der Familie sind Universitätsprofessorinnen. Es war der Familie ein leichtes, den Jüngsten und den Namensvetter des Vaters nach Hamburg zur Weiterbildung zu schicken. Die seit den 60er Jahren in Mode gekommenen soziologischen Erklärungen, nach denen Terror aus der Armut entsteht, können das Verhalten von Atta Jr. also nicht erklären.

Daher müssen wir fragen, ob es vielleicht doch im Islam selbst etwas gibt, was auch Terrorismus gebiert. Wir haben uns daran gewöhnt, daß es unmoralisch ist, die Andersgläubigen zu kritisieren. Die Stimme der Kirche lautet oft: „Laßt uns nett sein“ oder „Vor allem müssen wir die Schuld in uns selbst finden“.

Es ist jedoch gefährlich, die Augen nur aus lauter Nettigkeit zu schließen. Die Wahrheit ist immer die beste Medizin. Also sollten wir folgende drei Faktoren als beklagenswerte Realitäten wahrnehmen:

1. Der Glaube an die allseitige Überlegenheit des Islams

Der Islam ist entstanden, um alle vorangegangenen religiösen Irrtümer zu korrigieren. Die Identität des Islams besteht darin, daß er besser, authentischer und reiner ist als die verfälschten Religionen, das Judentum und das Christentum, die vor ihm da waren.

Der Islam hält sich aber nicht nur für die beste Religion, sondern auch für das beste Gesellschaftssystem. Dem muslimischen Glauben an die Reinheit, Güte und den Vorrang des Islams in allem korrespondiert das Verständnis vom „Westen“ und des Christentums als etwas Verfaultes, Unreinem und allseitig Minderwertigem. Nach dem Koran sagt Gott von den Muslimen:

„Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott. Würden die Leute des Buches [d.h. die Juden und die Christen] glauben, es wäre besser für sie. Unter ihnen gibt es Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Frevler“ (3:110).

Die Muslime betrachten die Juden als hinterhältige Feinde der Menschheit. Die Christen werden in etwas positiverem Licht gesehen, aber auch sie sind einem schweren Irrtum verfallen und lästern Gott durch ihren lächerlichen Glauben an Jesus als den Sohn Gottes. Dazu haben sie sich als macht- und blutgierig besonders durch die Kreuzzüge gegen die unschuldigen Muslime erwiesen.

„Du wirst sicher finden, daß unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die Polytheisten sind. Und du wirst sicher finden, daß unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen‘“ (5:82).

„O, ihr Leute, des Buches [hier die Christen], übertreibt nicht in eurer Religion ... Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Preis sei Ihm, und erhaben ist ER darüber, daß Er ein Kind habe“ (4:171).

2. Das Verhältnis des Islams zur Macht

Der Islam versteht das Verhältnis zwischen der Religion und der Gesellschaft anders als wir in unserer abendländischen, vom Christentum tief beeinflussten Kultur. Während wir es für selbstverständlich halten, daß „mein Reich nicht von dieser Welt ist“, ist es den Muslimen ebenso selbstverständlich, daß nur ein Staat, der den Islam, d.h. die einzige Wahrheit, befördert, ein legitimer Staat ist. Mohammed war in der Tat nicht nur ein Prophet, sondern auch ein Politiker und ein Feldherr.

Schon ein kurzes Gedankenspiel über Jesus und die Apostel in diesen Rollen zeigt uns, wie tief die Kluft in dieser Hinsicht zwischen dem Christentum und dem Islam ist. Diese Vorstellung ist uns unmöglich! Im Islam dagegen mußte der Prophet siegreich sein: Gott kann keine Niederlage erleiden.

Wenn die Religion auch als ein politisches System verstanden wird, entsteht daraus leicht eine Ideologie: „Der Islam ist die Antwort auf alle Probleme der Welt!“ Wenn nur der Islam überall in Kraft gesetzt wird, bringt er auch den Frieden und den Wohlstand mit sich – aber auch erst dann und ausschließlich. Der leitende deutsche Muslim Ahmad von Denfer sagt denn auch, daß, weil ‚Islam‘ „Frieden mit Gott“ bedeute, kein Frieden mit den Feinden Gottes gemacht werden könne.

Wenn diese zwei Faktoren, der Glaube an die Überlegenheit des Islam und sein Verhältnis zur Macht, sich in der übrigen Welt begegnen, entsteht im Weltbild der Muslime ein tiefer Widerspruch: Die Muslime sollten die beste Gemeinschaft auf der Welt bilden, und der Islam sollte das überlegene gesellschaftliche System sein. In der Wahrheit sind aber die Ungläubigen die Starken, und der „christliche“ Westen führt die Welt und hat die Muslime unterworfen. Millionen von Muslimen müssen nach Europa auswandern, um Arbeit und Wohlstand dort zu finden, obwohl es eigentlich die abendländischen Europäer sein sollten, die ihr Glück in der islamischen Welt suchen.

3. Die Verschwörungstheorien

Weil der Grund zum realen, erfahrenen bösen Zustand der Dinge nicht der Islam oder die Muslime sein können, muß die Erklärung anderswo, und zwar außerhalb des Islams gefunden werden. Sie ist auch parat: die gemeinsame Verschwörung aller nicht-islamischen Mächte gegen den Islam.

Die islamische Welt lebt inmitten von Verschwörungstheorien – so auch Mohamed Atta. Er glaubt, daß der Geheimdienst von Israel, *Mossad*, seinen Sohn gekidnappt und, hinter seiner Identität getarnt, das Attentat in New York begangen hat, um dadurch den Ruf der Muslime in Amerika zu schädigen.

Ein beachtlicher Teil der religiösen Literatur, welche die Muslime lesen, behandelt irgendwelche Verschwörungen. *Osama bin Laden* spricht – das ist typisch – von den „kreuzzüglerisch-zionistischen“ Kräften. Manchmal kennen diese Spekulationen keine Grenzen: Man spricht über eine gemeinsame Front gegen den Islam, zu der unter der Leitung des Papstes die Protestanten, Katholiken, Kommunisten, Juden, Freimaurer und die Zeugen Jehovas gehören!

Über diese Theorien werden Hunderte von Büchern geschrieben. Man spricht über sie, man glaubt an sie, doch keiner kritisiert sie. Die Medien schweigen, die Universitäten, die kritische Literatur und die Geistlichen schweigen oder bekräftigen sogar diese Theorien.

Dazu kommt noch die Lehre vom „Heiligen Krieg“, *Dschihad*. In den muslimischen Gedanken und Schriften versteht man darunter vor allem einen Krieg mit Waffen; uns wird er aber wesentlich als ein innerer Kampf vorgestellt. Wer im *Dschihad* stirbt, ist mehr als ein Held: Er ist *Shahid*, ein Märtyrer, der sofort nach dem Tod die Freuden des Paradieses mit seinen *Huri*-Jungfrauen genießen darf.

Im Weltbild vieler Muslime befindet sich die unschuldige muslimische Gemeinschaft mitten in einer unmoralischen, blutgierigen und gottlosen Verschwörung. Um den edlen Islam und letztendlich die ganze Welt zu retten, sollen die Muslime diese Kräfte des Bösen vernichten. Die Islamisten, die so denken, sind zwar eine klare Minderheit unter den friedlichen Muslimen. Trotzdem gibt es sie; und es sind viele.

Von Büchern

Christian Herrmann/Eberhard Hahn (Hg.), Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung, Festgabe für Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 70. Geburtstag, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2001, ISBN 3-87513-126-6, 375 S.

Mit dem aus Hebr. 10,23 entnommenen Buchtitel gratulieren vor allem ehemalige Schüler ihrem verehrten Lehrer Professor Dr. Reinhard Slenczka (1968–69 Bern, 1969–81 Heidelberg, 1981–98 Erlangen und seither Rektor der Lutherakademie in Riga) zum 70. Geburtstag. Über diese Festgabe mit 22 Einzelartikel dürfte sich der Jubilar besonders gefreut haben.

Der Autorenkreis, so die Herausgeber im Vorwort, läßt „ökumenische Breite erkennen, ohne doch in den anderswo üblich gewordenen ökumenischen Reduktionismus und Relativismus zu verfallen ... Das gilt für die Vertreter evangelischer Landeskirchen unterschiedlicher konfessioneller Provenienz ... ebenso wie für die Altlutheraner von der SELK (T. Junker, G. Martens, A. Wenz; JJ), den Autor der Freien evangelischen Gemeinde, den römischen Katholiken (Br. Augustinus Reinhard Sander, OSB; JJ) und den rumänisch-orthodoxen Theologen“ (S. 10).

Gewiß hätte jeder einzelne Artikel eine Würdigung verdient – gerade dann, wenn auch Kritisches dazu vermerkt werden müßte. Jedoch ist eine solche allen Autoren gegenüber gerechtwerdende Aufgabe im Rahmen *dieser* Rezension nicht zu leisten. Immerhin erscheint mir wenigstens die Wiedergabe des Inhaltsverzeichnisses dazu hilfreich, damit der Leser entscheiden kann, ob die von den Autoren behandelten Themen nicht doch zum Kauf des Buches reizen:

- J. Eber, Die Heilige Schrift bei Christoph Ernst Luthardt
- S. Felber, Zur Autorität des Alten Testaments
- E. Hahn, Darf man heute noch dogmatisch sein? Zur Bedeutung von Dogma und Dogmatik in der Gegenwart
- M. Nüchtern, Apologetik in öffentlicher Verantwortung
- T. Junker, „Dem Volk aufs Maul schauen“, Kritische Anmerkungen zur Rezeption eines Lutherzitats
- M. Plathow, Lehren und Lehre im Leben der Gemeinde
- Augustinus R. Sander, „... haben wir im durch die Christliche öffentliche Ordination... das predigtamt ... im namen Christi befholen“, Theologische Anmerkungen zu einem Ordinationszeugnis des 16. Jahrhunderts
- C. Schrodt, „Betet im Geist!“, Vorläufige Bemerkungen über ein vernachlässigtes Thema
- S. Arai, Mann und Frau in Genesis 2–3
- G. Martens, „Ein uberaus grosser unterschied“, Der Kampf des Andreas Osiander gegen die Praxis der allgemeinen Absolution in Nürnberg

- C. Schwambach, „Suche dich nur in Christus“, Luthers „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“ als Herausforderung für die christliche Verkündigung und Seelsorge
- R. Hempelmann, Die Kirche als Sakrament
- T. Hering, Die missionarische Herausforderung in Ostdeutschland, Anfragen an „Kirche mit Hoffnung“ und die neue „Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union“
- A. Hermann, Aufbruch und Beharrung der Lutherischen Kirche Litauens in den Wendejahren 1985–1995
- V. Mehedintu, Die Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht
- P. B. Rothen, Die geistige Lage der Schweiz im Spiegel der „Expo.01“, Kultur- und kirchenkritische Überlegungen aus Anlaß des kirchlichen Engagements im Hinblick auf eine schweizerische Landesausstellung
- H. J. Ruppert, Die neue Weltreligion? Zum schwierigen Dialog mit der Esoterik
- C. Herrmann, Dem Gewissen predigen, Gedanken zur Gewissensbildung am Beispiel des Hofpredigers Gregor Strigenitz
- K. Lehmkuhler, Evangelische Ethik und Einwohnung Christi
- A. Wenz, Abtreibung und Zweireichelehre
- T. Eißler, Der Geist der Welt und der Geist aus Gott, Predigt über I. Korinther 2,12–16
- R. Maier, Gott nimmt die Sünde ernst, Predigt über II. Korinther 5,19–21
- Das Buch wird abgeschlossen mit einer Teilbibliographie der Veröffentlichungen Slenczkas vom Dezember 1995 – Juni 2000 (bis dahin war sie erschienen in der Festschrift zum 65. Geburtstag) und fast 6 Seiten mit Bildern und Kurzbiographien der Autoren. Ich denke, daß der Jubilar sich darüber freuen kann, wie seine ehemaligen Schüler hier theologisch gearbeitet haben und sicher auch weiterhin noch arbeiten werden.

Johannes Junker

Armin-Ernst Buchrucker, Aufstand gegen Autorität und Tradition.

Die Studentenbewegung von 1968 als Kulturrevolution und ihre Auswirkungen, Gr. Oesingen 2000, ISBN 3-86147-211-2, 108 S.

Die „68er“ und ihre Auswirkungen sind Thema aktueller Diskussionen. Politiker müssen sich „verantworten“. Insofern trifft das kleine Büchlein von Professor Buchrucker den „Puls der Zeit“. Aber dieses Büchlein will noch mehr. Es ist von dem Ziel beseelt, die *wahren* Auswirkungen dieser „Kulturrevolution“ aufzuzeigen, die uns heute schon zu selbstverständlich geworden sind. Buchrucker schildert, wie sich in allen gesellschaftlichen Bereichen, in Staat, Ehe, Familie und Christentum, diese Jahre durchgesetzt haben. Absicht der „kritischen Theorie“ eines Marcuse, Fromm, Horkheimer, Adorno und Habermas war die „Herausführung des Menschen aus der Entfremdung durch

manipulierten Konsum“, *aber auch das Ziel einer Gesellschaft ohne Gott, ohne Moral, ohne Unterscheidung, ohne Gewissen*. Der Mensch selbst – nicht nur sein Denken – sollte dabei verändert werden. Gewalt erschien dabei mehr oder weniger „legitim“. Buchrucker zeigt auf, wie sich diese Maximen dann auch bald in der Gesellschaft niederschlugen, gerade in der Pädagogik, in der Kirche, besonders aber im kirchlichen *Feminismus*. Am Ende steht die Erkenntnis: „Die 68er sind zielstrebig oder weniger ... an verschiedenen Stellen im politischen, kommunalen, kirchlichen, sozialen, kulturellen ... Bereich gelandet“ (S. 101). Die Frage stellt sich für Buchrucker, wie sich der Bürger dazu verhalten soll. Hier kann es nicht nur um Ratlosigkeit gehen. Hier herrschte vor allem pure Gedankenlosigkeit und Unwissenheit. Buchrucker warnt vor beidem. *Man dürfe später nicht wieder sagen, man hätte von nichts gewußt*. – Die Fronten in diesem Büchlein sind klar und müssen es wohl auch sein und bleiben. Erschreckend ist das Gewaltpotential dieser Jahre und die Systematik dieser „Bewegung“. Es ist zudem ein sehr aktuelles Werk. Zugleich wird hier ein Thema kritisch angeschnitten, das bisher nur als „geschichtliche Tatsache“ betrachtet, aber zu wenig theologisch beleuchtet wurde. Ob dies Absicht war? Buchruckers Büchlein kann hier zum Nachdenken anregen.

Thomas Junker

Rolf Krenzer, Geschichten vom Teilen, CD ca. 60 min, Kontakte Musikverlag, Lippstadt 2000, ISBN 3-89617-102-X.

Mit der CD „Geschichten vom Teilen“ setzt der Kontakte Musikverlag seine Reihe „Hör geschichten“ fort. Rolf Krenzer liest insgesamt 10 Geschichten verschiedener Prägung und spannt dabei den Bogen vom Teilen im Alltag der Kinder bis hin zum Teilen in anderen Ländern. Umrahmt werden diese Geschichten von zwei Liedern, die ebenfalls das Teilen zum Inhalt haben.

Den Reigen der Geschichten eröffnet eine >Zusammenschau< der verschiedenen Speisungswunder aus dem Neuen Testament. Eine Legende aus dem alten Rußland schließt sich an: Ein hartherziger Bauer – so der Inhalt – lernt das Teilen. Dann folgen drei Geschichten aus dem kindlichen Alltag. Hier geht es um Teilen im Kindergarten und in der Familie sowie um eine Geburtstags-einladung. Die Geschichte „Ein Sonntag mit Papa“ gibt Einblick in den Alltag von Scheidungskindern. Ein Junge muß nun seinen Vater mit dessen neuer Freundin teilen. Das Teilen von Licht und Wärme thematisiert die Erzählung „Da wird’s im Häuschen hell“. Eine Familie von deutschen Spätaussiedlern aus Rußland findet über ihre Gastfreundschaft Kontakt zu ihren deutschen Nachbarn. Zwei weitere Geschichten geben Einblick in die oft verzweifelte Situation von hungernden Kindern in Afrika und Lateinamerika. In der letzten Geschichte wird der Hörer dann noch einmal nach Rußland entführt. Rolf Krenzer erzählt von der „alten Babuschka“, die gemeinsam mit ihrem Enkel die Osterfreude durch St. Petersburg trägt.

Nicht alle Geschichten erscheinen hier zum ersten Mal. Zumindest zwei wurden in anderer Zusammenstellung schon einmal veröffentlicht.

Alle Geschichten aber sind gut erzählt und sehr gut musikalisch untermalt. Dies trifft insbesondere auf die Erzählung „Von der alten Babuschka...“ zu, die Reinhard Horn mit dem Choral „Christ ist erstanden“ unterlegt hat. So wird, nicht nur durch die Erzählung, echte Osterfreude transportiert. Auch die beiden Lieder sind gut gelungen und laden zum Mitsingen ein.

Allerdings sind nicht alle Geschichten für Kinder ab 3 Jahren – wie auf dem Cover vermerkt – geeignet, da sie über den Horizont eines Kindergartenkindes teilweise weit hinausgehen. Man wird hier sehr gut auswählen müssen. Die beiden Geschichten über hungernde Kinder in Afrika und Lateinamerika sollten nur bei älteren Kindern zum Einsatz kommen und auch nur dann, wenn man im Anschluß daran Lösungswege erarbeitet, wie solchen Kindern geholfen werden könnte. Keinesfalls aber darf man die Kinder damit alleine lassen, da beide Geschichten sehr ernst und sogar traurig stimmen.

Fraglich ist auch, ob die Speisungswunder Jesu in eine Reihe mit Geschichten vom Teilen gehören oder ob damit nicht einer Verflachung Vorschub geleistet wird. Denn hier geht es doch nicht in erster Linie um menschliches Teilen, sondern um Christus als den Herrn, der die Menschen an Seele und Leib sättigt. Davon aber einmal abgesehen bieten die „Geschichten vom Teilen“ eine gelungene und interessante Zusammenstellung, die sich gut für die Arbeit in der Grundschule und verschiedensten Kindergruppen nutzen lassen.

Hilke Junker

Wilhelm Schmidt, Der brennende Dornbusch. Eine Darlegung des Evangeliums nach Johannes. KONTEXTE: Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie. Herausgegeben von Johannes Wirsching, Band 27. Peter Lang, Frankfurt am Main; Berlin etc. 2000, ISBN 3-631-33634-9, 1367 S.

Um es sogleich zu sagen: Diese Darlegung des Evangeliums nach Johannes ist ein Kommentar zu diesem Evangelium, der die ungeteilte Aufmerksamkeit seiner Leser verdient.

Frucht jahrzehntelanger Arbeit hält in den Händen, wer nach diesem Buch greift, wie der Verfasser im Vorwort anmerkt (S. 5). Es handelt sich um einen dogmatischen Kommentar, nicht um einen im üblichen Sinn exegetischen. Zwar wird auch hier das Evangelium fortlaufend erläutert und nichts übersprungen. Aber, wie Johannes Wirsching als Herausgeber der Reihe KONTEXTE, in die der Kommentar als 27. Band aufgenommen worden ist, feststellt, erfährt man hier weniger *über* das Evangelium als vielmehr *aus* ihm (S. 7). Der Verfasser erkennt nämlich im Johannesevangelium ein „Poem“, also ein dichterisches Gesamtwerk. Das Ganze liegt daher bereits vor allen seinen Teilen im Sinn des Evangelisten, und in den einzelnen Stücken kommt auch immer wie-

der dieses Ganze zu Wort. Nichts kann man daher, ohne des Ganzen ansichtig zu werden, recht auffassen. Das aber ergibt sich nicht etwa aus der gewählten Verfahrensweise, die man synthetisch nennen könnte; sondern es verdankt sich dem Werk dieses Evangeliums selbst, das anders nicht vor das Auge des Lesers kommen kann.

Darin wird der Ausleger dessen inne, worum es dem Evangelisten geht: Ort und Stunde der erzählten Begebenheiten, jeweils deutlich genannt, lassen, mit dem Apostel Paulus gesagt, „die Klarheit Gottes im Angesicht Jesu Christi“ durchscheinen (2. Kor. 4,6). Diese Erleuchtung, dieser Glaube, so läßt es der Evangelist seine Leser wissen, ist es, dem all sein Reden und Schreiben dient (20,31). Beständig scheint die „Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater“ in Ort und Stunde durch das Erdenleben Jesu Christi hindurch. Diese Geschichte ist „Heilsgeschichte“, ja, deren Erfüllung (1,14).

Und so legt es sich dem Ausleger Schmidt nahe, das Evangelium in Analogie zu einem Drama zu erfassen. Akte, Stücke und Szenen gliedern diesen Bericht vom irdischen Leben des eingeborenen Sohnes Gottes. Der Leser – oder Hörer! – wird so in das Geschehen mit hineingenommen, in welchem die Geschichte des Heils zu ihrer Höhe und Fülle kommt; es ist niemals „vergangen“, es bleibt gleichsam Gegenwart. Sieht man auf die Gestalt dieses Berichtes, wird man gewahr, wie Reden und Dialoge dem Gesetz des Gedankenreimes, also dem Parallelismus membrorum, folgen und dadurch schon erkennen lassen, daß dieses Geschehen mit Hilfe des Alten Testaments aufgefaßt werden kann. In diese Richtung weisen auch die Beobachtungen, welche die „ungriechische“ Ausdrucksweise als Anlehnung an die Eigentümlichkeit des Hebräischen sehen lehren. Wie das Alte Testament, gewiß selten in Zitaten, aber ständig so, wie eben gesagt, gegenwärtig bleibt, so auch Fest und Festfeier des Judentums zur Zeit Jesu und der Apostel. Lesungen und Liturgie dieser Feste erhellen und deuten das Geschehen. Es zeigt sich als geradezu „gottesdienstliches“ Geschehen. Und so gilt in der Tat, was Luther gelegentlich gesagt hat: Dieser Evangelist rede einfältig und schlicht. Aber „ein jegliches Wort gilt einen Zentner. Für die Vernunft sind es wohl recht schläfrige Worte, aber wenn sie einer sorgsam erwägt, dann gelten sie ...“ (WATr 1,339, Nr. 699). Wen wundert es, daß dies „rechte einige Hauptevangelium“ nicht auszuschöpfen ist? Der systematisch-theologische Kommentar des Verfassers stellt also nicht eine Erörterung dogmatischer Lehrstücke dar. Aber er ist dadurch wirklich „dogmatisch“, daß er im Ton des Rühmens und des Lobens abgefaßt ist. Der Leser wird sich fragen: Ist das überhaupt anders möglich? Es muß wohl so sein.

Der Blick auf den Aufbau des Kommentars und auf einige ausgewählte Einzelheiten mag verdeutlichen, was gesagt ist.

Joh. 1,1 – 18 gilt in der Auslegung allgemein als Prolog des Evangeliums. Schmidt legt den Finger darauf, daß dieser Wortlaut nur auf dem Hintergrund des AT angemessen verstanden werden kann. Das gilt vom Leitwort „logos“, welches auf „dabar“ zurückweist, nicht philosophisch, sondern biblisch gedeutet.

tet werden muß. Ebenso muß man „sarx“ im Sinn des AT auffassen und darf für Joh. 1,14 daran erinnern, daß die hebräischen Buchstaben des Wortes „basar“ auch diejenigen des Evangelienwortes „bissert“ sind (!). „Gnade und Wahrheit“ wird jeder Leser mit der Gottesbezeichnung im AT zusammendenken (2. Mose 34,6). „In dem, was gemacht ist, war es das Leben“, ist als hebräisch gedacht (*casus pendens*) ebenso zu erkennen wie die Wortstellung in Vers 5. Im Prolog klingt also in der Sache und in der Ausdrucksweise an, was im ganzen Evangelium entfaltet wird (S. 19 – 37).

Dem Prolog folgt das „Vorspiel“ (1,19 – 51). Hier wird die Frage aller Fragen erhoben und mit dem Hinweis auf das Gotteslamm, das die Sünde der Welt trägt, so beantwortet, daß aus der Frage: Wer bist du? für einige Menschen die Nachfolge dessen wird, der der wahre Israel ist (S. 39 – 55).

Der erste Hauptteil des Evangeliums umfaßt bei Schmidt die Kapitel 2 – 10. Er trägt die Überschrift: Die Heimsuchung. In vier Akten bietet sich der Inhalt dar: Im 1. Akt findet man den Aufgang des Himmelreichs über der Erde, wie der Verfasser deutet (Kap. 2 – 4). Die Offenbarung der Herrlichkeit Jesu in Kana nimmt den Leser über das Gespräch Jesu mit Nikodemus mit bis zum zweiten Zeichen, der Heilung des Königschen. Schmidt erkennt dabei einen jeweils gleichlaufenden erzählerischen Aufbau der Zeichen im Evangelium: Zuerst wird man über die Lage ins Bild gesetzt (*Disposition*); dann folgt eine Verzögerung des Gangs der Dinge (*Frage; Einspruch*); dem schließt sich das Beharren der Bittsteller an; dann erst erfolgt das Wunder; die Darstellung endet mit einer *Doxologie* (S. 138 f). Bereits die zweite Stufe, also die Verzögerung, hebt den einmaligen Vorgang ins bleibend Gültige und läßt so das Geschehen als ein „Zeichen“ erkennen: etwas bleibend Unabgeholtenes.

Im 2. Akt schließt sich „die Übersetzung ins Drama“ an (Kap. 5 – 6). Übersetzt wird der Aufgang des Himmelreichs, der im 1. Akt jeweils zum Glauben führte, in das Drama, das den Weg zum Kreuz zeichnet. Nicht als ob nun eine Wende zum Bösen einträte, vielmehr ist genau dies der Weg, auf dem das Heil für alle gewonnen wird (S. 148f). Bei jedem neuen Zeichen wird nun der Widerspruch gegen Jesus gefährlicher, das Geheimnis des Heils fortlaufend drängender. Mit dem „Fest der Juden“, das nicht näher bezeichnet wird, beginnt alles dies. Das Sabbatgebot wird übertreten, wie die Gesetzeskundigen Jesus vorkommen. Sie, die Gegner Jesu, kommen nun immer wieder zu Wort; der Dialog gewinnt an Gewicht.

Das 6. Kapitel, das von der Entscheidung in Galiläa berichtet, steht bei Schmidt unter dem Stichwort: Eucharistie. Tiefe und Höhe des Geheimnisses des Himmelreichs sind hier zugleich gefaßt. Im Königsbrot der Selbsthingabe Jesu liegt das Leben der Welt geborgen. Doch viele wenden sich ab, die ihm bisher nachfolgten; und unter den Zwölfen ist der eine, der ihn verraten wird.

Der 3. Akt führt sodann auf das Laubhüttenfest in Jerusalem und zum Tage der Gesetzesfreude (Kap. 7 u. 8). Geht es zuerst um Heil und Tod des Heilsbringers (Kap. 7), so danach um Wasser und Licht (Kap. 8). Nun tritt die Be-

hörde mit auf; man will Jesus verhaften. Und man prüft sein Gesetzesverständnis am Fall der untreuen Braut (8,2 – 11). Tag und Ort der Begebenheit lassen erkennen: Gottes Gesetz wird nicht aufgehoben durch Jesu Tun; vielmehr gilt: Er erfüllt es dadurch, daß er Barmherzigkeit übt am Tage der Gesetzesfreude, und daß er das tut als der Richter aller Welt, dem Gott Verdammn und Retten in die Hand gegeben hat (Vgl. 5,21 – 23). So ist er das Licht der Welt (8,12). Dies Licht ist nicht die Torah, wie die Juden meinen, sondern allein der, der sie so erfüllt. Und sofort wird die Feindschaft der Führer des Volkes bis zum Versuch der Steinigung verhärtet.

Im 4. Akt wird der Leser auf das Tempelweihfest mitgenommen: Das Zeichen der Heilung des Blindgeborenen, wiederum mit Sabbatbruch in den Augen der Gesetzeslehrer verbunden, macht Gegnerschaft und Glauben an den Heiland stufenweise offenkundig (Kap. 9). Ihm folgt die Hirtenrede im 10. Kapitel, in welcher das neue Israel aus dem alten heraus zusammengerufen wird: Wer die Stimme des guten Hirten hört und ihm folgt, der gehört zu seinem Volk. Wieder schließt das AT den Zusammenhang auf: Gott selbst macht sich auf, seine Herde zu sammeln und seinem Volk das Leben und volle Genüge zu schenken (vgl. Hes. 34). Noch einmal heißt es abschließend, daß viele an ihn glaubten (10,42). Mit dieser Bemerkung schließt der Evangelist den ersten Hauptteil seines Evangeliums.

Kapitel 11 nennt der Verfasser „Mittelbild“, es ist durch das siebte Zeichen gestellt. Dieses Zeichen wird bereits durch die Länge der einzelnen Teile herausgehoben. Unübersehbar, so meint Schmidt, laufen hier die beiden Hauptteile zusammen: Tod und Auferstehung werden zugleich thematisiert, und das weist voraus auf Ostern, das „Ostern der Juden“ und das „Ostern der Christen“.

Der zweite Hauptteil trägt die Überschrift: Der sakramentale Vollzug der Heilsbotschaft oder: die Heimholung der Welt, und umfaßt die Kapitel 12 – 20 des Evangeliums. In vier Akten sieht der Verfasser dieses Thema entfaltet.

Der 1. Akt zeichnet den Weg hinauf nach Jerusalem: Von der Einführung in Joh. 11,55 – 57 führen die Szenen über Bethanien und den Einzug in die Stadt in den Vorhof der Heiden. Die letzte Szene schildert das Mysterium des Unglaubens (12,37 – 43) und das des Glaubens (12,44 – 50).

Der 2. Akt umfaßt den größten Raum im Gesamtwerk, nämlich die Kapitel 13 – 17. Er trägt die Überschrift: Das Königsmahl auf dem Zion. Diese Kapitel gehören als szenische Einheit von Ort und Stunde zusammen, sie bilden eine Handlungs- und Sinneinheit, alles dient dem Thema des Ganzen, und es bleibt die Kapitel hindurch bei denselben Beteiligten. Das Thema aber ist die bleibende Gegenwärtigkeit des Abwesenden und damit die Zurüstung seiner Gesandten für ihren Dienst in der Welt (S. 606f). Dies aber wiederum hat seinen Ort beim Übergang des Einen zum Vater und zwar am Fest der Verschonung Israels in Ägypten (Passa). Jesus Christus sammelt die Seinen um sich zum Königsmahl auf dem Zion, in welchem Sinn und Ziel der Heilsgeschichte vollzogen wird (S. 608 – 611).

Nicht möglich ist es, in einer Rezension die weit ausladende Erläuterung dieser Kapitel durch den Verfasser auch nur in Stichworten angemessen aufzuzeichnen. Schmidt bringt eine Fülle von Hinweisen und Assoziationen zum AT und zur Geschichte des Judentums und seiner Frömmigkeit durch die Jahrhunderte hin zur Geltung. Er bietet meditative Abschnitte und bis in Einzelheiten historische Informationen, so daß dem schlichten Leser der Überblick verlorengeht. Aber er wird doch von der Stringenz der Sache gehalten, und es kann ihm schon der Atem stocken, was sich dabei auf tut für ein gründliches Verständnis des Wortlauts, den man besser auf den Knien bedenkt als auf dem Stuhl am Schreibtisch. Kurz: Hier kommt der Kommentar auf seine Höhe.

Der 3. Akt stellt das Leiden unseres Herrn dar oder „das Ostern der Juden“ (Kap. 18 u. 19). Der 4. Akt stellt dem dann das „Ostern der Christen“ gegenüber (Kap. 20).

In vier Stücken geht es im 3. Akt um die „Gestellung“ des Einen in die Hand seiner Häscher; um die Verhandlung vor dem Hohenpriester; um die Begegnung mit der Weltmacht, die Pilatus repräsentiert; endlich um Jesu Kreuz und Tod. Diese Stücke sind in sich wieder in Szenen gegliedert. Die Verhandlung vor Pilatus läuft in sieben Szenen ab, bezeichnet jeweils durch einen Ortswechsel. Die Szenen davor und danach können auch jeweils in der Siebenzahl erfaßt werden: Ein Blick in die Komposition des Evangelisten, der sich als Dichter von erstem Rang auch dadurch erweist. Inhaltlich gesehen, wird Jesu Passion zugleich gedeutet: Eindrucksvoll Jesus gegenüber „der Schar der Machtlosen“ vor dem Garten (18,4 – 9); knapp die „Verweisung der Macht“ (18,10f); dann weiter der „Unangreifbare“ im Verhör vor Hannas (18,19 – 24). Was dann vor dem Römer an den Tag kommt: daß die Judäer Jesus aus Israel ausstoßen: er soll Passa nicht feiern (18,28 – 32); wie alles hineilt zu der das Ganze thematisierenden Vorstellung des Gemarterten: ecce homo (19,4 – 7) und wie es um die Macht geht, Jesus freizulassen oder zu kreuzigen (19,8 – 12) und endlich der Umgetriebene sich bestimmen läßt, Jesus dem Willen der Menge preiszugeben: alles das macht deutlich, wie Christus „auch in der größten Niedrigkeit verherrlicht worden ist“. Endlich sieben Szenen auch um das Kreuz: Die fünfte die wichtigste mit ihrem „Es ist vollbracht“ (19,28 – 30).

Das „Ostern der Juden“ ein Ostern ohne den Einen, in Kraft dessen doch Verschonene geschehen ist und noch geschieht bis zum letzten Gericht – Vollzug des Heils für alle Welt.

Das „Ostern der Christen“ bringt im 4. Akt die durch die Auferweckung des Gekreuzigten eröffnete Neue Zeit und Welt. Der erste Tag dieser Zeit, nach Morgen und Abend unterteilt, macht den Leser zum Zeugen dafür, wie der Herr die Seinen findet, wie er sie bevollmächtigt und sie ihn als ihren Gott und Herrn erkennen und anbeten. Das ist der Herrentag, der Sonntag, der erste Tag der Woche als deren begründend größter.

Das 21. Kapitel gleicht einem „Nachspiel“, wie der Verfasser es überschreibt. Das ist der Apostel Geschichte oder: die ecclesia amoris (S. 1307). Im

Mittelpunkt stehen hier das Hirtenamt, an Petrus versinnbildlicht, und die Zeugen, die sie alle sind, auch Blutzegen.

Es dürfte niemanden wundern: Dieser Kommentar läßt sich nicht leicht lesen. Sprache und Stil des Verfassers sind ungewohnt, zuweilen befremdlich. Er scheut nicht davor zurück, auch neue Wörter zu bilden, z.B. „überherkommen“, liebt Wendungen wie „... mit bebendem Wort spricht die Schrift ...“ (S. 956). Verständlich bleibt seine Sprache durchaus; es scheint die Botschaft zu sein, die zu Wort kommen soll und solche Wörter fast nötig macht, nämlich un-abgegriffene, eben neue.

Auch der Druck kommt ungewohnt daher: Deutlich werden Gedankenreime als Gedicht auch stichisch geboten, an Platz also nicht gespart, um das Verständnis zu fördern. Großbuchstaben für IHN, ER, ICH BIN usw. machen un-übersehbar, wo das Gewicht der Aussage liegt. Auch dadurch wird das Verstehen gefördert.

Kurz: Man muß sich gewöhnen, in diesem Buch zu lesen. Dann aber macht es vielleicht Freude, es so in die Hand zu bekommen.

In der Geschichte der Auslegung des Evangeliums nach Johannes begegnen Arbeiten, die im Ansatz bzw. an dieser oder jener Stelle ähnlich sehen und verstehen lehren. Eine ältere Arbeit ist die von Walter Grundmann aus dem Jahr 1961: „Zeugnis und Gestalt des Johannesevangeliums. Eine Studie zur denkerischen und gestalterischen Leistung des vierten Evangelisten“, erschienen im Calwer Verlag Stuttgart. Und in letzter Zeit hat Ulrich Wilckens im 4. Band des NTD „Das Evangelium nach Johannes“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998 wieder darauf aufmerksam gemacht, in wie hohem Maße dieses Evangelium aus dem AT zu verstehen ist. In der sog. Religionsgeschichtlichen Schule war dies übersehen worden; man setzte auf eine Erklärung aus der Nähe zu einer Frühform der spätantiken Gnosis.

Doch Schmidts Darlegung des Evangeliums nach Johannes ist ein Werk sui generis. Wirsching hat gewiß Recht, wenn er sagt, diese Kommentierung nehme eine Auslegung auf, die in der Mönchstheologie des Mittelalters begonnen worden sei und in Luthers Auslegung dieses Evangeliums bis heute wirke, wenn auch bislang eher verdeckt durch die große Zahl sonstiger exegetischer Werke (S. 9). Schmidts Kommentar hilft dem Prediger heute zu einer Christusverkündigung im Ton des Lobens und des Rühmens. Und das ist viel: dem Gottesdienst angemessen.

Hartmut Günther

Hans-Christian Diedrich, Gerd Sticker, Helmut Tschoerner (Hg), Das Gute behaltet, Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten, Martin-Luther-Verlag, Erlangen 1996, ISBN 3-87513-101-0, 335 S.

Wenn wir dieses bereits 1996 erschienene Buch erst heute in LUTHERISCHE BEITRÄGE rezensieren, so geschieht das vor allem deshalb, um das eben gedruckte BEIHEFT 4 der LUTHERISCHEN BEITRÄGE: J. Junker/R. Arkkila, Nacht und neuer Morgen, die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland (s.S. 69), auf die in dem zu rezensierenden Buch nur drei Seiten entfallen, in einen größeren kirchlichen Rahmen zu stellen.

Das von mehreren Autoren verfaßte Buch versteht sich selbst als ein Werk, das für die behandelten Kirchen und Gruppen den *damaligen* Stand der Dinge wiedergibt und davon ausgeht, daß in wenigen Jahren „wahrscheinlich vieles, was das jetzige Leben der Kirchen und Gemeinschaften angeht, ergänzt oder neu geschrieben werden“ müsse (S.12). Obwohl es also auch eher ein immer wieder zu aktualisierendes Nachschlagewerk ist, dürften die älteren historischen Zusammenhänge weniger veränderbar sein.

In einem ersten Teil von immerhin 50 Seiten werden die verschiedenen unter der russischen Orthodoxie entstandenen Kirchen und Sekten behandelt. Zehn Seiten sind dem dortigen Katholizismus vorbehalten. Den Schwerpunkt, über 110 Seiten, bildet der Protestantismus, die Lutheraner, Calvinisten, Herrnhuter, Methodisten, Mennoniten, Baptisten, Pfingstler, Quäker und Adventisten. Es schließen sich Sondergemeinschaften und Sekten (S.197-243) an und schließlich sogar Judentum, Islam und Buddhismus. Im Anhang befinden sich nützliche Verzeichnisse und Register.

Es ist durchaus möglich, daß Leser mit einem gewissen Fachwissen in diesem sehr weit gespannten Spektrum einige für sie entscheidende Details vermissen. Doch wäre zu fragen, ob das anders überhaupt von einem solchen eher lexikalischen Werk erwartet werden kann, zumal von den behandelten Kirchen und Gemeinschaften keine Selbstdarstellungen vorliegen, sondern alle Informationen und Beurteilungen, wenn auch nach gründlicher Nachforschung, „von außen her“ betrachtet werden. Für weitere Auflagen läge es auch nahe, nicht nur deutsche, englische und französische Quellen zu benutzen, sondern auch die umfangreichen finnischen Quellen einzusehen.

Ich halte es für sehr verdienstvoll, daß auf dem Boden des Martin-Luther-Bundes in Erlangen ein solches Werk entstanden ist und uns zur Verfügung steht.

Johannes Junker

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Mit herzlichen Segenswünschen zum Fest der Geburt Christi und zum beginnenden Neuen Jahr möchten wir Ihnen auch unser 4. neues Beiheft, J. Junker und R. Arkkila (Hg.), Nacht und neuer Morgen überreichen, das noch eben vor Weihnachten erscheinen konnte. Es gibt interessante Auskünfte über eine in unseren Breiten fast vergessene finnisch-stämmige Kirche im Ingermanland, die „Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland“, ursprünglich vor allem im Raum von St. Petersburg an der Newa. Die Herausgeber haben einheimische Theologen und solche, die diese Kirche von Finnland aus in ihren neuen Morgen begleitet haben, um Beiträge zu unterschiedlichen Themen gebeten. Alle Artikel mußten aus dem Finnischen ins Deutsche übersetzt werden.

Wie immer, wenn wir Beihefte beilegen, müssen wir darauf hinweisen, daß sie kostenmäßig nicht im jährlichen Bezugsgeld der LUTHERISCHEN BEITRÄGE enthalten sind, und wir sie deshalb wieder um Spenden bitten. Viele unserer Leser sind das inzwischen gewohnt. Sie haben das bisher schon getan, so daß wir immer in etwa auf unsere Kosten gekommen sind. Der Verkaufspreis wird 4,80 € betragen. In diesem Zusammenhang verweisen wir auch noch auf die übernächste Werbeseite, die auch für unsere bisherigen Beihefte die neuen Europepreise angibt.

Bei der Umrechnung des Jahresabonnements ist der Preis der LUTHERISCHEN BEITRÄGE etwas gesenkt worden, weil wir keine allzu krummen Beiträge wollten. Wir danken allen unseren Abonnenten, die schon den Bezugspreis für 2002 entrichtet und allen, die uns mit zusätzlichen Gaben gefördert haben.

Als Schwerpunkte für die nächsten Nummern haben wir vorgesehen: Pastoralethik (2), Bibelübersetzungen (3) und Missionstheologie (4). Mit diesen Themen hoffen wir einen weiten Leserkreis anzusprechen und neue Leser zu gewinnen. Bitte, helfen Sie uns dabei. Neue Leser und Sponsoren helfen uns auch, die Qualität der LUTHERISCHEN BEITRÄGE zu halten und zu verbessern.

Wir danken Ihnen.

Johannes Junker
Herausgeber

Andreas Eisen
Schriftleiter

Theologische Fach- und Fremdwörter

Christologie = Lehre vom Amt und der Person Christi – **Devotio moderna** = von den „Brüdern vom gemeinsamen Leben“ im 15.Jh begründete Frömmigkeit der Gottinnigkeit im Geist der Liebe – **diskursiv** = von einer Vorstellung zur anderen mit logischer Notwendigkeit fortschreitend – **Doxologie** = Lob der Herrlichkeit Gottes – **Eschatologie** = Lehre von den letzten Dingen – **ethisch** = der Lehre des sittlichen Wollens und Handelns des Menschen entsprechend – **Ethos** = moralische Gesamthaltung, sittliche Lebensgrundsätze – **Eucharistie** = Danksagung (in der Meßfeier) – **Eugenianer** = Anhänger von Papst Eugen IV. – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung – **manuduktorsch** = handschriftliche, eigenständige Linienführung – **Monotheismus** = Ein-Gott-Glaube – **Pneumatologie** = Lehre vom Heiligen Geist – **Prolog** = Vorwort, Einleitung – **regnum Christi** = Reich, Herrschaft Christi – **sarx** = Fleisch – **Schisma** = Kirchenspaltung – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung – **sylogistisch** = den Syllogismus betreffend (Syllogismus ist der aus drei Urteilen bestehende Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere) – **Synkretismus** = Religionsmengerei – **Trinität** = Dreieinigkeit.

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

Professor Dr. theol. Hartmut Günther	Dorfstraße 45 29345 Unterlüß
Propst i.R. Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle
Hilke Junker	Am Klemmberg 13 06667 Weißenfels
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 2b 09599 Freiberg
Pfarrer Risto Soramies	Päivärinteentie 1 A 4 04250 Kerava Finnland

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues
zur Abtreibungsdebatte
von Thomas Junker,
41 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 3.50
ISBN 3-86147-176-0



Geblieden ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der
Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands
von Johannes Junker (Hrsg.),
59 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–
ISBN 3-86147-204-X



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen
Evangelisch-Lutherischen Kirche
von Thomas Junker,
53 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–
ISBN 3-86147-220-1



Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche
von Ingrien in Rußland
von J. Junker und R. Arkkila (Hg.)
84 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.80
ISBN 3-86147-226-0



Verlag der Lutherischen Buchhandlung

Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 33/990 888

Die Schwärmer, die kein Unkraut unter sich haben wollen, erreichen nur soviel damit, daß kein Weizen bei ihnen ist.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

- J. Schöne: Anregungen zum geistlichen Leben eines Pfarrers
J. Diestelmann: Das bischöfliche Lehramt des Superintendenten
am Beispiel Joachim Mörlins
B. Salminen: Ethische und sozialethische Bindungen im Pfarrerdasein
G. Martens: Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion
nach dem Urteil der Lutherischen Bekenntnisschriften
W. Rominger: Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“
M.K. Rodewald: Form und Inhalt: Aus dem Blick der Reformation
A. Wenz: Schriftgemäße Bibelübersetzung – Kritische
Anmerkungen zur „Guten Nachricht“
P.P.J. Beyerhaus: Das Volk des Neuen Bundes, Israel und die Gemeinde
bei Jesus und Paulus

Rezensionen:

- R. Wüstenberg (Hg.): Wahrheit, Recht und Versöhnung
J.A. Steiger (Hg.): Johann Gerhard, Sämtliche Leichenpredigten
R. Zeller: Prediger des Evangeliums
M. Schmidt: Warum ein Apfel, Eva?

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62
Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis: € 20.– (\$ 20.–), Studenten € 10.– (\$ 10.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 5.– (Zusendung nach
Vorauszahlung) Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten!
Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
7. Jahrgang 2002 – ISSN 0949-880X

heol

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2002

ISSN 0949-880X

7. Jahrgang

J. Schöne:	Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers	75
J. Diestelmann:	Das bischöfliche Lehramt des Superintendenten am Beispiel Joachim Mörlins	87
G. Martens:	Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion nach dem Urteil der Lutherischen Bekenntnisschriften	97
W. Rominger:	Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“?	109



210

Inhalt

Aufsätze:

J. Schöne:	Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers	75
J. Diestelmann:	Das bischöfliche Lehramt des Superintendenten am Beispiel Joachim Mörlins	87
G. Martens:	Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion nach dem Urteil der Lutherischen Bekennnisschriften	97
W. Rominger:	Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“?	109

Rezensionen:

T. Junker:	J.A. Steiger (Hg), Johann Gerhard, Sämtliche Leichenpredigten	123
M. Nietzsche:	R. Wüstenberg (Hg), Wahrheit, Recht und Versöhnung	125
T. Junker:	R. Zeller, Prediger des Evangeliums	128
T. Junker:	M. Schmidt, Warum ein Apfel, Eva?	129
K.-H. Kandler:	H. Reventlow, Epochen der Bibelauslegung (Bd. IV)	130
A. Wenz:	O. Bayer, Gott als Autor	132

Zum Titelbild

*Johann Bugenhagen als Beichtvater. Teilansicht aus dem Flügelaltar in der Stadtkirche zu Wittenberg, den Lucas Cranach d.Ä. in den letzten Lebensjahren Luthers gemalt hat. Während in der Mitte Christus den Reformatoren das Heilige Abendmahl reicht, darunter Luther auf der Kanzel der Gemeinde den gekreuzigten Christus weist, sehen wir auf dem einen Innenflügel des Altars Melanchthon bei einer Taufe und auf dem anderen eben den „Reformator des Nordens“ Johann Bugenhagen als Beichtvater. „Unter dem Symbol der Schlüssel übt er das Amt der Beichte, den bußfertigen Sündern die Sünde zu vergeben, den unbußfertigen aber die Sünde zu behalten, solange sie nicht Buße tun“. Dem Knieenden, der seine Sünde bekennt und um Gnade bittet, wird Absolution erteilt. Der andere mit gebundenen Händen wird abgewiesen, weil er keine Sinnesänderung zeigt. Zornig und verbissen geht er davon“ (Kurt Kallensee, *Zum Lobe Gottes*, EVA, Berlin 1967, S. 8).*

J.J.

Pastoralethik

Jobst Schöne:

Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers*

Das „geistliche Leben des Pfarrers“ kann man wohl am besten definieren als „Seelsorge an der eigenen Seele“. Es ist keine Aktivität, die primär nach außen gerichtet ist, also anderen Menschen gilt und auf sie hingeeordnet ist, sondern soll den „inwendigen Menschen“ (Epheser 3,16) stärken.

Im geistlichen Leben des Pfarrers vollzieht sich einerseits etwas von „dem Kampf, der uns bestimmt ist“ (Hebräer 12,1), dem „guten Kampf des Glaubens“ (1. Timotheus 6,12); andererseits ist geistliches Leben ein beständiges Schöpfen „aus dem Heilsbrunnen“ (Jesaja 12,3), das zur „Freude am HERRN“ führt, die unsere „Stärke ist“ (Nehemia 8,10).

Was sich in solchem Empfangen und Kämpfen realisiert, ist nichts anderes als des Christen „Heiligung“ (ein Begriff, der aus unserem Sprachgebrauch weithin geschwunden ist!), das Endprodukt ist dann ein „Heiliger“, dessen Leben das (Ein-)Wirken Gottes dokumentiert.

I. Umfeld und Ort des geistlichen Lebens des Pfarrers

Wer „Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers“ geben will, sollte wohl vorab bedenken, wo und wie heute ein Pfarrer sein Leben, auch sein „geistliches Leben“ führt: im Kontext sowohl der Kirche und Gemeinde, in die er hineingestellt ist und in der er seinen Dienst tut, als auch im Kontext einer (säkularen) Gesellschaft, die unser Denken, Empfinden, Handeln, kurz: unsere ganze Lebensführung nachhaltig beeinflusst. Es scheint mir von daher sinnvoll zu sein, sich einen kurzen Überblick über heute gängige und verbreitete Bilder von der Gemeinde und vom Pfarrer zu verschaffen und über die daraus resultierenden Erwartungen, zugleich aber auch nach jenem (anderen) Bild von Gemeinde und Pfarrer zu fragen, das uns die Hl. Schrift vorgibt, und daraus die entsprechenden Erwartungen an Gemeinde und Pfarrer zu erheben. Denn erst so gewinnt das „geistliche Leben“ eines Pfarrers sein Profil.

1. „Der Pfarrer ist anders“

Unstrittig ist: der Pfarrer sieht sich (nicht erst heute) erheblichen Erwartungen ausgesetzt. Muß er ihnen gerecht werden? Kann er es überhaupt? Gibt es ein pfarrer-spezifisches Verhalten, das auf diese Erwartungen antwortet oder zumindest zu antworten hätte? Gibt es im Rahmen solchen Verhaltens ein „geistliches Leben“, das pfarrer-spezifisch ist? Gibt es eine pfarrer-spezifische Ethik, die über das hinausreicht, was *allen* Christen geboten ist? Wird vom Pfarrer „mehr“ verlangt, hat er „mehr“ zu bringen als der „normale“ Christ?

* Referat vor der Theologischen Arbeitsgemeinschaft Pro Ecclesia am 12. März 2001 in Hannover

Von einem bestimmten Kirchenverständnis her (etwa einer überzogen „brüderschaftlichen“ Auffassung von Kirche) wird diese Frage verneint: gilt der Pfarrer als reiner Funktionsträger, eingeordnet und eingegeben in die unterschiedslos gleiche Schar aller Christen, dann hat sich die Frage nach einem ihm eigenen geistlichen Leben schon erledigt.

„Der Pfarrer ist anders“ überschrieb jedoch Manfred Josuttis seine „Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie“.¹ Auch wenn dieser Satz mehrdeutig ist (meint er eine Feststellung? Absichtserklärung? Forderung? einen Vorwurf?) – das Anderssein des Pfarrers ist unentrinnbar. Biblisches Denken sieht ihn jedenfalls so, andernfalls hätten die Pastoralbriefe mit ihren spezifischen ethischen Weisungen und Hilfen zum geistlichen Leben des Amtsträgers ungeschrieben bleiben können. Aus der in ihnen fixierten (und unentrinnbaren) Vorbildfunktion des Amtsträgers ergibt sich, daß man sich auf ein der Vorbild-Anforderung gemäßes geistliches Leben besinnen muß. Und fraglos wird diese Besinnung um so dringlicher, je mehr die Orientierungslosigkeit über das, was ein Pfarrer sein soll, zunimmt.

Stellt man die Vorbildfunktion eines Pfarrers heraus, so soll und muß das freilich weit entfernt sein von jeglicher Wahnvorstellung, als sei ein Pfarrer in seiner „Qualität vor Gott“ über andere Christen auch nur ansatzweise erhaben. Er ist und bleibt ein sündiger Mensch, angewiesen auf Barmherzigkeit, Gnade und Erlösung, genauer: auf den Erlöser. Er kann wie jeder andere Unrecht tun, kann das Vertrauen auf Christus, kann seinen Glauben, seine Hoffnung verlieren. Er kann in Irrtum fallen und falscher Lehre erliegen, kann mutlos, enttäuscht, verzweifelt sein. Faul werden kann er auch. Es gibt keine Sünde, die ein Pfarrer nicht tun könnte, und keine Vergebung, deren er nicht bedürfte. Er hat auf der anderen Seite nicht weniger Grund zum Dank gegen Gott als andere, eher wohl sehr viel mehr. Kurz: der Pfarrer ist ein Mensch wie andere auch – ein begnadeter Sünder eben. Insoweit kann man sagen: sein geistliches Leben (d. h. wie er sein Gottesverhältnis lebt, umsetzt, praktiziert) ist im Kern von keiner andern Art als das aller übrigen Christen auch.

Aber da bleibt seine besondere Stellung, seine spezifische Lebenssituation, sein „Stand“ als Pfarrer. Nicht „besser“ ist er als andere, aber er ist berufen, den anderen ein Hirte zu sein, trotz all seiner eigenen Mängel. Er ist eingesetzt als Diener Christi, als Botschafter an Christi statt, als Haushalter über Gottes Geheimnisse. Dem kann er – einmal ordiniert zu diesem Amt – nicht mehr entkommen. Er kann auch den aus dieser Stellung resultierenden Erwartungen der Menschen, ihren Wünschen und Hoffnungen im Blick auf ihren Pastor nicht entkommen. In dieser Hinsicht und unter diesen Umständen stellt sich sein geistliches Leben eben doch anders dar als das von Christen in anderen Lebensumständen. Dies geistliche Leben bestimmt sich nicht zuletzt von daher, welchen Auftrag ein Pfarrer hat, wie er sich selbst sieht und wie ihn die sehen, die ihm anvertraut sind und denen er begegnet.

1 München 1982, 3. Aufl. 1987.

2. Pfarrerbilder und Erwartungen

Versteht sich der Pfarrer selbst als der „Boss“ oder sieht man ihn so an? Muß er stets obenan sitzen, als erster sprechen, die Entscheidungen fällen, die Anweisungen geben? Erwartet er, dementsprechend behandelt zu werden? Was wird dann, wenn er diese Rolle spielt oder spielen muß, aus der Tatsache, daß er doch selber einen Herrn und Meister über sich hat: Wird es vielleicht zu einer Sache mehr der Theorie als der Praxis? Kann er in solcher Rolle zugeben und andere wissen lassen, wie armselig und hilflos er sich selbst manchmal fühlt? Es wird ihm sicher schwer fallen. Aber Christus über sich zu wissen könnte ihm vielleicht helfen, vor diesem Herrn auf die Knie zu gehen und sich selber nur noch als Diener Christi zu verstehen mit dem Auftrag, Christus vor denen zu repräsentieren, die ihm anvertraut sind. Das hieße konkret: danach zu fragen, wie sein Herr und Meister es wohl von ihm haben möchte; sein Reden, sein Handeln, seinen Umgang mit Zeit und anderen Gütern, wie er Liebe erweist, Hilfe gibt, Ermahnungen ausspricht usw. – und ob er bei alledem ganz das Werkzeug Christi ist.

Fühlt er sich unter dem Druck, es seinen Gemeindegliedern nur ja recht zu machen? Sieht er sich ganz als deren Beauftragten, ihnen verantwortlich, ihnen rechenschaftspflichtig? Solche Verantwortung und Rechenschaftspflicht ist ihm ja gewiß auferlegt – aber zunächst einmal gilt sie seinem Herrn gegenüber!

Versteht er seine Aufgabe mehr von daher, daß er Anregungen geben soll, Stimulator und Motor in der Gemeinde sein soll, vielleicht auch „Supervisor“ und Experte? Er hat ja lange genug studiert, so darf man Expertenwissen von ihm abfordern! Aber das kann ihn auch dazu verführen, daß er sich nur noch für sein „Fachgebiet“ zuständig sieht, für's Impulsegeben, für's Anregen – und darüber vergißt, daß man ihn einmal fragen wird, ob er denn seine Gemeinde zu Christus geführt habe.

Immer stärker scheint sich heute ein Berufsbild durchzusetzen, das den Pfarrer als den Trainer einer Mannschaft sieht – und kaum etwas ist so schief und so gefährlich wie diese Vorstellung. Denn ein Trainer soll und muß ja soviel wie möglich aus seiner Mannschaft herausholen, muß sie zum Sieg führen, sie besser machen als andere, sie an die erste Stelle bringen. Er muß demgemäß ständig beobachten: wie machen es die anderen? sind sie erfolgreicher? welche Methoden brauchen wir, um sie zu schlagen? Ein Trainer ist immer im Wettbewerb, muß immer vergleichen. Kein Wunder, wenn ihn sehr bald die Depressionen einholen, weil er oder seine Gemeinde da versagen.

Bei diesen eben skizzierten Vorstellungen vom Pfarrer (die sich um viele weitere Aspekte ergänzen lassen) merkt man schon, daß das „geistliche Leben“ eines Pfarrers ganz stark geprägt wird von dem Bild, das sowohl der Pfarrer selbst von sich hat wie von dem Bild, das seine Gemeinde und seine Umgebung von ihm entwickeln. Das „geistliche Leben“, das ein Pfarrer führt (oder nicht führt) reflektiert das Verständnis, das er von seinem Amt und von sich selbst hat, und die Einflüsse, unter denen er steht. Umgekehrt wird ein entfaltetes

„geistliches Leben“ diesem Selbstverständnis Orientierung (und ggf. die nötige Korrektur) geben.

Wenn „geistliches Leben des Pfarrers“ die Seelsorge an der eigenen Seele meint, dann heißt das: den eigenen Glauben stärken, Hilfe in den eigenen Nöten finden, Kraft, Orientierung, Trost, Korrektur, Vergebung, Geduld, Gelassenheit, Zuversicht. „Geistliches Leben“ meint: Christus an unsere Seite zu ziehen und den Heiligen Geist in unser Herz und unsern Sinn zu lassen, weil wir dies am allernötigsten brauchen – um bewahrt zu bleiben vor Hochmut, Stolz, Selbstvertrauen und Selbstgefälligkeit einerseits, vor Müdigkeit, Gleichgültigkeit, Hoffnungslosigkeit, Depressionen oder gar Verzweiflung andererseits – „und ob wir damit angefochten würden, daß wir doch endlich gewinnen und den Sieg behalten“.

II. Formen des geistlichen Lebens eines Pfarrers

Zum geistlichen Leben gehören Regeln, die man zwar nicht sklavisch, aber zielstrebig und mit Eifer einhalten sollte. „Servabis ordinem, et ordo te servabit“ (= Halte die Ordnung, so wird die Ordnung dich halten).

1. Hingabe

Die tägliche Hingabe an den Dreieinigen Gott muß am Anfang allen geistlichen Lebens eines Pfarrers stehen. Ich meine das wortwörtlich und rate deshalb dazu, den „Taufbund“ („Ich entsage dem Teufel... und ergebe mich Dir, Du Dreieiniger Gott“...) zum regelmäßigen und allerersten Gebet an jedem Morgen zu machen. Denn dieser Taufbund ist nicht für's einmalige Aufsagen gedacht, sondern zur täglichen Einübung und Realisierung.

Solche tägliche Hingabe an Gott schließt auch die Akzeptanz meines „Anders-seins“ als Christ wie als Pfarrer, die Akzeptanz meiner Vorbild-Verpflichtung ein. Und hierhin gehört, wie ich mich benehme, reagiere, spreche, schweige, was ich lese, höre, ansehe, wie ich mit meiner Zeit umgehe, um welche Umgangsformen ich mich bemühe, wie ich äußerlich erscheine, mich pflege, ja sogar wie ich mich kleide: daß ein Pfarrer in diesem allen dem Evangelium und seinem Auftrag, es zu verbreiten, kein Hindernis werde. An einem Pfarrer wollen die Menschen ablesen, welche Wirkung und Prägekraft das Evangelium hat: „der Bote ist die Botschaft... der erste Eindruck (ist) ungeheuer wichtig...“ Forschungsresultate (zeigen): „55 Prozent von uns erinnern sich als erstes daran, wie ein Mensch aussieht, und wie er sich gibt, 38 Prozent an seine Redeweise und nur sieben Prozent daran, was er gesagt hat... der bleibende Eindruck bildet sich schon in den ersten vier Minuten eines Zusammentreffens. Leider ist es auch so, daß sich dieser erste Eindruck in 90 Prozent der Fälle nicht mehr ändert“².

2 Pauline Crawford (Chefin der Imageberatung Crawford Trembley), zitiert nach „Die Welt“.

2. Zeit-Management

Sinnvoller Umgang mit der uns anvertrauten Zeit ist vielleicht das erste, was man lernen muß, damit ein geistliches Leben sich entfalten kann. Josuttis hat in seiner Pastoraltheologie ein ganzes Kapitel darüber geschrieben: „Der Pfarrer und die Zeit“. Darin rät er, von „Einsichten und Techniken der Managerschulung“ zu lernen, um Verzettelung von Arbeitskraft zu vermeiden. Als Gründe für solche Verzettelung macht er namhaft³: „– es sind keine Ziele formuliert, ... – es besteht keine Gewichtung (Prioritäten) der Ziele, – Routine-Aufgaben nehmen zuviel Zeit in Anspruch, – die eigenen Tätigkeiten sind zu wenig/zu selten auf Notwendigkeit (Prioritäten) geprüft, ... – es besteht eine Scheu vor Zeitkontrolle, Selbstkontrolle, Fremdkontrolle“. Das alles ist sehr ernst zu nehmen. Denn geistliches Leben muß verkümmern, wenn dafür keine Zeit, kein Zeitraum im Tages- und Wochenablauf gefunden wird. Man lese sich also in solche Anleitungen hinein, die einem helfen, richtiges Zeit-Management zu bewerkstelligen, z. B. in das Büchlein von Ullrich Sieverts „Mehr Zeit für das Wichtige“⁴. Richtiger Umgang mit der uns zur Verfügung gestellten Zeit und deren richtige Einteilung ehrt den Schöpfer. Denn keiner sollte sich und andere glauben machen, die Tageslänge, wie sie uns mit 24 Stunden zugemessen ist, sei nicht lang genug um all das zu tun, was uns aufgetragen ist. Ein Pfarrer, der den Eindruck vermittelt, er stünde permanent unter Zeitdruck, vermittelt (sicher ungewollt) auch den Eindruck, er werde kaum Zeit für's Gebet, zum Zuhören, zum Nachdenken und Abwägen und zu sorgfältiger Vorbereitung (etwa der Predigt, des Gottesdienstes, des Unterrichts) haben. Es ist nicht so, daß Gott sich in seiner Schöpfung mit der ausreichenden Tageslänge vertan hätte, sondern wir selbst sind es, die sich mit mangelnder Zeiteinteilung unter Druck bringen.

In der Praxis heißt das: man muß sich jeden Tag und jede Woche einteilen und bestimmte Zeiten festlegen, die dem Gebet, der Schriftlektüre, dem Studium ausschließlich gewidmet sind. Dabei sollte man die Morgenstunden für diese Zwecke nehmen, ehe man zur Zeitung oder anderem greift; man sollte diese derart reservierte Zeit einerseits begrenzen, andererseits aber genau einhalten. Der „alte Adam“ liebt es, Zeit zu verplempern. „Ich habe Zeit, aber ich habe keine Zeit zu verschenken“, hat Augustin Kardinal Bea einmal zu Hermann Sasse gesagt – man sollte sich den Spruch merken.

3. „Oratio, meditatio, tentatio...“

Will man sein geistliches Leben strukturieren, so muß man wissen, was man denn braucht, was nötig ist, was uns hilft. „Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum“⁵, so formuliert es Luther. Dabei brauchen wir uns um das letzte, die tentatio, wohl kaum zu kümmern, die kommt von selbst; das andere

3 Josuttis, a.a.O. S. 130f (als Zitat aus D. von Heymanns Artikel „Zeitökonomie“ im Handwörterbuch des Pfarramts, S. 3).

4 Düsseldorf/Wien 1973, 154 Seiten.

5 = Gebet, Betrachtung, Anfechtung machen den Theologen.

aber tut es nicht (wobei ich zur meditatio auch die Lektüre der Hl. Schrift und das „absichtslose“ Studieren rechnen möchte).

3.1 Oratio

Wenden wir uns als erstes dem Gebet zu: Martin Wittenberg hat in seiner kleinen Studie „Seelsorge an der eigenen Seele – Boden und Frucht gesegneten Gemeindedienstes“⁶ an den 1885 gestorbenen Otto Heinzelmann erinnert, den er als großen Prediger kennzeichnet. Der ließ bei seinem Begräbnis ein letztes Wort verlesen, worin es heißt: „Sind Pastoren bei meiner Bestattung, so bitte ich sie brüderlich, lasset uns mehr von unserm Gebet erwarten als von unserer Predigt“. Und an gleicher Stelle erwähnt Wittenberg, daß in gewissen Gegenden die Kirche einst kirchenordnungsmäßig ihre Pfarrer verpflichtete, zum Mittagläuten bei geöffneten Türen in der Kirche für ihre Gemeinde Fürbitte zu tun. „Das war eine feste Ordnung, es gehörte zu den Amtspflichten des Pfarrers; die Gemeinde konnte sich überzeugen, ob er dem nachkam“.⁷

3.1.1 Gebetsordnungen

Daß man sich ins Beten einüben, es lernen muß, ist eine heute weithin geschwundene Einsicht. Mancher meint, das könne er von ganz allein, freies Formulieren stünde ihm da zu Gebote. Und er merkt nicht, wie inhaltlich flach sein Gebet wird, in der Wortwahl stereotyp, im Ausdruck abgedroschen, insgesamt im besten Falle langweilig, oft eher schon peinlich. Er sollte auftanken und zur Hl. Schrift greifen, zum Psalter, zu den Cantica im AT und NT. Es gibt überdies Hilfsmittel zum Beten in reicher Auswahl⁸.

Daß uns in der lutherischen Kirche das persönlich vollzogene Stundengebet, das Brevier so gut wie verloren gegangen ist, sehe ich als großen Schaden an, so richtig es ist, daß sich dabei die Gefahr auftun kann eines Verdienstdenkens bei Bewältigung eines festen Gebetspensums – und dagegen hätte man sich mit allem Nachdruck zu wehren. Aber muß man deshalb vom Brevierbeten ganz und gar Abstand nehmen? Wer sich der (anfänglichen) Mühe unterzieht, regelmäßig die Matutin, die Sext, die Vesper, die Komplet oder wenigstens das eine oder andere von diesen Stundengebeten zu halten, wer sich dabei durch den Psalter führen läßt, durch die ganze Hl. Schrift (wenn er etwa die lectio continua der Schrift mit dem Breviergebet verbindet), der erlebt den ganzen Reichtum, der sich da auftut, und wie ihm das hilft: *servabis ordinem, et ordo te servabit!* Kurz: er lernt über solches „geordnete“ Beten anders zu denken. Gerade dann, wenn man sich leer, ausgepumpt, antriebslos oder einsam fühlt, ist solches Beten mit der Kirche über die Jahrhunderte hinweg ungemein hilfreich.

Damit soll aber dem „freien“ Gebet nicht gewehrt sein. Man mag es selber prüfen, das „gebundene“ und das „freie“ Gebet, man mag sich einüben – und dann kann man entscheiden, welcher Art man den Vorzug gibt.

6 Bleckmar 1966.

7 A.a.O. S. 16.

8 Neben dem Gesangbuch beispielsweise: Evangelisches Tagzeitenbuch, hg. von der Ev. Michaelsbruderschaft, Münsterschwarzach/Göttingen, 4. Aufl. 1998.

3.1.2 Fürbitte

Ganz wichtig für eines Pfarrers geistliches Leben ist die Fürbitte. Sie ist „die intensivste Form der Teilnahme“⁹, sie führt „aus der Enge des eigenen Lebens“ heraus. Also lege man sich eine Fürbittliste an. Auf die gehört an oberster Stelle unser Bischof und dann die, die mit ihm in kirchenleitenden Ämtern stehen, nämlich Pröpste und Superintendenten. Und dann folgen die Amtsbrüder – mindestens die aus dem eigenen Konvent, und vorrangig solche, die uns zu tragen geben, mit denen wir unsere Schwierigkeiten haben. Sodann nehme man die Gemeindeglieder hervor und mache sie zur Fürbittliste: jeden Tag etwa zehn, fünfzehn Namen, die man einen nach dem andern vor Gott bringt. Und hat man seine Gemeinde „durchgebetet“, dann fange man wieder von vorn an. Auch dabei gibt es wieder solche, die Vorrang haben: die Kranken und Sterbenden; die Distanzierten; die, die im Unterricht sind; die, die oft schwierige Entscheidungen zu treffen haben und besondere Verantwortung tragen (z. B. Ärzte, Lehrer, Unternehmer unter unseren Gemeindegliedern); die abzufallen drohen; die Vereinsamten; u.a.m. Vergessen wir schließlich nicht unsere Missionare, die jungen Kirchen, unsere Partnerkirchen und ihre Bischöfe oder Präses und Pfarrer. Beten wir eigentlich für die, die wir kritisieren? Von denen wir kritisiert werden? „Fürbitte“ soll nicht allein heißen: für andere zu *bit*ten, sondern vornehmlich auch für sie zu *danken* (und das gilt für alles Beten überhaupt).

3.1.3 Gebetszeiten und -orte

Für das Gebet braucht es feste Zeiten, damit es wirklich geübt wird und nicht erlahmt. Also nehme man sich am Morgen oder am Abend die viertel oder halbe Stunde, in der Gebet und Fürbitte gehalten werden, und halte eisern daran fest.

Beten braucht ebenso den Ort, an dem wir ungestört sind, wo nach Möglichkeit auch kein Telefon klingelt (solch ein Ort kann z. B. die Sakristei sein). Und kommt jemand und will uns in der Zeit unseres Betens sprechen, dann kann der getrost den Bescheid bekommen, er müsse jetzt ein bißchen warten: sein Pfarrer bete jetzt. Beten braucht Konzentration. Darum ist es hilfreich und gut, etwa ein Kruzifix vor sich zu haben, ein Christusbild, auf das wir blicken, eine Kerze anzuzünden, eine Kniegelegenheit zu haben.

3.2 Meditatio

Die meditatio hat man zu Luthers Zeiten wohl in sehr viel weiterem Sinn verstanden als heute. Zu ihr gehört fraglos die Lektüre des Wortes Gottes, das Hören auf seine Stimme, das Schweigen und Bedenken. Ist es für uns noch selbstverständlich oder wenigstens ein Ziel, die ganze Heilige Schrift kontinuierlich durchzulesen, oder haben wir uns längst auf „geistliche fast-food“ in Form von kleinen Brocken eingestellt? Genügen uns schon Andachtskalender oder Losungen?

⁹ Wittenberg, a.a.O. S. 19.

3.2.1 *Lectio continua der Schrift*

Mit stetig geübter lectio continua können wir uns „besser“ ernähren: einmal im Jahr das ganze Neue Testament zu lesen und im Zeitraum von zwei Jahren das ganze Alte Testament ist leichter, als man denken mag. Man muß sich das nur einteilen und beharrlich daran bleiben, dann wird es nicht zuviel. Urtext-Lektüre fällt uns in der Regel recht schwer, wir sind aus der Übung. Man gewöhne sich wieder daran! Den „Nestle“-Text kann man sich in etwa 350 Abschnitte einteilen (das sind ganz grob etwa je zwei Textseiten) und einen Abschnitt pro Tag bewältigen – das ist ohne große Mühe zu packen! Gut wäre es, mit der Hebraica ähnliches zu versuchen. Wird das alles nichts, dann bleiben noch die Losungen im Urtext, die jedes Jahr auf den Markt kommen.

3.2.2 *Lektüre der Bekenntnisschriften*

Weil uns als lutherischen Theologen unser Bekenntnis teuer und wert ist, sollten wir es auch lesen und immer wieder zu studieren. Also tue man zur lectio continua der Hl. Schrift noch dies hinzu, daß man auch die Bekenntnisschriften kontinuierlich durchlese, möglichst jeden Tag einen Abschnitt. Es gibt z. B. das Modell, das ganze Corpus der Bekenntnisschriften auf zwei Jahre zu verteilen, und das hat sich als durchaus praktikabel erwiesen, denn das sich daraus pro Tag ergebende begrenzte Pensum ist keine Überforderung, vertieft vielmehr unsere theologische Einsicht und unser Unterscheidungsvermögen ganz beträchtlich, so daß wir uns nicht mehr „von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen“ (Epheser 4,14).

3.2.3 *Vom Hören*

Zum Lesen sollte das Hören kommen: es gilt, das Gelesene aufzunehmen und ihm nachzuspüren. In aller Regel haben es Pfarrer dabei schwer, sie reden mehr als daß sie hören und verlernen das Hören. Weil Pfarrer relativ selten unter Kanzeln sitzen, weit häufiger nur auf ihnen stehen, entgeht ihnen, was der normale Kirchgänger erlebt, manchmal erleidet. Darum tut es den Pfarrern gut, ihrerseits auch Predigten zu hören. Weil sich aber nun einmal relativ selten machen läßt, daß ein Pfarrer einem anderen Prediger direkt zuhören kann, so greife man hilfsweise zu gedruckten Predigten anderer und lese etwa alle Woche oder alle zwei Wochen eine solche Predigt als sei sie uns gehalten.

3.2.4 *Vom Besinnen*

Meditatio schließt das Schweigen und Bedenken ein. Das Schweigen will geübt sein, es fällt uns nicht leicht. Erst wo wir schweigen, wird Gottes Stimme vernehmbar. Und aus dem Schweigen erwächst das Bedenken unseres Tuns, unseres Tagewerkes, unserer Versäumnisse, unserer Erfolge und Mißerfolge, unserer Probleme, unseres Lebens und schließlich des Lebens der zukünftigen Welt. Wir brauchen die Erinnerung daran, daß wir als Pfarrer selbst der Erlösung bedürfen. Meditatio vitae aeternae – das hebt über die Alltagsprobleme und -kümernisse hinaus, bringt die Dinge ins richtige Gleichgewicht, sagt uns, was denn wirklich zählt. Bilanz zu ziehen – eigentlich sollte das täglich

geschehen! – führt in die Demut und in die Buße, bewahrt zugleich vor Fortsetzung unseres Lebens und Arbeitens „im gewohnten Trott“.

3.2.5 Von Trennungen

An dieser Stelle seien ein paar Worte zu der bedrückenden Erfahrung gesagt, die wohl alle Seelsorger machen, nämlich daß sie an bestimmte Menschen nicht herankommen, keinen Zugang finden, „die Chemie stimmt nicht“. Oft genug endet das in Auseinandersetzungen und Trennungen, man redet nicht mehr miteinander, die Kontakte brechen ab. Darunter können beide Seiten sehr leiden. Dem Pfarrer sollte dann bewußt werden: er hat kein Recht, jemals einen Menschen aufzugeben, er hat aber eine Pflicht, für die (weiter) zu beten, die sich von ihm abwenden.

Man sollte sich stets bemühen, sich in das Denken und Empfinden des Gegenübers hineinzusetzen und so zu argumentieren, wie der es tun würde; die Gründe zu finden, warum er so schwierig ist, so abweisend, so unnahbar, so bössartig. Erst dann, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, den der andere einnimmt, kann man ihm Seelsorger werden – und sich selbst vielleicht auch.

3.2.6 Vom Schweigen

Seelsorger stehen unter Schweigepflicht. Das gilt nicht nur für das, was ihnen in der Beichte anvertraut wird. Auch alles sonst, was wir von anderen und über andere erfahren, sollte eher verschwiegen als ausgeplaudert werden. Amtsverschwiegenheit, seelsorgerliche Schweigepflicht, unverbrüchliche Wahrung des Beichtsiegels müssen beharrlich eingeübt und gewissenhaft eingehalten werden. Diese Einübung beginnt damit, daß man überhaupt lernt zu schweigen, mehr zu schweigen als zu reden. Vielleicht wird kaum eine andere Pflicht der Pfarrer häufiger verletzt als die Schweigepflicht, und vielleicht ist nichts beschämender als ihr Versagen auf diesem Gebiet.

4. Überwindung des „alten Menschen“

Im geistlichen Leben des Pfarrers geht es immer auch um die Überwindung des „alten Menschen“, den er in sich erkennt und den er in der Kraft des göttlichen Geistes, die ihm verheißen ist, zurückdrängen soll. Den „alten Menschen“ erkennen heißt aber: die eigene Sünde, die eigene Schuld, das eigene Versagen erkennen und ihm absagen durch Änderung des Lebens.

4.1 Von Buße, Beichte und Vergebung

Alles eigene Versagen – zusammen mit allen anderen Versäumnissen, allem Unrecht, das Pfarrer tun, allen ihren großen und kleinen Sünden – muß in die Buße treiben. Buße artikuliert sich in der Beichte. Das vielleicht schwerwiegendste und gravierendste Krankheitsmerkmal in der heutigen Christenheit ist die Verflachung, ja der Verlust des Sündenbewußtseins, der sich zeigt im allmählichen Rückgang und langsamen Absterben der Beichte – in allen Konfessionen, soweit sie denn überhaupt eine Beichte kannten, auch in der lutherischen Kirche. Ein Absterben des Sündenbewußtseins aber darf es bei Pfarrern

nicht geben. Jeder Pfarrer sollte seinen Beichtiger haben, bei dem er sich mit einiger Regelmäßigkeit einfindet und der ihm „auf den Kopf zu“ sagt, wofür er um Vergebung zu bitten hat.

Eines der größten Hindernisse für die Ausrichtung des Evangeliums ist die Unglaubwürdigkeit der Boten, sprich: der Pfarrer, die zwar von Vergebung predigen, selber aber dann solcher Vergebung gar nicht zu bedürfen scheinen. Wir tun gut, uns zu besinnen, unser Tun und Leben zu überprüfen, unsere speziellen Schwachstellen ins Auge zu fassen und gegen unsere höchstgelegene Sünde anzugehen. Das ist kein Pfarrer, der nicht die hl. Absolution braucht. Ich füge gleich hinzu: der nicht das Altarsakrament braucht, weil er Christus braucht, ohne den er nicht leben kann. Die möglichst häufige Kommunion (mit der Gemeinde im Gottesdienst, mit den Kranken und Alten beim Hausabendmahl) sollte überhaupt keine Frage sein.

4.2 Vom Fasten

Auf Beichte und Kommunion pflegte man sich mit Fasten vorzubereiten – nach Luther eine „feine äußerliche Zucht“ (Kl. Katechismus). Fasten wird unter unseren übergewichtigen Zeitgenossen wieder populär, freilich nur um der Gesundheit willen. Aber wir dürfen's gern und fröhlich üben – und aus durchaus geistlichen Gründen. Fasten heißt: Verzichten auf etwas, es bleiben lassen, weglassen, aufgeben. Es können bestimmte Speisen oder Genußmittel sein, Getränke, bestimmtes Vergnügen, bestimmte Bequemlichkeiten, bestimmte Ablenkung, etwas, das unsere Zeit und Kraft in Anspruch nimmt: Fernsehen, Video, Computerspiele, Internet-Surfen etwa. Die Möglichkeiten, das Fasten zu üben, sind schier unbegrenzt. Aber ein Fasten ist's nur dann, wenn es wirkliche Preisgabe von etwas bedeutet, das uns längst Gewohnheit ist, auf das wir Anspruch erheben, das uns gleichsam „zusteht“. Es muß halt schon spürbar sein und ein bißchen wehtun. Und es wird uns gut tun, weil es uns bewußt machen kann, in welchen Abhängigkeiten wir stecken und wie wenig frei wir sind.

5. Vom Studieren

Zum geistlichen Leben des Pfarrers gehört nicht zuletzt auch sein Studieren, also seine Weiterbildung. Seinen Arbeitsraum im Pfarrhaus nennt man (recht anspruchsvoll) das „Studierzimmer“. Dessen äußerer Zustand hinsichtlich der Ordnung läßt manchmal Rückschlüsse auf den Zustand dessen zu, der da arbeiten soll. Auch hier gilt: *servabis ordinem et ordo te servabit*.

5.1 Theologische Weiterbildung

Es geht nicht an, daß wir mit dem Zweiten Examen die theologische Fachliteratur im Regal verstauben lassen und immer nur noch das lesen (richtiger: uns anlesen), was wir gerade für die nächste Predigt, die nächste Unterrichtsstunde, die nächste Gemeindeveranstaltung brauchen. So dörrt man aus und ist schneller am Ende seines Lateins, als man selber merkt. Gut tut, wer sich bei der Wochenplanung eine begrenzte, aber feste Studienzzeit (von einem halben

Tag pro Woche oder einer Stunde pro Tag) reserviert, die der Lektüre eines Kommentars, einer Dogmatik, eines kirchengeschichtlichen Werkes, einer Luther-Schrift, einer Biographie o. ä. gewidmet ist. Welche Frucht das trägt, wird man bald merken. Es kommt allerdings darauf an, daß man nicht nur ein Spezialgebiet bearbeitet oder das, was man vorzugsweise lesen möchte, zur Hand nimmt, sondern sich auch an das macht, was einem nicht zu liegen scheint, also „absichtslos“ studiert und auf diese Weise ein breites theologisches Fundament gewinnt und die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister.

5.2 *Horizontenerweiterung*

Als Horizontenerweiterung ist das zu verbuchen, was ein Pfarrer tun sollte für seine Allgemeinbildung. Die Zeiten, als das Pfarrhaus und vor allem die Pfarrer selbst in der Allgemeinbildung eine (wenn nicht *die*) führende Schicht in der Gesellschaft darstellten (und entsprechendes Gewicht im öffentlichen Leben hatten, auch entsprechendes Gehör fanden), sind wohl längst dahin. Das sollte uns unruhig machen und uns fragen lassen: was lesen wir eigentlich? Welche Zeitung? Welche Bücher? Wozu nutzen wir unsere Freizeit, unsern Urlaub? Welches Wissen erwerben wir? Je weiter unser Horizont ist, desto abgewogener werden wir urteilen, desto sicherer werden wir differenzieren können. Es geht uns viel ab, wenn unsere Allgemeinbildung schmal bleibt.

6. **Prioritäten**

Es gilt in allem Prioritäten zu setzen, denn unsere Zeit und unsere Kräfte sind begrenzt und wir stehen alle in der Gefahr, uns zu verzetteln. Setzen wir sie richtig, dann wird uns Zeit bleiben, viel Zeit.

Für einen Pfarrer sollte oberste Priorität haben die gründliche und gewissenhafte Vorbereitung der Gottesdienste und seiner Predigt; als nächstes dann die nicht minder gründliche Vorbereitung seines Unterrichts; hat er das getan, dann sollte er an Hausbesuche denken, soviel er nur schaffen kann; und dem folgt und geht voran das Beten, die Fürbitte. Alles andere kann und soll *danach* seinen Platz haben: das Studieren, die Gemeindekreise, die Verwaltungsarbeit, die Freizeit.

Es ist der stets unfertige Pfarrer, der da seinen Dienst zu tun sich bemüht. Er bekommt stets seine Armseligkeit zu spüren, sein Versagen, seine Unfähigkeit. Und daß er selber Rettung und Heil findet, ist bei all seiner Fehlerhaftigkeit und seiner großen Sünde ein Wunder: *Mirum est si sacerdos salvetur* (= Ein Wunder ist es, wenn ein Priester selig wird, St. Chrysostomus). Man möchte aufgeben – und hat doch keinen Grund dazu: denn wir haben den Herrn, der dies Wunder an uns tut. Unser Leben als Pfarrer, unser geistliches Leben soll dann am Ende aus uns einen Heiligen machen, nämlich einen, der mit dem Apostel Paulus sagen kann: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“.

Der Pfarrer in seiner Gemeinde

Das Bild

von der Gemeinde

vom Pfarrer

Die Erwartungen

an die Gemeinde

an den Pfarrer

(1-6 = heutige gängige Bilder mit daraus resultierenden Erwartungen)

- 1) die G. der „Heiligen“/Perfekten
- 2) die G. als „Kern“
(mit umgebenden „Freundeskreis“)
- 3) die mündige G.
- 4) die G. als „Mannschaft“
- 5) die demokratische G.
- 6) die aktive G.

der Heilige

der Anlerner

der Spezialist/der Funktionär

der Coach/Trainer

der (rechnungspflichtige) Chairman
der Motor

Heiligkeit

Wissen

Mehr-Wissen

Kollegialität

Fairness

Kraft/Aktivität

permanente Heiligung

Aktivität

Lernfähigkeit/-willigkeit

Kollegialität

Spielregel Einhaltung

Rotieren

(1a-6a = biblische Bilder mit daraus resultierenden Erwartungen)

- 1a) die G. der (erlösten) Sünder
- 2a) die vielschichtige G.
- 3a) die hörende G.
- 4a) die G. der Kranken (Kirche=Spital)
- 5a) die G. unter dem Hirten
- 6a) die G. mit den mali admixti

der Mit-Sünder

der geistl. Vater

der Lehrer

der Diener

der Hirte (vice et loco Christi)

der Wegführer

Geduld

Liebe

Wissen

Dienstbereitschaft

Vorbild

Demut

Verlangen nach Heiligung

Vertrauen

Hör- und Lernbereitschaft

Wille zur Heilung

Akzeptanz

Bußfähigkeit

Jürgen Diestelmann:

Das bischöfliche Lehramt des Superintendenten am Beispiel Joachim Mörlins¹

Zu den allgemein verbreiteten Vorurteilen, die meist ungeprüft weitergegeben werden, gehören diese:

- „In der evangelischen Kirche gibt es kein Lehramt“ oder:
- „In der evangelischen Kirche ist jeder Pastor sein eigener Papst.“

Der Gegensatz zum unfehlbaren Lehramt, das die römisch-katholische Kirche für das Papstamt beansprucht, soll damit beschrieben werden. Zweifellos werden diese Vorurteile durch die Tatsache untermauert, daß durch den herrschenden Lehrpluralismus offensichtlich jeder Pastor etwas anderes lehrt. Aber: *Hat die lutherische Kirche wirklich nie ein Lehramt gekannt?*

Das wichtigste Anliegen der Reformation war die Verkündigung des Wortes Gottes. Weil das, was in der Heiligen Schrift geschrieben steht, dem gemeinen Mann in vorreformatorischer Zeit kaum bekannt gewesen war, nun aber klar verkündigt wurde, brachte man dies gern mit den Worten zum Ausdruck, Luther habe „das helle Licht des Evangeliums wieder an das Licht gebracht“. Von Anfang an bestand aber die Gefahr, daß dieses helle Licht durch anders lehrende Theologen – wie zum Beispiel Karlstadt, Müntzer, Zwingli, Calvin u.a. –, die neben der lutherischen Reformation auftraten, wieder verdunkelt wurde. Die Früchte ihres Wirkens zerklüften bis heute den Protestantismus. Angesichts dessen wird oftmals nach einem bindenden Lehramt gefragt. Um so mehr legt sich die Frage nahe: *Hat die lutherische Kirche wirklich nie ein Lehramt gekannt?*

*

Wenn die Confessio Augustana in Artikel 28 lehrt, daß es nach göttlichem Recht das Amt der Bischöfe sei, „das Evangelium zu predigen, Sünde zu vergeben, Lehre zu urteilen und die Lehre, die dem Evangelium entgegen ist, zu verwerfen und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen ohne menschliche Gewalt allein durch Gottes Wort“² – so heißt dies, daß das Lehramt den Bischöfen zusteht.

Daß es Bischöfe geben solle, haben die Reformatoren oft ausgesprochen. Sie lehnten aber die Vermischung von geistlicher und weltlicher Macht in der Hand der Bischöfe ab, wie sie im mittelalterlichen Abendland bestand. Das Bi-

1 Joachim Mörlin (1514–1571) war Superintendent in Arnstadt, Göttingen und Braunschweig, schließlich Bischof von Samland (Königsberg). Eine Biographie über ihn wird z.Zt. vorbereitet.

2 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl., Göttingen 1956, [= BSLK], S. 123f.

schofsamt war ja zu einem weltlichen Herrscheramt geworden. Infolgedessen nahmen die Bischöfe ihre geistlichen Pflichten nicht mehr wahr, sondern ließen diese – bestenfalls – durch Vertreter wahrnehmen. Von den lutherischen Bekennern wurde darum 1530 in Augsburg die Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment deutlich betont: „*Deshalb sind die Unseren zu Trost der Gewissen gezwungen worden, den Unterschied der geistlichen und weltlichen Gewalt, des Schwertes und Regiments anzuzeigen*“.³

Entsprechend heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln (1538): „*Wenn die Bischöfe rechte Bischöfe sein wollten und sich der Kirche und des Evangeliums annehmen, so möchte man das um der Liebe und der Einigkeit willen ... lassen gegeben sein, daß sie uns und unsere Prediger ordinierten und konfirmierten ... Da sie nun aber nicht rechte Bischöfe sind oder auch nicht sein wollen, sondern weltliche Herrn und Fürsten, die weder predigen noch lehren, noch taufen, noch kommunizieren, noch irgendein Werk oder Amt der Kirche treiben wollen, und auch diejenigen, die solch Amt berufen, vertreiben, verfolgen und verdammen, so darf dennoch um ihretwillen die Kirche nicht ohne Diener bleiben. ...*“⁴

Dies ist der Hintergrund, vor dem die Einsetzung der Superintendenten der lutherischen Kirche zu sehen ist. Diese mußte erfolgen, weil einerseits die damals amtierenden Bischöfe die Ordination für lutherische Pfarramtskandidaten verweigerten, andererseits weil ein bischöfliches Amt als notwendig erachtet wurde. Der für das neue Amt gewählte Titel „Superintendent“ – in der Anfangszeit sagte man so statt „Superintendent“ – war nichts anderes als die latinisierte Form des griechischen ἐπισκοπος (Bischof). Darum pflegte z. B. Luther seinen ehemaligen Klosterbruder Johann Lang (Reformator und leitender Geistlicher Erfurts), gelegentlich sowohl als „Superintendent“ wie auch als „Bischof“ anzureden, obwohl Lang zu jener Zeit offiziell einen solchen Titel nicht trug. Als „Bischof“ redete Luther auch andere an, die dieses Amt innehatten – in seinen Briefen zwischen 1522 und 1546 etwa 250 mal!⁵ So bezeichnete er auch Joachim Mörlin nach dessen Berufung als Superintendent von Göttingen als „*getreuen Bischof der Göttingischen Kirche*“⁶.

Luther sah in den Superintendenten nicht nur die rechten Bischöfe, sondern konnte im Hinblick auf die Träger eines solchen Amtes ganz unbefangen von der „*successio apostolica*“, d. h. von der Kette der Berufungen, sprechen, die von den Aposteln zu den Bischöfen führt. So schrieb er im großen Galaterkommentar: „*Es gibt also eine doppelte göttliche Berufung, eine mittelbare und eine unmittelbare. Gott ruft uns alle heute zum Wortamt durch mittelbare Berufung, d. i. durch eine Berufung, die durch Menschen geschieht. Die Apostel aber sind unmittelbar durch Christus berufen, so wie die Propheten im Alten*

3 BSLK, S. 121.

4 BSLK, S. 457.

5 Näheres dazu bei Markus Wriedt, *Luthers Gebrauch der Bischofstilatur in seinen Briefen*. In: Martin Brecht (Hg.), *Martin Luther und das Bischofsamt*, Stuttgart 1990.

6 „*Ecclesiae Göttingensium Episcopo fidei*“

*Testament von Gott selbst. Die Apostel haben später ihre Schüler berufen, wie Paulus den Timotheus, Titus etc.; – die haben dann die Bischöfe berufen, wie Titus I zu lesen ist, die Bischöfe haben ihre Nachfolger berufen bis auf unsere Tage. Und so wird's weitergehen bis zum Ende der Welt. Das ist die mittelbare Berufung, weil sie durch Menschen geschieht, und dennoch ist sie göttlich.*⁷ Von dieser Sicht Luthers her war es nicht die *Succesion*, sondern die *Jurisdiktion* der mittelalterlichen Bischöfe, die mit der Einsetzung der Superintendenten durch die Reformatoren erlosch.

Auf dem Augsburger Reichstag 1530 wollte man sich den Weg für eine Wiederanerkennung der bischöflichen Jurisdiktion unter den Bedingungen der evangelischen Predigt und einer Sakramentsverwaltung, die dem Evangelium nicht widersprach, freihalten. Eine Wiederanerkennung der Bischöfe im Rahmen der bisherigen Kirchen- und Reichsverfassung sei möglich, wenn theologisch klar zwischen ihrem Amt als geistlichen Leitern ihrer Diözesen (Bischöfe im eigentlichen Sinne), und ihrem Amt als Fürsten unterschieden würde.

Als im Jahre 1544 das Domkapitel des Bistums Kamin an Bugenhagen herantrat, er möge das dortige Bischofsamt übernehmen, weil er „*seiner hohen Lehre, Tugend, unsträflichen Lebens und Wandels halber, das er bei allen christlichen Kirchen wahrhaftige und ungefärbte Zeugnis habe*“⁸, lehnte er dies ab. Als Grund für diese Ablehnung gab er an, daß „*die bischöfliche Regierung nach Gelegenheit dieser Zeit zwei Lasten tragen*“ müsse. Die erste und wichtigste sei die geistliche, nämlich „*mit Lehr, Visitation, Beaufsichtigung der Praedikanten, auf die Zucht und Erhaltung rechter Konsistorien*“. Die andere „*Last*“ sei die weltliche Regierung. Zur ersteren habe Gott ihm „*ziemlich viel Gnad gegeben*“, aber zur weltlichen Regierung fühle er sich nicht geschickt. Er würde „*durch diese weltliche Last ... auch von den Büchern und seinen Übungen im Studio und Gebet zu viel abgezogen*“ werden⁹. Die Verquickung von geistlichem und weltlichem Regiment erwies sich somit auch bei möglichen Neubesetzungen vakanter Bischofssitze als Hinderungsgrund für die Erhaltung des überkommenen Bischofsamtes. So mußten dann notwendigerweise Zug um Zug Ersatzstrukturen aufgebaut werden.

In der heutigen ökumenischen Diskussion beklagt man vielfach, in der Reformationszeit sei die „*apostolische Sukzession*“ der Bischöfe abgerissen. Es ist dies aber ein Thema, das dem lateinischen Mittelalter und auch den Reformatoren ganz unbekannt war. Es wurde damals von keiner Seite angeschnitten. Der Vorwurf, der gegen die Reformatoren erhoben wurde, zielte nicht darauf ab, daß die Superintendenten (Bischöfe) nicht in der „*apostolischen Sukzession*“ stünden, sondern daß sie ihr Amt ohne päpstliche Bestätigung ausübten.¹⁰

7 WA 40/1, S. 59,14–23 – Hier zitiert nach Georg Kretschmar, Die Wiederentdeckung des Konzeptes der „Apostolischen Sukzession“ im Umkreis der Reformation. In: „Kirche in der Schule Luthers“, Festschrift für D. Joachim Heubach, Erlangen 1995, S. 242.

8 WA Bfw. 10, S. 574.

9 Ebenda.

10 Vgl. den Kommentar zu WA Bfw. Bd. 10, Nr. 3991.

*

Eingerichtet wurde das Amt des Superintendenten im Jahre 1528, zunächst für das sächsische Kurfürstentum mit Luthers Schrift „Unterricht der Visitatoren“¹¹. Darin findet sich das Kapitel „Von Verordnung des Superattendenten“¹², über den folgendes bestimmt wurde: „Dieser Pfarrer soll superattendens sein und auf alle andere Priester, die im Amt oder Revier des Orts sitzen ... fleißig Aufmerken haben, daß in den jeweiligen Pfarren recht und christlich gelehrt und das Wort Gottes und das heilige Evangelium rein und treulich gepredigt, und die Leute mit den heiligen Sakramenten nach der Einsetzung Christi selig versehen werden, daß sie auch ein gutes Leben führen, damit sich das gemeine Volk bessere und kein Ärgernis empfangen, und nicht gegen Gottes Wort oder etwas, das zu Aufruhr gegen die Obrigkeit dienstlich wäre, predigen oder lehren.“

Im gleichen Jahr erschien Bugenhagens Kirchenordnung für die Stadt Braunschweig¹³. In dieser ordnete Bugenhagen unter der Überschrift „Vom Superattendenten und seinem Helfer“ nicht nur das Amt des Superintendenten, sondern auch das dessen Stellvertreters, des Koadjutors (Helfers). Er legte damit die beiden Ämter fest, die seither in Braunschweig nebeneinander bestanden. Bugenhagen schrieb darin: „Vor allen Dingen müssen und wollen wir auch einen Superattendenten haben, das ist, einen Aufseher, dem mit seinem Adjutor die ganze Sache aller Prediger und der Schule, so viel es die Lehre und Einigkeit betrifft, durch den ehrbaren Rat und die Gemeinde dazu verordnet, als da sind die Schatzkastenherren, befohlen werde, Aufsicht zu führen, was man lehrt und wie etc. Das ist hoch von Nöten. Denn wir wollen durch Gottes Gunst einträchtige Predigten nach dem Wort Gottes haben in der ganzen Stadt, wie es auch von Gottes Gnade angefangen ist und im Schwange geht.“ So wirkte in Braunschweig z. B. neben dem Superintendenten Joachim Mörlin als Koadjutor der 8 Jahre jüngere Martin Chemnitz, bevor dieser 1567 das Amt des Superintendenten selbst übernahm.

In den beiden zitierten Schriften wird auch auf Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ Bezug genommen und das Verhältnis von geistlichem und weltlichem Regiment geordnet. Entsprechend der Zwei-Reiche-Lehre werden beide deutlich unterschieden und die Verquickung beider, wie sie mit dem her-

11 Im Nachfolgenden (in heutiges deutsch übertragen) zitiert nach: Martin Luther, Studienausgabe, in Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Joachim Rogge und Günther Wartenberg, herausgegeben Hans-Ulrich Delius, Band 3, Berlin 1983, Seite 402 ff.

12 Die ursprüngliche Bezeichnung lautete „Superattendent“. Später bürgerte sich die Bezeichnung „Superintendent“ ein.

13 Im Nachfolgenden (in heutiges deutsch übertragen) zitiert nach der hochdeutschen Ausgabe „Der Erborn Stadt Braunschweig Christliche Ordnung / zu dienst dem heiligen Euangelio / Christlicher lieb / zucht / friede vnd einigkeit / Auch darunter viel Christlicher lehre für die Bürger. Durch Johan. Bugenhagen Pomer beschrieben. M. D. XXXI.“

kömmlichen Bischofsamt verbunden war, aufgehoben. Das weltliche Regiment regiert „durch das Schwert“, während dem geistlichen Regiment allein das Wort gegeben ist. Beide sollten in gegenseitiger Achtung ihrer so gegebenen Funktionen zusammenwirken.

Hierin lag freilich ein Konfliktpotential, das sich in der Folgezeit in mancherlei Problemfällen bemerkbar machen sollte, insbesondere dann, wenn sich eine weltliche Obrigkeit gegen das geistliche Regiment stellte. Hierfür bietet der Lebenslauf Joachim Mörlins¹⁴ anschauliche Beispiele.

*

Joachim Mörlin war nach dem Theologiestudium „Kaplan“ in Wittenberg an der dortigen Stadtpfarrkirche gewesen. Im Jahre 1540 wurde er nach der Promotion in das Amt des Superintendenten von Arnstadt berufen. Daß er diese Berufung schon im Alter von 26 Jahre erhielt, war in jener Zeit nicht ungewöhnlich, weil damals – modern gesprochen – ein Mangel an geistlichen Führungskräften bestand, nachdem sich immer mehr Städte und Territorien der Reformation anschlossen.

Mit großem Eifer nahm Mörlin das Arnstädter Superintendenamt wahr. Er verkündigte das Evangelium anschaulich und klar. Seine Predigten bezeugen das seelsorgerliche Bemühen um ein vom Worte Gottes her geprägtes Leben der ihm anvertrauten Gläubigen. Wiederholt nahm er in diesem Sinne zum Beispiel auch zu Fragen des heiligen Ehestandes Stellung und gab dabei durchaus ganz konkrete Anweisungen.

Die Verpflichtung, über die Lehre zu wachen, bedeutete für ihn nicht nur ein theoretisches Wachen über korrekte Lehraussagen. Weil es ihm um die praktische Umsetzung der reinen Lehre des Wortes Gottes sowohl im Leben des einzelnen Christen, wie auch im Leben des Gemeinwesens ging, sah er sich genötigt, auch das unchristliche Verhalten des städtischen Regiments zu geißeln. Darin war er so konsequent, daß es zum offenen Konflikt mit der nicht allzu frommen Arnstädter Obrigkeit kommen mußte. Unter dem Vorsitz des – wesentlich älteren und amtserfahrenen – Gothaer Superintendenten Friedrich Myconius wurde eine Synode aller Ordinierten abgehalten. Diese verabschiedete das sog. *„Einfältige Bedenken und Ratschlag, wie man ohne Leichtfertigkeit mit solchen Personen, die in öffentliche Laster gefallen, handeln möchte“*. Danach soll eine solche Person mit Flehen und Bitten zur Buße ermahnt werden. Sollte dies nichts nützen, soll der Pfarrer den Betreffenden mit zwei Zeugen aufsuchen und verwarnen. Wenn der betreffende auch weiterhin in seinem *„verstocktem Sinn und Herzen“* verharrt, solle der Pfarrer zusammen mit den beiden Zeugen dem Superintendenten Anzeige erstatten. Nach einer weiteren Beratung mit anderen *„verständigen Mitbrüdern“* solle der Bann erfolgen.

Dieses *„Einfältige Bedenken ...“* wurde Luther zur Stellungnahme vorgelegt. Er antwortete mit einem Schreiben von eigener Hand, in dem er die Weise

14 Eine Biographie Joachim Mörlins wird vom Verfasser derzeit vorbereitet.

dieses Vorgehens ausdrücklich billigte. Er schrieb: „*Mir gefällt diese Verfahrensordnung, weil sie mit der Einsetzung des Schlüsselamtes (Matth. 18) übereinstimmt.*“¹⁵

Mörlins öffentliche Stellungnahme gegen die städtische Obrigkeit hatte jedoch zur Folge, daß ihm der Rat der Stadt kurzerhand kündigte. Dazu hat wohl auch beigetragen, daß die Art seines Auftretens infolge seiner Jugend und Un erfahrenheit etwas vorschnell war, denn darauf deuten die Worte von Myconius hin: „*Herr D. Joachim ist sicher ein gelehrter, frommer und guter Mann*“, sei aber zuweilen etwas „*zu geschwinde*“ gewesen. Myconius betonte jedoch zugleich, das Wächteramt habe Mörlin niemals ungerecht ausgeübt; es könne „*niemand sagen, daß er ihn zu heftig gestraft hat, sondern nur das, was zum ewigen Leben hindert ...*“. Mörlin wurde allgemein als gewissenhafter, gelehrter und hochgeachteter Theologe angesehen, und es wurde ihm in Bezug auf seine dem Rat der Stadt Arnstadt gegenüber eingenommene Haltung in der Sache Recht gegeben. Später gab es eine Versöhnung zwischen Mörlin und den Arnstädtern. Aber er kehrte dorthin nicht zurück, weil er inzwischen das Amt des Superintendenten in Göttingen innehatte.

*

Aber auch auf seinen nächsten beiden Lebensstationen mußte sich Mörlin der weltlichen Obrigkeit widersetzen. Seine Person ist ein lebendiger Gegenbeweis gegen die Behauptung, die Lutheraner seien stets allzu obrigkeitstreu gewesen. Da die Superintendenten in ihrem Amt über keinerlei weltliche Regierungsgewalt verfügten und ihr geistliches Regiment nur mit dem Wort ausübten, lag es nahe, daß manche Obrigkeit, die nicht bereit war, sich dem Wort des geistlichen Regiments zu beugen, ihre weltliche Macht diesem gegenüber mißbrauchte. Konflikte des Verhältnisses zwischen dem geistlichen Regiment des Superintendenten und dem weltlichen Regiment der Obrigkeit gab es auch anderswo immer wieder. Mörlin selbst schrieb daher ein auch in der Folgezeit immer wieder zitiertes Gutachten über die Frage, wieweit eine solche Obrigkeit befugt sei, die Entlassung von Geistlichen vorzunehmen.

Die Berufung zum Superintendenten von Göttingen erhielt er Ende des Jahres 1543 durch die calenbergische Herzogin Elisabeth. Diese hatte nach dem Tode ihres Gatten, des Herzogs Erichs I., die Regentschaft über das Herzogtum Braunschweig-Calenberg in Vormundschaft ihres Sohnes Erichs II. inne. Sie war eine Tochter des Kurfürsten Joachim I. von Brandenburg und eifrige und fromme Förderin der lutherischen Reformation. Mörlin hatte in ihr eine hochherzige Gönnerin. Darum war die erste Zeit seines Wirkens in Göttingen problemlos. Ähnlich wie in Arnstadt erfüllte er die Pflichten seines geistlichen Berufs auch in Göttingen gewissenhaft – zur großen Zufriedenheit Elisabeths.

Nachdem aber der ganz lutherisch erzogene Erich II. mündig geworden war und die Herrschaft selbst übernommen hatte, wandte dieser sich von seiner

¹⁵ „*Placet mihi hec forma agendi, ut que conformis sit Institutioni Clauium Christi Matth. 18.*“

Mutter ab und löste sich ganz aus der Abhängigkeit von ihr. Da er sich nun kirchlich und politisch ganz in den Schatten seines Veters Heinrich des Jüngeren von Wolfenbüttel stellte, waren die Folgen für das reformatorisch geordnete Kirchenwesen im Fürstentum Calenberg katastrophal. Das am 15. 5. 1548 verabschiedete Augsburger Interim verlangte von den protestantischen Ständen die Rückkehr zum alten Glauben oder die Unterwerfung unter das Interim. Erich II. setzte dieses für sein Fürstentum mit aller Entschiedenheit durch. So mußte sich Mörlin wiederum der weltlichen Obrigkeit entgegensetzen. Er tat dies mit aller Entschiedenheit, vor allem von der Kanzel herab. So endete auch seine Göttinger Tätigkeit als Superintendent, denn unter dem Druck Erichs II. beschloß der Rat im Januar 1550 Mörlins Entlassung. Nur knapp entging er der Verhaftung und langjährigen Kerkerhaft, die z. B. Antonius Corvin erteilte, da Herzogin Elisabeth ihm zur Flucht verhalf.

*

Die nächste Lebensstation Mörlins war Königsberg. Nach einem kurzen Aufenthalt in Schleusingen (Grafschaft Henneberg) kam er dort im September 1550 an. Von Herzog Albrecht von Preußen wurde er aufs freundlichste aufgenommen. Eigentlich sollte er zuerst die Superintendentenstelle von Preußisch-Holland erhalten. Aber der Herzog fand soviel Gefallen an ihm, daß er ihn sofort als Inspektor und Pfarrer am „Kneiphofschén“ Dom in Königsberg ernannte. Damit ergab sich eine unmittelbare Nähe zu Andreas Osiander, dem Herzog Albrecht von Preußen 1549 die Altstädtische Pfarrei und eine Professur in der Universität Königsberg übertragen hatte.

Aber schon bald brach hier der Osiandersche Streit aus. In einer Disputation trug Osiander hinsichtlich der Rechtfertigung Meinungen vor, die von der allgemeinen Auffassung stark abwichen: unsere Gerechtigkeit kann – meinte Osiander – nicht in der Versöhnungstat Christi bestehen, sondern muß sich auf den in uns wohnenden Christus beziehen, d. h. auf die göttliche Natur, die uns durch Aneignung des Evangeliums mitgeteilt wird. Osiander hatte beabsichtigt, auf seine Weise gewissen Seiten in Luthers Theologie Ausdruck zu verleihen, die sonst verdeckt geblieben waren, aber er vermischte die reformatorischen Gedanken mit aus der Kabbala und der Mystik stammenden Spekulationen. Das ureigenste Anliegen der lutherischen Rechtfertigungslehre wurde dadurch verfälscht. Mörlin widersetzte sich dem und nahm auch auf der Kanzel dazu Stellung.

Herzog Albrecht stand jedoch ganz unter dem Einfluß Osianders. Er verfolgte dessen Gegner mit großer Strenge und auch seine ursprünglich so freundliche Haltung Mörlin gegenüber schlug um. Sobald er von dessen Predigt Kunde erhielt, verfügte er für ihn nicht nur ein Kanzelverbot, sondern auch seine sofortige Ausweisung aus dem Herzogtum Preußen. So mußte Mörlin im Februar 1553 Königsberg verlassen und war sogar gezwungen, seine kranke

Frau zurückzulassen, die ihm dann später freilich nach Braunschweig nachfolgte.

*

Er erhielt nämlich unmittelbar darauf die Berufung in die Superintendentenstelle in Braunschweig. Hier konnte er von 1553 bis 1567 einen gesegneten Dienst tun, zusammen mit seinem Koadjutor Martin Chemnitz, den er in Königsberg kennengelernt hatte. Der Braunschweiger Kirchenhistoriker Johannes Beste († 1928) schrieb über dieses Wirken Mörlins in Braunschweig: „... Solche eisernen, streitbaren Theologen waren in jenen Zeiten, da man nicht nur für patriotische Ziele, sondern auch für religiöse, bis aufs Blut kämpfte, zwar den Fürsten, welche die kirchliche Oberleitung begierig erstrebten, sehr unbequem, dem Volke aber als furchtlose unabhängige Heerführer im Glaubenskampfe gerade recht. Die Orthodoxie war damals in der freien Stadt Braunschweig auch deshalb populär, weil sie das Gegenteil war von aller Liebedienerei nach oben. Von Männern, die alles für ihre Überzeugung einsetzten, ließ man sich gern beeinflussen.

So entwickelte sich denn in Braunschweig unter Mörlins Leitung eine hohe Blüte des religiös-kirchlichen Lebens. Mörlin zeigte sich als ein brennend scheinend Licht, das sich selbst verzehrte im Dienst des Hauses Gottes, als ein Mann voll heiligen Geistes, groß als Redner, größer noch als religiös-christlicher Charakter. Sein Wandel war wie ein Blitz, darum waren seine Worte wie Donnerklang. Voll Eliaseifers für die Erhaltung der reinen, seligmachenden Lehre scharf und streng in der Kirchenzucht, war er auch wieder liebevoll gegen diejenigen, welche ihre Schuld erkannten und nach Besserung strebten. Denjenigen, welche ungeachtet aller treuherzigen Vermahnungen zum längsten in zwei Jahren nicht zum heiligen Abendmahl gewesen, verweigerte die Geistlichkeit unter seiner Leitung das christliche Begräbnis um sich nicht ihrer Sünden teilhaftig zu machen, vielmehr ihren Unwillen öffentlich zu bezeugen, damit man nicht fromme, gehorsame Christen und halbsstarrige Unchristen für gleichviel achte und also aus der heiligen christlichen Religion ein unnötig Ding machte. So zeugte diese strenge Zucht von der höchsten Liebe, wie auch die liebevollsten Eltern ihren Kindern gegenüber die strengsten zu sein pflegen.“¹⁶

Das Lehramt im eigentlichen Sinne nahm Joachim Mörlin wahr, indem er zusammen mit seinem Koadjutor Martin Chemnitz für die Kirche der Stadt Braunschweig ein Bekenntnisbuch („Corpus doctrinae“) erarbeitete, in dem die Lehrgrundlagen verbindlich niedergelegt wurden. Die Geistlichen der Stadt mußten als Lehrverpflichtung „*VI Leges pro ministerio Brunsvicensi*“, unterschreiben.

Zudem wurde in Gemeinschaft mit anderen niedersächsischen Städten ein Bekenntnisbuch erarbeitet, das als Vorläufer des – später unter maßgeblicher

16 Johannes Beste, Geschichte der Braunschweigischen Landeskirche, Wolfenbüttel 1889.

Beteiligung von Martin Chemnitz erarbeiteten – Konkordienbuches von 1580 anzusehen ist. Die Absicht war, unter Zugrundelegung der Augsburgischen Konfession, deren Apologia und der Schmalkaldischen Artikel innerhalb des durch mancherlei Lehrstreitigkeiten belasteten norddeutschen Luthertums Einigkeit zu erzielen. Zusammen mit den Superintendenten der Städte Lüneburg, Hamburg und Lübeck hatte Mörlin schon 1557 acht Artikel „zur Vergleichung zwischen den Adiaphoristen und des wahren Evangelii Bekennern“ verfaßt und sich damit in Wittenberg um eine Versöhnung zwischen Flacianern und Melancthonianern bemüht.

Beim Lüneburger Konvent im Juli 1561 einigten sich die von den Städten Lübeck, Bremen, Hamburg, Rostock, Magdeburg, Lüneburg, Wismar und Braunschweig abgeordneten Theologen auf eine von Mörlin verfaßte „Erklärung“ über das für alle verbindliche Corpus doctrinae, über die Verurteilung falscher Lehren (Osiandrismus, Majorismus, Sakramentsschwärmerei und Adiaphorismus) und über die vom Papst beanspruchte Jurisdiktion anlässlich der erneuten Einladung der Protestanten zum Konzil von Trient.

Innerhalb der Stadt Braunschweig ergaben sich für Mörlin kaum Anlässe zu streitbaren Auseinandersetzungen mit der weltlichen Obrigkeit. Der Rat – wie auch die Bevölkerung – schätzten und ehrten ihn als Superintendenten hoch und er respektierte seinerseits die Mitglieder des Rats als „seine Herren“.

*

Inzwischen lagen die kirchlichen Verhältnisse in Preußen ganz darnieder. Osiander war bereits 1552 verstorben, aber es gab erbitterte Auseinandersetzungen mit seinen Freunden und Schülern, was einen Niedergang des kirchlichen Lebens zur Folge hatte. Daher verlangten die preußischen Stände die Rückberufung des 13 Jahre zuvor vertriebenen Mörlin nach Königsberg und seine Ernennung zum Bischof von Samland, zumal Herzog Albrecht nun einseh, daß er Mörlin Unrecht getan hatte. In Königsberg war bekannt, daß Mörlin in Braunschweig trotz der in Königsberg erfahrenen schweren Kränkungen in seinen Predigten für „das alte graue Haupt in Preußen“ zu beten befohlen hatte. Der altersschwache Herzog ließ sich nun bewegen, selbst an ihn zu schreiben. Er beehrte, ihn mit Chemnitz unter glänzenden Bedingungen wieder in seine Dienste zu berufen. Nach einigen Verhandlungen einigte man sich darauf, daß Joachim Mörlin als Bischof von Samland nach Königsberg zurückkehrte, während Martin Chemnitz als Mörlins Nachfolger im Amt des Stadtsuperintendenten in Braunschweig verblieb.

Seit 1525 war Georg von Polentz Bischof von Samland gewesen. Obwohl er wahrscheinlich nie Theologie studiert hatte, wurde er zum Reformator Ostpreußens, darin unterstützt durch lutherische Theologen wie Johannes Brießmann, Paul Speratus und Johann Poliander (Gramann). Somit hätte hier die Möglichkeit bestanden, einen lutherischen Bischofssitz in Kontinuität zur alten Kirche zu erhalten. Aber nach seinem Tode (1550) stattete Herzog Albrecht von

Preußen gegen den Widerstand der Geistlichkeit und des Adels den von ihm begünstigten Andreas Osiander mit dem Titel eines Präsidenten des samländischen Bistums aus. Mit der Berufung Mörlins wurde die bischöfliche Verfassung wieder hergestellt.

Mörlin verblieben noch vier Jahre rastlosen Wirkens als Bischof von Samland. Das Bekenntnisbuch „Corpus Doctrinae Prutenicum“, dessen Entstehung ihm zu verdanken ist, war ihm dafür die Lehrgrundlage. Auch unternahm er einige Visitationsreisen, bei denen er die kirchlichen Verhältnisse in seinem Bistum ordnete. Die Konsistorialverfassung, die Herzog Albrecht eingeführt hatte, wurde wieder abgeschafft, so daß Mörlin als Bischof von Samland in diesen letzten Lebensjahren ein wirklich bischöfliches Wirken vergönnt war. Allerdings war seine gesundheitliche Konstitution inzwischen so stark geschwächt, daß er am 29. (?) Mai 1571 an den Folgen einer mißglückten Blasenoperation verstarb.

Später setzte sich dann jedoch die Konsistorialverfassung allgemein durch und das Lehramt ging weitgehend an die Konsistorien über – vielleicht ein erster Schritt dazu, daß das Lehramt des Superintendenten zurückgedrängt wurde. Heute erscheint das Amt des Superintendenten in den Landeskirchen mancherorts nur noch als eine Verwaltungsfunktion, als ein untergeordnetes Bindeglied zwischen Kirchenbehörde und Gemeinden.

Gottfried Martens:

Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion nach dem Urteil der Lutherischen Bekenntnisschriften

Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion¹ wird in den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche nicht direkt und als eigenständiges Thema behandelt². Dies deutet darauf hin, daß diese Frage im 16. Jahrhundert offenbar nicht als besonderes Problem empfunden wurde. So können wir den lutherischen Bekenntnisschriften auch keine direkten Hinweise auf die damalige Praxis, etwa über das damalige Zulassungsalter, entnehmen. Insofern müssen wir uns dem Thema von verschiedenen Seiten nähern, um die Frage beantworten zu können, wie die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion nach dem Urteil der lutherischen Bekenntnisschriften zu bewerten ist.

1. Historische Annäherung

Zur Zeit der Abfassung der lutherischen Bekenntnisschriften gab es weder die Praxis einer gemeinsamen Erstkommunion der Kinder eines bestimmten Jahrgangs³ noch die Praxis der Bindung der Abendmahlszulassung an die Konfirmation; diese wurde im Bereich Wittenbergs zur Zeit Luthers und Melancthons noch überhaupt nicht praktiziert. Vielmehr erfolgte die Zulassung der Kinder nach erfolgtem Katechismusunterricht zu Hause durch den Pfarrer in Verbindung mit einem Katechismusverhör in der Einzelbeichte⁴. Insofern beruhte die Erstkommunion der Kinder wesentlich auf der Initiative der Eltern, spricht Martin Luther diese darum auch in seinen Katechismuspredigten sehr direkt auf ihre Verantwortung an: „Ideo stellt euch nu besser ad Sacramentum und hallt euer kinder auch dazu, cum ad rationem veniunt.“⁵ Mit dem „cum ad rationem veniunt“ nimmt Luther Bezug auf die „anni discretionis“⁶, die nach dem Be-

1 Ich verwende bewußt nicht den irreführenden Begriff „Kinderabendmahl“; es gibt nur das **eine** Mahl des HERRN, kein besonderes „Kinderabendmahl“. Die Frage ist, inwiefern und unter welchen Umständen Kinder zu diesem Mahl des HERRN zugelassen werden und an ihm teilhaben können.

2 Das Konzil von Trient spricht dieses Thema dagegen sehr direkt an in Sessio XXI, Cap. 4 und Canon 4 (DS 1730, 1734).

3 Diese Praxis wurde auch in der römisch-katholischen Kirche erst sehr viel später, nämlich im 17./18. Jahrhundert, eingeführt, vgl. Eberhard *Kenntner*, Kinderkommunion, in: TRE 18 (1989) S.188-195 (im folgenden: *Kenntner*, Kinderkommunion), S.190.

4 Vgl. Detlef *Lehmann*, Zur Frage der Frühkommunion in der Lutherischen Kirche, in: *Lutherische Theologie und Kirche (LuThK)* 1 (1977) S. [1-23] (im Original ohne Seitenangaben!) (im folgenden: *Lehmann*, Frühkommunion), S.[4f].

5 WA 30 I, 122.1f (Katechismuspredigt von 1528). (= *Daher stellt euch nun besser zum Sakrament und haltet eure Kinder auch dazu, sobald sie zur Vernunft kommen.*)

6 (= *Jahre des Unterscheidungsvermögens*)

schluß des IV. Laterankonzils von 1215 die Zulassungsgrenze für Kinder bei der Kommunion darstellen⁷. Galt zunächst das siebente Lebensjahr als *annus discretionis*, so wurde die Grenze im Verlauf des Mittelalters auf das zehnte bis vierzehnte Lebensjahr heraufgesetzt⁸, nehmen in diesem Sinne auch lutherische Kirchenordnungen auf die *anni discretionis* Bezug⁹. Interessant ist allerdings, daß Martin Luther in seinen Schmalkaldischen Artikeln wieder auf die ursprüngliche Altersbestimmung der *anni discretionis* zurückzugreifen scheint, wenn er dort im Artikel von der Kirche formuliert: „es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei“¹⁰. Luther selber konnte in der Frage der Teilnahme von Kindern an der Kommunion ohnehin sehr offen formulieren: „non autem impedit, quin etiam pueris possit sacramentum altaris dari“¹¹. Ablehnend äußert er sich lediglich gegenüber der Behauptung, die Austeilung der Kommunion auch an jüngere Kinder sei heilsnotwendig; doch lehnt er die Praxis der Kommunion von Kleinkindern, wie sie zu seiner Zeit offenbar in Böhmen praktiziert wurde, auch nicht grundsätzlich ab: Auf die Frage: „Ob auch die Böhmen daran recht thun, daß sie das hochwürdige Sacrament den kleinen Kindlein reichen; denn sie sagen, die Verheißung und Gnade Gottes gehöre allen Menschen zu: derhalben, sollen die Kinder selig werden, so müssen sie gleich sowohl das hochwürdige Sacrament empfangen als die Alten?“ antwortet Luther: „Das ist unrecht, daß sie es den Kindern nöthig zur Seligkeit achten, das Sacrament reichen, ob’s wohl nicht Sünde sei; denn es St. Cyprianus auch gethan; sintemal der Spruch Joh 6,53, den sie dazu führen: ‚Wer nicht isset‘ sc., gehöret nicht zum Sacrament, sondern zum Glauben. Darum ist’s ohne Noth, den kleinen Kinderlein zu geben, doch sind sie darum nicht verdammt.“¹²

So brauchen wir also nicht von einer einheitlichen normierten Zulassungspraxis für Kinder in den lutherischen Kirchen zur Zeit der Reformation auszugehen, liegt von daher alles Gewicht auf den grundsätzlichen theologischen Aussagen der Bekenntnisschriften zum Thema.

2. Theologische Annäherung

Um über die Möglichkeit und Berechtigung der Teilnahme von Kindern an der Kommunion nach dem Zeugnis der lutherischen Bekenntnisschriften urteilen zu können, müssen wir zunächst klar ins Auge fassen, was denn das Sakra-

7 Vgl. DS 812: „Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, ...“.

8 Vgl. *Kenntner*, Kinderkommunion S.190; zur weiteren Entwicklung vgl. *Lehmann*, Frühkommunion S. [7ff].

9 Vgl. *Lehmann*, Frühkommunion S.[5].

10 A.S. III, 12 (BSLK S.459).

11 WA TR 1, 157 (Nr.365); (= *Es spricht nichts dagegen, daß auch Kinder das Altarsakrament gegeben werden kann.*) Vgl. dazu auch die Belege bei Ivar *Asheim*, Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik (= PF 17); Heidelberg 1961 (im folgenden: *Asheim*, *Glaube*), S.269 mit Anm.16.

12 W² XXII, Sp.590f.

ment des Altars dem lutherischen Bekenntnis zufolge ist. Martin Luther antwortet auf diese Frage sehr klar im Kleinen Katechismus: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs eingesetzt.“¹³ Das Wesen des Altarsakraments wird also bestimmt durch die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi; diese macht das Altarsakrament zum Altarsakrament. Das Wesen des Altarsakraments wird also gerade nicht dadurch bestimmt, daß es ein Gemeinschafts- oder Gedächtnismahl ist, bei dem dann nebenbei auch noch die Spezialfrage diskutiert werden könnte, wie man denn die Anwesenheit Christi bei diesem Mahl wohl bestimmen und beschreiben könnte. Gegen die „civilis opinio“, wonach das Altarsakrament ein „convivium“ sei, „ut significaret mutuum inter Christianos coniunctionem atque amicitiam“,¹⁴ wendet sich auch Melancthon in der Apologie in aller Deutlichkeit, und die Konkordienformel kann gar mit Luther davon reden, daß durch solch ein Verständnis des Sakraments Gottes Wort und Ordnung „verkehrt und verändert“ wird, wodurch das Wesen des Sakraments in der Tat verloren geht, so daß diejenigen, die das Sakrament in diesem Sinne verstehen, bei der Mahlfeier tatsächlich nur noch „eitel Brot und Wein haben“¹⁵ – was aber zugleich bedeutet, daß sie eben nicht mehr das Mahl des Herrn feiern. Mit der Wesensbestimmung des Altarsakraments durch die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi in den gesegneten Elementen von Brot und Wein, anders ausgedrückt mit dem Bekenntnis „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari“¹⁶, stellen sich die lutherischen Bekenntnisse zugleich jedoch ausdrücklich in einen ökumenischen Konsens mit der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen des Ostens: „nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi“¹⁷.

Von entscheidender Bedeutung in der Bestimmung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den gesegneten Elementen des Altarsakraments ist dabei, daß diese Gegenwart nicht bedingt ist durch den Glauben, das Verstehen oder die Würdigkeit der Kommunikanten, sondern vielmehr allein auf der Wirkmacht der Worte Christi beruht, mit denen die Abendmahls-elemente gesegnet werden: „Was meinst Du, daß Gott nach unserm Tuen oder Gläuben fragt, daß er ümb deswillen sollt' sein Ordnung wandlen lassen?“¹⁸ Das Be-

13 KK V,2 (BSLK S.519f).

14 Apol XXIV,68 (BSLK S.369), (= die öffentliche Meinung, wonach das Altarsakrament ein gemeinschaftliches Gastmahl sei, daß es die gegenseitige Verbundenheit und Freundschaft unter den Christen bezeichne.)

15 FC S.D. VII, 32 (BSLK S.982).

16 Apol X,2 (BSLK S.248), (= daß das Brot nicht bloß ein Bild ist, sondern wahrhaftig in das Fleisch verwandelt wird.)

17 Apol X,4 (BSLK S.248), (= daß wir den in der ganzen Kirche angenommenen Lehrsatz verteidigen, daß im Mahl des Herrn wahrhaftig und substantiell Leib und Blut Christi gegenwärtig sind.)

18 GK V,6 (BSLK S.709).

kenntnis zur manducatio impiorum vel indignorum vel infidelium¹⁹ zieht sich immer wieder durch die Darlegungen der lutherischen Bekenntnisschriften zum Altarsakrament hindurch²⁰; es dient dazu, den Blick des Kommunikanten ganz weg von seiner eigenen Befindlichkeit und Glaubensstärke hin auf die Gabe des Altarsakraments zu richten, das Heil, das ihm in der Gegenwart des Herrn im Sakrament zuteil wird, also ganz extra se zu suchen und zu finden: „Denn ümb der Person oder Unglaubens willen wird das Wort nicht falsch, dadurch es ein Sakrament worden und eingesetzt ist. Denn er spricht nicht: ‚Wenn Ihr gläubt oder würdig seid, so habt Ihr mein Leib und Blut‘, sondern: ‚Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und Blut‘, item, ‚Solchs tuet‘ (nämlich das ich itzt tue, einsetze, Euch gebe und nehmen heiße). Das ist so viel gesagt: ‚Gott gebe, Du seist unwürdig oder würdig, so hast Du hie sein Leib und Blut aus Kraft dieser Wort, so zu dem Brot und Wein kommen.“²¹ Insofern würde nach dem Zeugnis der lutherischen Bekenntnisschriften natürlich auch ein Säugling im Altarsakrament den wahren Leib und Blut Jesu Christi empfangen.

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß das Altarsakrament seinem Wesen nach also gerade nicht Tat des gläubigen Menschen ist: „Nun macht unser Glaub das Sakrament nicht“²². Vielmehr ist das Sakrament ganz und gar Gabe und Geschenk Gottes, spricht Luther von ihm immer wieder als von einem „Schatz“²³, der den Kommunikanten ausgeteilt wird. Inhalt dieses Schatzes ist in prägnanter Zusammenfassung die Vergebung der Sünden²⁴, „welche bei sich hat und mit sich bringet Gottes Gnade und Geist mit alle seinen Gaben, Schutz, Schirm und Gewalt wider Tod und Teufel und alles Unglück“²⁵: „denn wo Vergebung der Sunde ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“²⁶ Das Geschenk dieses Schatzes kann sich der Mensch nicht selber verdienen und erwerben; er kann es sich nur zueignen lassen. Ausdruck dieses reinen Empfangens ist der Glaube, durch den diese Zueignung des Schatzes geschieht: „Und weil er Vergebung der Sunde anbeutet und verheißet, kann es nicht anders denn durch den Glauben empfangen werden.“²⁷ „Denn mit der Faust wird man solch Geschenke und ewigen Schatz nicht fassen.“²⁸ Der Sakramentsempfang ist von daher konzen-

19 Die Lehre, daß auch diejenigen, die die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein des Altarsakramentes nicht glauben oder unwürdig sind, dennoch den Leib und das Blut Christi im Sakrament wahrhaftig empfangen.

20 Vgl. z.B. neben den genannten Stellen aus dem Großen Katechismus A.S. III,6 (BSLK S.450f); FC Epit VII,16 (BSLK S.799); FC S.D. VII,60 (BSLK S.991).

21 GK V,17f (BSLK S.711).

22 FC S.D. VII,89 (BSLK S.1002).

23 GK V,22 (BSLK S.711); GK V,32 (BSLK S.714); GK V,36 (BSLK S.715); GK V,66 (BSLK S.721).

24 Vgl. z.B. GK V,31 (BSLK S.713).

25 GK V,70 (BSLK S.721f).

26 KK V,6 (BSLK S.520).

27 GK V,34 (BSLK S.714).

28 GK V,36 (BSLK S.715).

triertes Rechtfertigungsgeschehen: „Nu ist je das ganze Evangelion ... durch das Wort in dies Sakrament gesteckt und uns furgelegt.“²⁹ In diesem Rechtfertigungsgeschehen ist der Glaube aber gerade nicht eine „Zusatzbedingung“, nicht menschlicher Beitrag zum Empfang des Heils, sondern im Gegenteil gerade Ausdruck des „sola gratia“³⁰. Von daher wenden sich die lutherischen Bekenntnisschriften immer wieder gegen ein intellektualistisches, moralistisches oder psychologisierendes und von daher gegen ein quantifizierendes Mißverständnis des Glaubens: Glaube ist stets „einfacher Glaube“³¹, er ist Glaube wider alles Fühlen³², ist vom Empfangen als menschlichem Tun deutlich zu unterscheiden³³, werden von daher in den Bekenntnissen immer wieder in besonderer Weise die Schwachgläubigen angesprochen, die ob ihres schwachen Glaubens eben gerade nicht zu verzagen brauchen oder befürchten müßten, wegen ihres schwachen Glaubens das Sakrament nicht in angemessener Weise zu empfangen: „Und stehet die Würdigkeit nicht in großer oder kleiner Schwachheit oder Stärke des Glaubens, sondern im Verdienst Christi, welches der kleingläubige betrübte Vater, Mar. 9., ebensowohl geneußt als Abraham, Paulus und andere, so einen freidigen, starken Glauben haben.“³⁴ In diesem Sinne sind auch die leicht mißverständlichen Ausführungen Martin Luthers zur vierten Frage im Fünften Hauptstück des Kleinen Katechismus zu verstehen: Sie sollen den Blick des Kommunikanten gerade von sich und dem eigenen Tun weglenken hin auf die Zusage des Sakraments, sind sie als Ermutigung zum Glauben und nicht als Formulierung einer Bedingung gemeint.³⁵ Daß es sich bei der Kommunion nicht bloß und vor allem um ein kognitives Geschehen handelt, macht Luther schließlich noch einmal besonders im Großen Katechis-

29 GK V,32 (BSLK S.713f).

30 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*, Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung‘ im ökumenischen Kontext (= FSÖTh Band 64); Göttingen 1992, S.39ff.

31 Vgl. Harding *Meyer*, Der Glaube der Einfachen und der einfache Glaube in Luthers Katechismen, in: Walter *Baier* u.a. (Hrsg.): Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Band II. Im Auftrag des Schülerkreises herausgegeben; Erzabtei St. Ottilien 1987, S.863-874.

32 Vgl. GK V,55-57 (BSLK S.719) und vor allem GK V,76-78 (BSLK S.723): „Derhalben kannst Du es nicht fühlen, so gläube doch der Schrift;“ „je weniger Du Dein Sunde und Gebrechen fühlst, je mehr Ursach hast Du hinzugehen, Hülff und Arznei suchen.“ (ebd.).

33 Vgl. die Verwerfungen in FC S.D. VII,124f (BSLK S.1015f): „13. Also auch, do gelehret wird, daß die Würdigkeit nicht allein in wahren Glauben, sondern auf der Menschen eigener Bereitung stehe. 14. Desgleichen auch, do gelehret wird, daß auch die Rechtgläubigen, so einen rechten, wahrhaftigen, lebendigen Glauben haben und behalten, und aber vorgesetzter eigner gnugsamer Bereitung manglen, dies Sakrament zum Gericht als die unwürdigen Gäste entpfangen konnten“.

34 FC S.D. VII,71 (BSLK S.997).

35 Vgl. hierzu Otto *Hof*, Das Gebot des Glaubens bei Luther, in: ders.: Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre. Aufsätze zur Theologie Luthers. Mit einem Geleitwort von Edmund Schlink; Karlsruhe 1982, S.191-222, v.a. S.196 und 214ff.

mus deutlich, wenn er dort das Sakrament als *pharmakon athanasias* beschreibt, als „eitel heilsame tröstliche Arznei, die Dir helfe und das Leben gebe beide an Seele und Leib.“³⁶

Geht es in der Kommunion somit in einem umfassenden Sinne um eine Teilhabe am Heil, die nicht durch eine bestimmte intellektuelle Aufnahmefähigkeit bestimmt ist, so ist verständlich, daß für Luther Teilnahme am Sakrament und christliche Existenz ganz eng zusammenrücken: So kann er Glaube und Sakrament beinahe als Synonyme verwenden, wenn er davon spricht: „wir sollen niemand zum Glauben oder zum Sakrament zwingen“³⁷. Ebenso betont er mehrfach, daß derjenige, der nicht am Sakrament teilnimmt, nicht als Christ anzusehen ist³⁸, warnt er davor, sich vom Sakrament fernzuhalten, „auf daß man sich nicht des Lebens beraube.“³⁹ Von daher kann Luther im Großen Katechismus schließlich sogar auf die „altkirchliche Formel *baptismus est admissio*“⁴⁰ zurückkommen und auf diesem Hintergrund die Teilnahme von Kindern an der Kommunion ausdrücklich befürworten: „Darümb wisse ein iglicher Hausvater, daß er aus Gottes Befehl und Gepot schuldig ist, seine Kinder solchs zu lehren oder lernen lassen, was sie können sollen. Denn weil sie getauft sind und in die Christenheit genommen, sollen sie auch solcher Gemeinschaft des Sakraments genießen“⁴¹.

Indem Luther in diesem Zitat den Grundsatz „*baptismus est admissio*“ mit dem Lernen der Kinder als Vorbereitung auf den Kommunionempfang verbindet, spricht er bereits indirekt die Frage des würdigen Empfangs des Altarsakraments an, die sich für die Verfasser der lutherischen Bekenntnisschriften aufgrund von 1. Kor 11 stellt und die darum in den Bekenntnissen im Zusammenhang mit dem Altarsakrament auch immer wieder angesprochen und behandelt wird. Gegenüber der altgläubigen Frömmigkeit, die die Würdigkeit des Kommunikanten wesentlich in dessen vorbereitendem Tun festmachte, betonen die lutherischen Bekenntnisse immer wieder, daß die Würdigkeit gerade nicht im Tun oder in der Verfassung des Kommunikanten als solchem besteht, sondern vielmehr im Glauben als der Erkenntnis der eigenen Unwürdigkeit und dem Vertrauen auf die Zusage Christi. Würdig ist der, der erkennt, daß er unwürdig ist und darum die Vergebung sucht⁴². Unwürdig ist umgekehrt der, der seine Unwürdigkeit nicht erkennt und die Gabe des Sakraments entsprechend

36 GK V,68 (BSLK S.721); vgl. GK V,30 (BSLK S.713): „Nu kann je Christus' Leib nicht ein unfruchtbar, vergeblich Ding sein, das nichts schaffe noch nütze.“ Vgl. hierzu Jobst *Schöne*, *Luthers Bekenntnis vom Altarsakrament*; Berlin 1970, S.45ff.

37 KK Vorrede 21 (BSLK S.506).

38 Vgl. KK Vorrede 22 (BSLK S.506); GK V,42 (BSLK S.716).

39 GK V,59 (BSLK S.719).

40 *Kenntner*, *Kinderkommunion* S.191. *Baptismus est admissio* (= *Die Taufe ist die Zulassung*).

41 GK V,87 (BSLK S.725).

42 Vgl. hierzu Albrecht *Peters*, *Kommentar zu Luthers Katechismen*. Band 4: *Die Taufe*. Das Abendmahl. Herausgegeben von Gottfried Seebaß; Göttingen 1993, S.161, 174.

verachtet. Luther kann in diesem Zusammenhang von zwei Personengruppen sprechen, die nicht zum Sakrament zugelassen werden sollen: Das eine sind „freche und wilde“: „den soll man sagen, daß sie davon bleiben: denn sie sind nicht geschickt, Vergebung der Sünde zu empfangen, als die sie nicht begehren und ungerne wollten fromm sein.“⁴³ Die andere Gruppe sind diejenigen, die nicht zur Kenntnis nehmen wollen, was ihnen im Sakrament gegeben wird, oder auch die das Bekenntnis zur Gabe des wahren Leibes und Blutes im Brot und Wein des Sakraments ausdrücklich leugnen⁴⁴: So ist die Kenntnis des Inhalts des Katechismus Voraussetzung zur Teilnahme am Sakrament: „daß, wer solchs nicht weiß, nicht künnde unter die Christen gezählet und zu keinem Sakrament zugelassen werden.“⁴⁵ „Welche es aber nicht lernen wollen, daß man denselbigen sage, wie sie Christum verleugnen und keine Christen sind, sollen auch nicht zum Sakrament gelassen werden“⁴⁶. Ebenso gilt für die, die das, was im Katechismus zum Altarsakrament gesagt ist, ablehnen: „Ich rechne sie alle in einen Kuchen ..., die nicht gläuben wollen, daß des Herrn Brot im Abendmahl sei sein rechter natürlicher Leib, welchen der Gottlose oder Judas ebensowohl mündlich empfähet als S. Petrus und alle Heiligen: wer das, sag ich, nicht gläuben will, der lasse mich nur zufrieden und hoffe bei mir nur keiner Gemeinschaft; da wird nichts anders aus.“⁴⁷ Auffallend ist, daß Luther in beiden letztgenannten Zitaten von denen redet, die nicht lernen wollen und nicht glauben wollen; Luther geht es hier also nicht um irgendwelche kognitiven Leistungen. Ebenso ist zu bedenken, daß Luther den frechen und wilden bzw. „rohen und losen Leuten“⁴⁸ die Schwachgläubigen und „Gebrechlichen“ ausdrücklich gegenüberstellt und mit Hilarius betont: „Wenn ein Sunde nicht also getan ist, daß man imand billich aus der Gemeine stoßen und für ein Unchristen halten kann, soll man nicht vom Sakrament bleiben“.⁴⁹ Es geht Luther und den lutherischen Bekenntnissen also nicht darum, irgendwelche willkürlichen „Hürden“ vor den Sakramentsempfang zu stellen, sondern allein darum, die Korrelation von Sakrament und Glauben deutlich herauszuarbeiten – wobei dieser Glaube durchaus eine konkrete inhaltliche Füllung hat! – und diese der

43 GK V,58 (BSLK S.719).

44 Daß es gerade auch hierum in 1. Kor 11 geht, macht Ernst Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 1; Göttingen 1960, S.11-34, S.23 deutlich: In 1. Kor 11 wird eine Identität von Brot und Kelch, Leib und Blut des Herrn ausgesagt: „wenn man dieser Identität nicht Rechnung trägt, verhält man sich $\alpha\nu\alpha\xi\iota\omega\varsigma$, was eben nicht ‚unwürdig‘, sondern ganz formal ‚unangemessen‘ heißt“.

45 GK Vorrede 2 (BSLK S.554).

46 KK Vorrede 11 (BSLK S.503).

47 FC S.D VII,33 (BSLK S.982); vgl. in diesem Zusammenhang Armin-Ernst Buchrucker, Wort, Kirche und Abendmahl bei Luther; Bremen 1972, S.238ff zum Thema „Abendmahlsverweigerung und Abendmahlsverzicht“ bei Luther.

48 Vgl. GK V,59 (BSLK S.719).

49 GK V,59 (BSLK S.719).

Gefahr eines unwürdigen Empfangs des Sakraments mit den in 1.Kor 11 geschilderten Konsequenzen⁵⁰ gegenüberzustellen.

Ganz praktisch ergibt sich daraus für die lutherischen Bekenntnisschriften zum einen die Aufnahme der Sakramentsunterweisung in den Katechismusunterricht, der ursprünglich nur die drei Stücke Dekalog, Credo und Vaterunser umfaßte⁵¹, sowie zum anderen die Beibehaltung der kirchlichen Praxis – wenn auch nun unter ganz anderen theologischen Vorzeichen –, dem Sakramentsempfang die Teilnahme an der Einzelbeichte und den Empfang der Absolution vorzuordnen: „Dann diese Gewohnheit wird bei uns gehalten, das Sakrament nicht zu reichen denen, so nicht zuvor verhört und absolviert sind.“⁵² All dies führte und führt schließlich faktisch zur Praxis der Kommunionzulassung erst ab den anni discretionis.

3. Pädagogische Annäherung

Es wird heute zumeist nur noch wenig wahrgenommen, daß die lutherische Reformation ganz wesentlich eine Bewegung gewesen ist, der es um die Wiederentdeckung des Sakraments und der Bedeutung der häufigen Kommunion der Gemeinde ging⁵³ – im Gegenüber zur römisch-katholischen Praxis der äußerst seltenen Kommunion, die oftmals auf einen Gang zum Sakrament pro Jahr beschränkt blieb⁵⁴. So wird von Melanchthon als Praxis der lutherischen Kirche beschrieben: „Fiunt enim apud nos missae singulis dominicis et aliis festis, in quibus porrigitur sacramentum his, qui uti volunt, postquam sunt explorati atque absoluti.“⁵⁵ Wesentlicher Inhalt von Predigt und Unterweisung ist dabei, „daß, die Christen wöllen sein, sich dazu schicken, das hochwürdige Sakrament oft zu empfangen.“⁵⁶ „So werden auch die Leute mit höchstem Fleiß zum ofttern mal unterrichtet vom heiligen Sakrament, worzu es eingesetzt und wie es zu gebrauchen sei, als nämlich die erschrockenen Gewissen damit zu trosten,

50 Zur Auslegung vgl. Paul *Neuzeit*, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (=StANT Band 1); München 1960, S.34ff.

51 „Hier wurde Bughagen zum Wegbereiter. In seinem Katechismus, Büchlein für die Laien und Kinder, 1525, haben Taufe und Abendmahl Aufnahme gefunden. Und Luther nimmt dann auch die Sakramente und Beichte in seine endgültige Ausgabe mit hinein.“ (Bjarne *Hareide*, Die Konfirmation in der Reformationszeit. Eine Untersuchung der lutherischen Konfirmation in Deutschland 1520-1585 [= APh Band 8]; Göttingen 1971, S.75).

52 CA XXV,1 (BSLK S.97).

53 Vgl. dazu Jürgen *Diestelmann*, Wort und Sakrament als Aufgabe des Predigtamtes im Sinne von CA V, in: *Lutherische Beiträge* 5 (2000) S.87-101, S.92ff.

54 Vgl. die Kritik Luthers an der Anordnung des Minimums einer Kommunion pro Jahr auf dem IV. Laterankonzil 1215 in GK V,47f (BSLK S.717).

55 Apol XXIV,1 (BSLK S.349); (= *Denn es werden bei uns an allen Sonntagen und anderen Festen Messen gehalten, in denen das Sakrament denen ausgeteilt wird, die es gebrauchen wollen, nachdem sie verhört und absolviert worden sind.*)

56 GK V,39 (BSLK S.715).

dardurch das Volk zur Kommunion und Messe gezogen wird.⁵⁷ Das „Locken und Reizen zum Sakrament“ spricht Luther von daher immer wieder als besondere Aufgabe, ja als die neue Aufgabe der evangelischen Prediger an, äußert in bezug auf diese neue Aufgabe in der Vorrede zum Kleinen Katechismus den bekannten Satz: „Unser Ampt ist nu ein ander Ding worden, denn es unter dem Bapst war“⁵⁸: Es geht nun darum, nicht mit Zwang, aber doch mit deutlichem Ausstreichen von „Nutze und Schaden, Not und Frummen, Fahr und Heil in diesem Sakrament“⁵⁹ die Christen dazu zu veranlassen, daß sie „uns Pfarrherrn zwingen, das Sakrament zu reichen“⁶⁰. In diesem Zusammenhang hat nun aber für Luther gerade die Sakramentsunterweisung der Kinder eine besondere Bedeutung, geht es darum, daß sie von Kindheit an dadurch geprägt werden und, was sie gelernt haben, auch praktisch einüben. „Denn es ist doch nu fast mit den Alten geschehen, daß man solchs und anders nicht erhalten kann, man ziehe denn die Leute auf, so nach uns kommen sollen“⁶¹. In diesem Zusammenhang macht sich von daher Luther in besonderer Weise, wie bereits oben zitiert, für die Zulassung von Kindern zur Kommunion stark: „Denn weil sie getauft sind und in die Christenheit genommen, sollen sie auch solcher Gemeinschaft des Sakraments genießen“.⁶² So dringt Luther im Großen Katechismus auch auf die praktische Umsetzung dessen, was ihm theologisch möglich und geboten erscheint.

Ergebnis

1. Vom lutherischen Bekenntnis her besteht keine Notwendigkeit, die Erstkommunion an ein Lebensalter von 14 Jahren oder an eine vorausgehende Konfirmation zu binden.

2. Die geschichtliche Praxis der Reformationszeit, vor allem aber theologische und pädagogische Überlegungen lassen ein erheblich früheres Erstkommunionalter angemessen und sinnvoll erscheinen: Mut zu solcher Vorverlegung machen der von Luther im Großen Katechismus vertretene Grundsatz „baptismus est admissio“, die Heilsbedeutung und -wirksamkeit des Altarsakraments und ein umfassendes, nicht intellektuell verengtes Verständnis des Glaubens als Gemeinschaft mit Christus. Mut zu solcher Vorverlegung machen aber auch Luthers Gedanken, wonach den Kindern die Freude am Sakrament und am häufigen Sakramentsempfang so früh wie möglich eingepägt werden soll. Eine Erstkommunion mit 14 oder 15 Jahren wird diesem Anliegen schwerlich gerecht.

57 CA XXIV,3 (deutscher Text) (BSLK S.91).

58 KK Vorrede 26 (BSLK S.507).

59 KK Vorrede 24 (BSLK S.506f).

60 KK Vorrede 22 (BSLK S.506).

61 GK V,86 (BSLK S.725).

62 GK V,87 (BSLK S.725).

3. Ebenso deutlich ist jedoch, daß bestimmte Praktiken der Teilnahme von Kindern an der Sakramentsfeier nicht mit den lutherischen Bekenntnisschriften vereinbar sind:

• Dies ist der Fall, wo bei einer Sakramentsfeier, an der Kinder teilnehmen, das Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen von Brot und Wein verdunkelt und den Kindern das Sakrament nur als Gemeinschafts- oder Gedächtnismahl nahegebracht wird: Es geht im Heiligen Mahl nicht darum, „einen Keks zu essen und an Jesus zu denken“. Es gibt eben keine „Kommunion light“; eine Vermischung von Altarsakrament und Agapefeier⁶³ widerspricht klar dem Zeugnis des lutherischen Bekenntnisses: Es muß klar bleiben, daß es um das Sakrament „des heiligen Leibs und Bluts Christi“⁶⁴ geht! Von daher sind schon massive Anfragen an eine heute verbreitete Praxis von „Kinderabendmahlsfeiern“⁶⁵ zu richten, wobei man jedoch grundsätzlich bedenken muß, daß sich hier in der Praxis dieser Feiern oftmals insgesamt ein anderes Sakramentsverständnis als das der lutherischen Bekenntnisse widerspiegelt, das ebenso auch die Gestaltung der Abendmahlsfeier in der Gesamtgemeinde prägt. Luthers Warnung davor, „daß sie zuvor Gottes Wort und Ordnung ändern und anders deuten“⁶⁶ – angefangen bei der Verände-

63 Vgl. hierzu die wichtige Untersuchung von Andreas Eisen, Vom Herrenmahl zum Liebesmahl. Über den liturgischen Begriff „Agape“, in: Lutherische Beiträge 3 (1998) S.231-286.

64 GK Vorrede 20 (BSLK S.557).

65 Reiches Illustrationsmaterial hierzu bieten immer wieder die Vorbereitungshilfen für den Kindergottesdienst; hier werden des öfteren schwerlich definierbare Mahlfeiern mit Kindern angeregt. So schlägt z.B. die „Kindergottesdienstvorbereitungsguppe Leutkirch“ in einer Ausarbeitung zu Lk 22,7-23 vor: „Nach dem Erzähldialog möchten wir mit den Kindern ein Gemeinschaftsmahl feiern. Dazu brauchen wir einen Tisch ...; wo im Kirchenraum gefeiert wird, decken wir dafür den Altar, ... Fladenbrot, Kelch oder kleine Becher, Traubensaft“, in: Evangelische Kinderkirche 70 (1998) S.63. Zu Lk 14,15-24 führt Peter Barz als liturgische Bausteine für den Kindergottesdienst an: „Zum Abschluß der ‚Tischeinheit‘ könnte ein besonderes Mahl vorbereitet sein.“ Es bietet sich ein gemeinsamer Gottesdienst mit den Erwachsenen an, „der mit einem gemeinsamen Agapemahl oder Abendmahl schließt,“ in: Der Kindergottesdienst 108 (1998) Heft 1 S.43. Vorschläge für die konkrete liturgische Gestaltung solcher Mahlfeiern bietet in gehäuftem Maße z.B. Heft 3 von Der Kindergottesdienst 107 (1997): „Dahm Jesus das Brot, dankte dafür, zerbrach es, gab es ihnen weiter und sagte: Wie dieses Brot ist mein Leib: er wird zerbrochen für euch: Abschied und Anfang. Teilt weiter das Brot miteinander und denkt an mich. Ihr werdet mein Leib sein. (*das Brot herumgeben und miteinander teilen*) ... Wenn wir jetzt so im Namen Jesu miteinander Brot essen und Wein trinken, wie er gesagt hat, dann nehmen wir mit diesem Brot und Wein in unser eigenes Leben auf, was von Jesus ausgeht: Kraft zum Abschied von dem, was zu Ende geht, Mut und Sinn für neues Leben, für Vertrauen und Freundschaft, für Befreiung und Freude. (*den Kelch mit Traubensaft herumreichen*)“ (ebd. S.26); „Jesus sagt: Kommt her zu mir! Ich teil mit euch mein Brot, mein Wein, mein Leben. Wer’s auch so macht, der wird nicht arm. Er wird glücklich sein. Hab ich Platz und du hast’s eng; A: *Komm, wir teilen!* Hast du’s warm und ich hab’s kalt: A: *Komm, wir teilen!* Hab ich Kummer, du bist froh: A: *Komm, wir teilen!* Hab ich Spaß, du aber weinst: A: *Komm, wir teilen!* Hast du Hunger, ich hab Brot: A: *Komm, wir teilen!* Hab ich Spielzeug, du hast keins: A: *Komm, wir teilen!* Hast du Arbeit, ich hab Zeit: A: *Komm, wir teilen!*“ (ebd. S.108f).

66 FC S.D. VII,32 (BSLK S.982).

rung der Abendmahlselemente⁶⁷ – und damit das Sakrament als solches verliehen, sollte hier stets im Auge behalten werden.

• Dies ist ebenso der Fall, wo das Altarsakrament nicht mehr wesentlich als Gabe Gottes zur Vergebung der Sünden verstanden wird, sondern nur als Ausdruck gemeinschaftlichen Teilens oder wo das Sakrament dem Zusammenhang von Schuld und Vergebung entnommen wird und von Sünde und Sündenvergebung in der Mahlfeier kaum noch oder gar nicht mehr die Rede ist. Wenn es auch nicht nötig ist, den direkt vorausgehenden Empfang der Absolution zur zwingenden Voraussetzung für jeden Sakramentsempfang zu erklären, so ist eine generelle Auflösung des in CA XXV geschilderten Zusammenhangs von Absolution und Sakramentsempfang⁶⁸ doch zutiefst problematisch. In der Entnahme der Sakramentsfeier aus diesem Zusammenhang spiegelt sich in der Gestaltung von „Kinderabendmahlsfeiern“ auch an diesem Punkt eine allgemeine Problematik heutiger Sakramentspraxis wider, die sich gewiß nicht mehr auf das lutherische Bekenntnis berufen kann. Dabei zeigt die Erfahrung, daß eine Beichtzulassung auch jüngerer Kinder nach entsprechender Unterweisung durchaus schon möglich und in vielen Fällen auch sinnvoll ist.⁶⁹

• Dies ist weiter der Fall, wo der Zulassung der Kinder zur Heiligen Kommunion keine oder keine angemessene Unterweisung vorausgeht und die Kinder auch von daher nicht dazu in der Lage sind, die Gabe des Sakraments von anderer Speise zu unterscheiden. Luthers Plädoyer für die Teilnahme von Kindern an der Kommunion geht darum die eindringliche Ermahnung an den Hausvater voraus, „seine Kinder solchs zu lehren oder lernen lassen, was sie können sollen.“⁷⁰ Lehre und Sakramentsfeier dürfen auch, was die Zulassung von Kindern zum Altarsakrament angeht, nicht voneinander isoliert werden.

• Dies ist weiter der Fall, wo die Teilhabe am Sakrament wesentlich auch durch einen Gruppenzwang veranlaßt und herbeigeführt wird, wenn es dem Kind bei der Sakramentsfeier also kaum möglich ist, sich der Gemeinschaftserwartung der Gruppe zu entziehen und nicht an der Mahlfeier teilzunehmen. Die Warnung der lutherischen Bekenntnisse vor einem Zwang zur Sakramentsteilnahme⁷¹ sind hier auch in bezug auf manche heutige Praxis heilsam und wichtig.

67 Vgl. hierzu Jürgen *Diestelmann*, Saft statt Wein?, in: ders.: Über die Lutherische Messe. Gemeindevorträge und Abhandlungen; Groß Oesingen 1998, S.83-93.

68 vgl. CA XXV,1 (BSLK S.97).

69 In meiner Heimatgemeinde wurden Kinder nach entsprechender Unterweisung im Kindertagesdienst schon mit etwa sechs Jahren zur Beichte und zum Empfang der Absolution zugelassen.

70 GK V,87 (BSLK S.725).

71 Vgl. Apol XI,5 (BSLK S.250): „Ideo pastores non cogunt hos, qui non sunt idonei, ut sacramentis utantur.“; (= *Daher zwingen die Pastoren diejenigen nicht, bei denen es nicht angemessen ist (wörtl.: die nicht tauglich sind), daß sie die Sakramente gebrauchen.*) KK Vorrede 21 (BSLK S.506): „wir sollen niemand zum Glauben oder zum Sakrament zwingen“. Vgl. hierzu *Asheim*, Glaube S.287ff.

• Dies ist schließlich auch der Fall, wo die Abendmahlsfeier mit Kindern zu einer besonderen „Kindergottesdienstveranstaltung“ und der gemeinsamen Feier der Gemeinde entnommen wird und dabei womöglich auch noch CA XIV beiseite getan wird, wo die Sakramentsverwaltung ausdrücklich an das „rite vocatus“⁷² der Ordination gebunden wird. Auch bei letzterem handelt es sich wieder nicht bloß um ein spezifisches Problem der „Kinderabendmahlsfeiern“; dennoch stellt es sich hier noch einmal in besonderer Weise.

4. Die genannten abusos sollten jedoch die Überlegungen über die rechte Praxis der Zulassung von Kindern zur Heiligen Kommunion nicht blockieren. Vielmehr ist von Schrift und Bekenntnis her die überkommene Praxis der letzten 200 Jahre in der evangelischen Kirche, gerade auch in der lutherischen Kirche, kritisch zu hinterfragen. Dabei sollte die Problematik eines intellektualistisch oder entscheidungstheologisch verengten und damit letztlich synergistischen Verständnisses des Glaubens und damit des Rechtfertigungsgeschehens insgesamt ebenso kritisch wahrgenommen werden wie das Problem eines einseitigen Verständnisses der Konfirmation, die im kirchlichen Bewußtsein oftmals wesentlich auf die erste Zulassung zum Sakrament verkürzt wird. Zu fragen bleibt, ob bei einer Bindung der Erstkommunion an ein Lebensalter von 14 Jahren nicht eine große Chance vertan wird, Kinder frühzeitig in einen Grundvollzug christlicher Existenz hineinzunehmen. Hier sind die Überlegungen Luthers, gerade in seinen Katechismen, nach wie vor sehr aktuell.

72 CA XIV (BSLK S.69); (= in rechter Weise, „ordentlich“ (d.h. durch den Ritus der Ordination berufen.)

Walter Rominger:

Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“?

|| Zur Auseinandersetzung Oscar Cullmanns mit der Ent- eschatologisierung durch die Schüler Albert Schweitzers und deren Zusammenrücken mit der Bultmannschule

Die Auseinandersetzung des zu Beginn des Jahres 1999 verstorbenen Basler Neutestamentlers Oscar Cullmann mit Rudolf Bultmann und seiner Schule ist zumindest in Fachkreisen noch geläufig. Vor allem das grundlegende Werk Cullmanns „Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament“¹, aber auch seine „Christologie des Neuen Testaments“² spiegeln diese Auseinandersetzung wider³, ebenso etliche Aufsätze in seinem umfangreichen Aufsatzband⁴. So lange liegt die Auseinandersetzung, in welcher, wie unlängst Rudolf Bohren in seinem Nachruf auf seinen unvergessenen Lehrer Oscar Cullmann schrieb, „Bultmann ... zum Buhmann“ „wird“, „gegen den er [Cullmann] immer wieder polemisiert“⁵, ja noch nicht zurück. Sie fand vor allem in den 50er und 60er Jahren statt; ältere Theologen werden sich noch lebhaft daran erinnern können.

Weit weniger bekannt, schon weil weit länger zurückliegend, ist Cullmanns Auseinandersetzung mit der eschatologischen Position Albert Schweitzers und vor allem seine Auseinandersetzung mit dessen Schülern Martin Werner (Systematiker in Bern) und Fritz Buri (Systematiker in Bern und später in Basel). Darüber legen einige Aufsätze Cullmanns Zeugnis ab; auf diese soll nachher eingegangen werden. Dabei hat Cullmann das bahnbrechende Werk Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“⁶ sehr geschätzt⁷, weil damit die von der Philosophie des Idealismus geprägten Jesusdarstellungen der liberalen Theologie zurecht zu Grabe getragen wurden. Er gesteht auch ein, Albert Schweitzer viel zu verdanken⁸. Die eschatologische Position Albert

1 Tübingen 1965, 2. durchgesehene Aufl. 1967.

2 Tübingen 1957; 3. durchgesehene Aufl. 1963; 5. Aufl. 1975.

3 Die Christologie ab der 3. Aufl.

4 Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, hg. v. Karlfried Fröhlich, Tübingen und Zürich 1966.

5 Rudolf Bohren, Oscar Cullmann – ein vergessener Lehrer, Deutsches Pfarrerberblatt 9 / 99, September 1999, S. 522.

6 2. Aufl. 1913; die erste Aufl. erschien 1906 unter dem Titel: Von Reimarus zu Wrede.

7 Vgl. Autobiographische Skizze, in: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 683f.

8 Vgl. Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 366.

Schweitzers, die, wie wir noch sehen werden, auch von seinen Schülern so gut wie unverändert übernommen wurde, hat er nie geteilt. Er hat sich in seinem Buch „Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung“⁹ damit befaßt¹⁰.

Aus zwei Gründen finde ich es ratsam, angesichts der Auseinandersetzung mit der Bultmannschule diejenige mit den Schülern Albert Schweitzers nicht zu vergessen, auch wenn sie nun doch schon lange zurückliegt. Denn das entscheidende Werk Cullmanns „Christus und die Zeit“ ist seinen Angaben zufolge „von beiden Seiten, von den ‚konsequenten Eschatologen‘ [damit sind die Schüler Albert Schweitzers gemeint] wie von R. Bultmann¹¹ angegriffen worden“¹². Bultmann gibt zu, „Christus und die Zeit“ sei „in seiner Architektonik und Geschlossenheit eine höchst eindrucksvolle Leistung“ und nennt es „inhaltsreich und klug“, zeigt sich aber dennoch wenig beeindruckt: „Ich gestehe, daß mir die Grundauffassung des Verfassers nicht deutlich geworden ist“ und gesteht dann ein: „Ich finde mich nicht durch“.¹³

Der andere Grund – und vielleicht wichtiger als der der gemeinsamen Ablehnung, aber mit dieser durchaus zusammenhängend – ist, daß die Vertreter der „konsequenten Eschatologie“ und die Bultmannschule ein Bündnis eingingen. Zunächst ging dieses von den Schweitzerschülern aus. Fritz Buri begrüßte Bultmann als Bundesgenossen¹⁴. Später „ging“ „die Annäherung ... nicht mehr bloss von den Schweitzerschülern aus, sondern umgekehrt von Bultmann und seinen Anhängern, die ihrerseits nun viel stärker die Parusieverzögerung in Rechnung zogen“¹⁵. Diese von Cullmann festgestellte „Annäherung“ liegt in der Arbeit Erich Grässers: „Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte“¹⁶ vor.

Aufgrund dieser Abhängigkeit und Verzahnung finde ich es angebracht, die Auseinandersetzung Cullmanns mit den Schülern Albert Schweitzers zu beleuchten und um festzustellen, wie die Bultmannschule durch Elemente der Sicht Schweitzers und dessen Schülern, also der „konsequenten Eschatologie“, aufnahm. Die Auseinandersetzung Cullmanns mit den „konsequenten

9 Zürich 1946, 3. Aufl. 1962.

10 Doch auch an anderer Stelle kommt Cullmann darauf zu sprechen, z. B. in: Oscar Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem, 3. Aufl. Zürich 1985 (1. Aufl. 1952), S. 224 ff., 231.

11 Vgl. R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte. Über O. Cullmanns Christus und die Zeit, in: ThLZ 73, 1948, Sp. 659 ff; Ablehnung erfolgte auch durch einen Teil der Schüler Karl Barths.

12 Oscar Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion (1958), in: ders., Vorträge und Aufsätze, S. 430.

13 Zitiert nach: Deutsches Pfarrerberblatt 9 / 99, S. 522.

14 Vgl. Oscar Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 429.

15 Ebd., S. 431.

16 Berlin 1957, Beihefte zur ZNW.

Eschatologen“ kommt vor allem in einigen Aufsätzen pointiert zum Ausdruck. Auf diese möchte ich mich beschränken.

1. Cullmanns Auseinandersetzung mit der eschatologischen Position Albert Schweitzers und dessen Schülern Martin Werner und Fritz Buri

1.1 Konsequente Eschatologie

Während des Zweiten Weltkrieges und unmittelbar danach hatte es in der Schweiz eine rege Diskussion um die konsequente Eschatologie gegeben. Der Anstoß dafür ging von der umfänglichen Arbeit Martin Werners: „Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt“¹⁷ aus. Cullmann merkt zum Begriff „konsequente Eschatologie“ an, „der Ausdruck“ sei „nicht sehr glücklich. Gemeint ist die konsequente Interpretation der Lehre Jesu durch die Naherwartung“. Besser wäre Cullmann zufolge, wenn „von konsequenter ‚Enteschatologisierung‘“¹⁸ die Rede wäre. Martin Werner hat in dem erwähnten Buch die These Albert Schweitzers von der konsequenten Eschatologie diskussionslos übernommen und diese dann „weiter“ ausgezogen „in die Entstehungsgeschichte des Dogmas hinein“¹⁹. Werner selbst gibt zu, daß seine Arbeit der „konsequent-eschatologischen Auffassung vom Wesen des Urchristentums“, die Albert Schweitzer vertrat, „in dieser Hinsicht so gut wie alles verdanke“²⁰.

Was versteht man unter „konsequenter Eschatologie“, um die es die erwähnte rege Diskussion gegeben hat? Albert Schweitzer zufolge ist die Vorhersage, das Reich Gottes komme sofort, ganz zentral für Jesu Lehre. Er meint, für Jesus sei das Reich Gottes ein zukünftiges. Es breche, davon geht Albert Schweitzer aus, durch eine kosmische Katastrophe noch zu Jesu Lebzeiten, spätestens mit seinem Tod herein. Deshalb kann Albert Schweitzer auch die Ansicht vertreten, Jesus habe es mit seinem Tod herbeizwingen wollen. Diese zeitliche Fixierung habe sich als „Irrtum Jesu“ erwiesen. Die apokalyptische Hoffnung sei nicht in Erfüllung gegangen.²¹ Weil das Reich Gottes nicht gekommen sei, eine Parusieverzögerung eingetreten sei, habe man diese Erwartung allmählich ganz aufgegeben und an die Stelle der zeitlichen Hoffnung seinen griechische Gedankengänge getreten. An die Stelle der Zukunftserwartung

17 Bern und Leipzig 1941.

18 Oscar Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion (1958), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 427, Anm. 2.

19 Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 362.

20 Ebd., S. 361 f.

21 Vgl. dazu: RGG, 3. Aufl., Art.: Eschatologie IV. Im Urchristentum, Bd. 2, Sp. 666 und Art.: Schweitzer, Albert, Bd. 5, Sp. 1607f.

sei der Jenseitsglaube getreten. Alles Interesse habe sich auf die Gegenwart der Kirche konzentriert. Für Albert Schweitzer und seine Schüler ist dies aber eine Verlegenheitslösung aufgrund des ausgebliebenen Kommens des Reiches Gottes. Die Annahme einer Zwischenzeit ist für sie mit der Botschaft Jesu unvereinbar. Cullmann zufolge haben Jesus und auch Paulus damit gerechnet. Demnach haben die neutestamentlichen Schriftsteller die Intention Jesu erfaßt. Ich werde in einem späteren Zusammenhang darauf zurückkommen. Bevor ich aber die von Cullmann im Gegensatz zu Albert Schweitzer und dessen Schülern im Neuen Testament bereits anvisierte Zwischenzeit thematisiere, möchte ich das Problem der Enteschatologisierung behandeln, welche bereits früh auftaucht und in der Tat ab dem 2. Jahrhundert mit griechischen Gedankengängen in der frühen Kirche verbunden ist.

1.2 Die Enteschatologisierung der (ur)christlichen Botschaft

Cullmann sieht sich mit Albert Schweitzer und dessen Schülern darin in Übereinstimmung, und schließt sich „der ‚konsequenten Eschatologie‘ an“, insofern er „die Eschatologie als ganz und gar zentral für das Neue Testament“ ansieht²². Aber er kann der „Auffassung“ Albert Schweitzers „vom Wesen der neutestamentlichen Eschatologie nicht zustimmen“²³. Für ihn läßt sich die Enteschatologisierung nicht damit erklären, daß das Reich Gottes eben ausgeblieben sei.

In dem Aufsatz „Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem“ von 1947²⁴ antwortet Cullmann auf einen Aufsatz Fritz Buris, der 1946 unter dem Titel: „Das Problem der ausgebliebenen Parusie“ in der in Bern erscheinenden Schweizerische[n] Theologische[n] Umschau (S. 97ff) erschienen war. Cullmann will zeigen, daß ganz im Gegensatz zu Buris Ausführungen das neutestamentliche Problem nicht in der Parusieverzögerung liege. Dadurch sei die urchristliche Botschaft nicht erschüttert worden. Im Urchristentum sei sehr wohl bewußt gewesen, daß „die Erfüllung schon Wirklichkeit geworden ist, die Vollendung aber noch aussteht“²⁵. Cullmann zufolge kennt das Neue Testament eine „Verzögerung“ (vgl. Mt. 25, 5; Apg. 1, 6; 2. Kor. 5, 1ff; Phil 1, 23; 2. Petr. 3, 3ff). Aber trotz der Parusieverzögerung ist die Hoffnung unerschüttert geblieben²⁶. Freilich muß man angesichts dessen fragen, weshalb es so war. Cullmann zufolge ist allen neutestamentlichen Verfassern der Glaube gemeinsam, „die Entscheidung sei schon ge-

22 Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 366.

23 Ebd., S. 366.

24 In: Theologische Zeitschrift, Basel, 3. Jahrgang, S. 177 – 191; jetzt in: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 414 – 426.

25 Zitiert nach: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 414.

26 Vgl. ebd., S. 415.

fallen“. Dies ist keine „Verlegenheitsauskunft“ wegen der ausgebliebenen Parusie“. Die Annahme eines schon errungenen Sieges ist entgegen Martin Werners und Fritz Buris Ansicht kein nachträglicher Lösungsversuch. Die Auswirkung dieses Sieges wurde in dem heiligen Geist zugeschriebenen Auswirkungen erlebt. „Die Folgen der Entscheidungsschlacht“ „werden“ „in der Gegenwart, und zwar in der Gegenwart Jesu wie in derjenigen der neutestamentlichen Verfasser in täglich neuen siegreichen Manifestationen erlebt“²⁷. Der Sieg wird im Neuen Testament nicht infragegestellt. Solange die Wirkungen des heiligen Geistes, der als Angeld aufgefaßt wird, andauern, ist von Enteschatologisierung nichts zu spüren.

Freilich, eine Enteschatologisierung hat bald eingesetzt. Aber diese wurde nicht, wie Fritz Buri in seinem Aufsatz meint, durch die Parusieverzögerung hervorgerufen. Cullmann macht für die Enteschatologisierung den „nicht eschatologisch orientierten Hellenismus“ und das „gleichzeitige Nachlassen der Geisteswirkungen“ verantwortlich. Doch dies zeigt die Entwicklung einer späteren Zeit an. „In der Urkirche ist von beidem noch wenig zu spüren“.²⁸

Ein baldiges Kommen des Endes haben sowohl Jesus als auch die Urgemeinde angenommen, aber mit einer Zwischenzeit gerechnet. Sie rechneten mit einem Kommen des Endes, weil sie an die gefallene Entscheidung glaubten. Daraus resultiert die Naherwartung, obwohl diese „nicht ... das spezifisch und zentral Neue an der neutestamentlichen Eschatologie“ ist²⁹. Neu ist vielmehr „die Verbindung der Hoffnung auf die noch ausstehende Vollendung mit dem Glauben an die bereits eingetretene Erfüllung“³⁰. Damit ist ein zeitliches Intervall zwischen „schon erfüllt“ und „noch nicht vollendet“ eingeschoben und damit eine Heilsgeschichte gegeben. Wie lange diese zwischen Erfüllung und Vollendung sich hinziehende Heilsgeschichte dauert ist sekundär, ja „ob diese Zwischenzeit einen Tag oder eine Generation oder Generationen dauert“³¹, ob sie „nur eine kurze Zeitspanne dauert ... oder Jahrtausende“³², dieses Zeitproblem ist für das Neue Testament, weil dieses mit einer Zwischenzeit rechnet, kein Problem. Ich werde später darauf zurückkommen.

Kommen wir nun auf die Gründe zu sprechen, welche Cullmann für die Enteschatologisierung ab dem 2. Jahrhundert verantwortlich macht. Die Parusieverzögerung ist es nicht, wie Martin Werner und Fritz Buri meinen, da diese bereits in der frühen Christenheit festgestellt wurde. Die Hoffnung blieb dennoch über Jahrzehnte noch ungebrochen, weil „der Glaube an die schon

27 Ebd., S. 416.

28 Ebd., S. 416.

29 Ebd., S. 421.

30 Ebd., S. 421.

31 Oscar Cullmann, *Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas* (1942), in: ders., *Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962*, S. 368.

32 Oscar Cullmann, *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem* (1947), in: ders., *Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962*, S. 422.

eingetroffene Erfüllung die Hoffnung begründet[e]“³³. Es wurde also nicht auf eine erst noch einzutreffende Erfüllung gehofft. Mit Ostern war die Erfüllung da. Sie wurde in den Geisteswirkungen erlebt. Die Vollendung steht noch aus. Doch der Heilige Geist ist das Angeld dafür.

Es sind vor allem drei Gründe, die Cullmann nennt, weshalb die nicht zu leugnende Enteschatologisierung seit dem zweiten Jahrhundert eingetreten ist. Außer dem oben genannten Aufsatz Cullmanns von 1947, der sich mit Fritz Buri beschäftigt, ist genauso sein bereits weiter vorne erwähnter Aufsatz von 1942 „Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas“ heranzuziehen, in welchem er sich eingehend mit Martin Werners Buch „Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt“ (1941), beschäftigt, da Werner ja demselben „Grunddogma“ Albert Schweitzers anhängt. Werner zufolge leitet sich die Entstehung des Dogmas aus der Parusieverzögerung her, was er als eine Verlegenheitslösung wertet. Cullmann zufolge fängt zwar die Enteschatologisierung mit der Dogmenbildung an, hängt aber mit der Beurteilung der Gegenwart zusammen³⁴. Verschieden sind nach Cullmann die Gründe dafür, wenn beispielsweise die Apostolischen Väter eine ganz andere Theologie vertreten als das Urchristentum; er führt dies auf einen Rückfall in den überall herrschenden Moralismus zurück, was „zu allen Zeiten bis heute eine judaistische Rückbildung des Christentums zur Folge“ habe³⁵; mit der Parusieverzögerung hänge dies nicht zusammen. Dadurch werde die Gnadenlehre des Neuen Testaments mißverstanden. Das ist aber bereits Ergebnis einer Enteschatologisierung. Für Cullmann ist die Enteschatologisierung eine Äußerung des Abfalls³⁶, eine durchaus schwerwiegende, die aber mehr als eine Ursache hat.

Ich führte aus, daß das Wirken des heiligen Geistes in Manifestationen erlebt wurde. Jetzt aber lassen diese nach. Damit verliert die Zeit den Charakter, wodurch sie sich als „letzte Zeit“, als „Zwischenzeit“ erwiesen hatte. Die Wirkungen des heiligen Geistes als Angeld aufs Ende verblassen. Daß die Gegenwart eine eschatologische Bezogenheit hat, wird vielfach verkannt. Damit verschwindet die Spannung, die Cullmann zufolge das ganze Neue Testament durchzieht, das „schon erlöst“ und „noch nicht erlöst“. Damit werde „die Gegenwart dann wieder wie im Judentum zur banalen Gegenwart“³⁷. Daß die Wirkungen des heiligen Geistes nachlassen, „bedarf“ nach Cullmann „keiner anderen Erklärung ... als der menschlichen Glaubensschwäche“³⁸. Nachlassende

33 Oscar Cullmann, Das wahre, durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem (1947), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 422.

34 Vgl. Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 370.

35 Ebd., S. 372.

36 Vgl. ebd., S. 372.

37 Ebd., S. 373.

38 Ebd., S. 373.

Geisteswirkungen sind demnach ein wesentlicher Grund der Enteschatologisierung³⁹.

Ein weiterer Grund ist in dem „Rückfall in apokalyptische Berechnungen“ zu suchen. Der Zeitpunkt wird nun wichtig. An sich ist dies „eine vom Evangelium überwundene Stufe“. Sie tritt erst da ein, wo die Geisteswirkungen nachlassen und die Spannung „schon erlöst“ und „noch nicht erlöst“ schwindet. Denn dann erscheint die Zukunft „nur noch als ungeduldig erwartete Zukunft“⁴⁰, aber nicht mehr als in der Gegenwart durch den heiligen Geist als Angelgeld verwirklichte Zukunft. Aber wie wir bereits sahen und später wieder zeigen können, ist der Zeitpunkt dann, wenn von einer Zwischenzeit, einer geisterfüllten Zwischenzeit, ausgegangen wird, nicht mehr entscheidend, da die Dauer der Zwischenzeit ja unerheblich ist.

Schließlich – und allem Anschein nach als Hauptursache, da sie für die anderen Ursachen mit verantwortlich ist – macht Cullmann den Hellenismus aus. Der in der Alten Kirche bereits früh einsetzende Hellenisierungsprozeß ist nicht zu isolieren, sondern gehört zu dem allgemeinen Phänomen der Hellenisierung der ganzen antiken Welt. So wie vordem die orientalischen Religionen und das Judentum von diesem Prozeß erfaßt wurden, so jetzt das frühe Christentum. In mehrfacher Weise hat er in verändernder Weise auf das Christentum eingewirkt und wie in allen Religionen, die er erfaßte, tiefgreifende Wandlungen hervorgerufen. Im Christentum wirkte er besonders als Enteschatologisierung. Dies wird daran sichtbar, daß, wie Cullmann zufolge Martin Werner richtig feststellt, die Alte Kirche „von der paulinischen Eschatologie“ abweicht⁴¹. Enteschatologisierend wirkt, daß im Zuge der Hellenisierung durch den hellenistischen Zeitbegriff, in welchem kein Platz für die zeitliche Spannung zwischen Erfüllung und Vollendung vorhanden ist, eben diese aufgelöst wird⁴². Im Gegensatz zu Martin Werner vertritt Cullmann die Ansicht, „das Eindringen des Hellenismus [ist] nicht erst als Folge, sondern als eine der Hauptursachen der Enteschatologisierung an[z]u[se]he[n] ... und direkt ... aus dem griechischen Dualismus ab[z]u[le]ite[n]“⁴³. Aus dem Hellenismus und seinem Dualismus, nicht aus der Parusieverzögerung, wie dies Martin Werner gerne möchte, ist die Enteschatologisierung herzuleiten⁴⁴.

39 Vgl. dazu: Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 372f.; ders., Das wahre, durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem (1947), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 423.

40 Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 374.

41 Ebd., S. 375.

42 Vgl. Oscar Cullmann, Das wahre, durch die ausgebliebene Parusie gestellte Problem (1947), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 422.

43 Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 375.

44 Vgl. ebd. S. 375.

Wir können festhalten, daß Cullmann Albert Schweitzer und dessen Schülern Martin Werner und Fritz Buri darin recht gibt, daß eine Enteschatologisierung stattgefunden hat. Aber Cullmann sieht diese mit guten Argumenten nicht im Ausbleiben des Reiches Gottes begründet; schließlich sei die Parusieverzögerung in den neutestamentlichen Schriften bereits festgestellt und sei in diesen, wie auch schon in der Botschaft Jesu eine Zwischenzeit anvisiert. Als Ursachen der Enteschatologisierung seit dem 2. Jahrhundert nennt Cullmann wie ich zeigen konnte, das Nachlassen der Geistesmanifestationen, einen Rückfall in apokalyptische Berechnungen und schließlich vor allem das Eindringen des Hellenismus in das frühe Christentum, was sich besonders als Enteschatologisierung ausgewirkt habe.

Im folgenden soll es nun um die im Neuen Testament zwar benannte Zwischenzeit gehen, welche allerdings sowohl von Albert Schweitzer und dessen Schülern, als auch von der Bultmannschule insofern bestritten wird, als sie dies als eine Verlegenheitslösung einstufen, die ihrer Meinung nach der Botschaft Jesu als auch der des Apostels Paulus an sich nicht entspreche. Die Zwischenzeit wird deshalb nötig, weil die Erfüllung bereits Wirklichkeit geworden ist, die Vollendung aber noch aussteht⁴⁵. Daß Cullmann gerade diese Zwischenzeit als der Botschaft Jesu und der des Apostels Paulus, aber auch dem Denken der Urgemeinde wesentlich ansieht, habe ich bereits angedeutet.

1.3 Die dem Neuen Testament wesentliche „Zwischenzeit“ ist letzte Zeit

Mit Ostern ist die Entscheidung gefallen, das Reich Gottes aber noch nicht verwirklicht. Zwischen dieser gefallenen Entscheidung und der noch ausstehenden Vollendung steht die Zwischenzeit. Dieses zeitliche Intervall, das, wie wir sahen, Jesus, die Apostel und die Urgemeinde voraussetzten, und das deshalb in den neutestamentlichen Schriften anvisiert ist, ist letzte Zeit vor dem Ende. Die Zwischenzeit enthält die Spannung zwischen altem und neuem Äon. Mit Ostern ist in chronologischer Hinsicht tatsächlich etwas Entscheidendes geschehen. Wir sind in die letzte Zeit eingetreten, gleichgültig, wie lange diese dauert. Das ist das Entscheidende an der Naherwartung. Daß das Neue da ist, wurde in den frühchristlichen Gemeinden erlebt. Ich erwähnte bereits die Geistesmanifestationen. Daß dann die Datumsfrage überhaupt nicht mehr interessant ist und gerade das Charakteristikum der Naherwartung verkennt, dürfte damit deutlich werden. Die Naherwartung ließ mit der im vorangehenden Teil (1.2) dargestellten Enteschatologisierung nach. So widerspricht die Frage nach dem Datum der Intention des Neuen Testaments und stellt nicht ein Glaubenshoch, sondern einen beginnenden Abfall dar. Erst am zeitlichen Rand und am

45 Vgl. Oscar Cullmann, Das wahre, durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem (1947), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 414.

Ende des Kanons des Neuen Testaments taucht sie auf, wird aber dort nicht als Frage der Gläubigen, sondern der Spötter betrachtet (vgl. 2. Petr. 3, 3ff). Die noch ausgebliebene Parusie ist für das Neue Testament keine Frage und kein Problem wie Albert Schweitzer und seine Schüler meinen. Getreu der Botschaft Jesu rechnet es mit der Zwischenzeit, die sie verneinen. Die Datumsbestimmung ist für Jesus nicht das Entscheidende; er gibt doch selbst zu, daß er den Zeitpunkt der Parusie nicht kenne (vgl. Mt. 24, 36). Für ihn ist entscheidend, daß mit seinem Tod die Entscheidung fällt. Paulus und das Urchristentum haben in der Eschatologie die Datumsfrage als nicht wesentlich angesehen. Für sie kam es darauf an, daß mit dem Tod Jesu die Entscheidung gefallen ist und am Ende noch einmal fallen muß.⁴⁶ Damit ergibt sich für sie aufgrund der „Parusieverzögerung“ kein Problem. Ihr Interesse richtete sich auf die Auferstehung Christi, welche zeitlich wohl in der Vergangenheit lag, aber ihre Gegenwart bestimmte, da in den Geisteswirkungen der Äonenwechsel manifest wurde. Die Annahme einer Zwischenzeit bot sich damit an.⁴⁷ Die Gegenwart ist eschatologisch bestimmte Zwischenzeit, in der „der heilige Geist, das Element der Zukunft und Verwandlungsprinzip der neuen Schöpfung, schon partiell am Werke ist“⁴⁸. Die Frage nach dem Datum des noch ausstehenden Endes wird damit bedeutungslos. Wenn ein zeitliches Intervall zwischen der Auferstehung Christi und dem Kommen des Reiches Gottes angenommen wird, kann diese Frage nicht mehr von grundlegender Bedeutung sein. Deshalb konnte Paulus in der Zeit, die zwischen der Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes und der des 2. Korintherbriefes lag, allem Anschein nach seine Meinung darüber ändern, ob er das Kommen des Reiches Gottes noch erleben werde; in 1. Thessalonicher 4, 15 scheint er noch damit zu rechnen, in 2. Korinther 5, 1 – 10 nicht mehr. Paulus stellt damit freilich das Daß des Kommens des Reiches Gottes überhaupt nicht infrage. Daran hält er unverrückbar fest; „bei der Datumsfrage“ „handelt“ „es sich ... um eine periphere Frage“⁴⁹. Paulus mußte denn auch angesichts der ausgebliebenen Parusie seine Lehre nicht umdeuten wie dies Martin Werner annimmt. Eine (Glaubens)Krise löste sie bei ihm nicht aus. Nur wo die Datumsfrage im Vordergrund steht, konnte die Parusieverzögerung eine Krise verursachen. Aber die Frage nach dem Datum ist nicht Intention der neutestamentlichen Eschatologie. Berechnungen und Spekulationen, wann denn das Ende komme, belegen, daß man auf eine Stufe der jüdischen Apokalyptik zurückgefallen ist. Da allerdings kann die Parusieverzögerung zum Problem werden. Doch es bedeutet auch, mehr wissen zu wollen, als Jesus selbst wußte (vgl. Mt. 24, 36; Apg. 1, 7). Dies ist jedoch ein echtes Geheimnis, ein Geheim-

46 Vgl. dazu: Oscar Cullmann, Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas (1942), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 367.

47 Vgl. ebd., S. 368.

48 Ebd., S. 368.

49 Ebd., S. 368.

nis, das sich nicht erschließen läßt. Das Wann wissen zu wollen, „läuft“ „dem Wesen aller christlichen Eschatologie zuwider“⁵⁰. Die Zwischenzeit ist die Zeit der Kirche und als solche die der Mission. Als Missionszeit wurde sie von Paulus, den übrigen Aposteln und den frühen Christen verstanden. Die ausbleibende Parusie ließ sie nicht erlahmen, sondern setzte sie geradezu in Gang, das Evangelium zu verbreiten. Sie hatten die Gewißheit, daß der heilige Geist als „Angeld“ und „Erstling“ da ist und damit eine „partielle Verwirklichung des Endes“⁵¹. Die durch die Parusieverzögerung gegebene Zwischenzeit bedeutet für sie also nicht ein Versinken in Resignation, sondern wurde als Zeit der Gnade, in welcher Menschen durch die Botschaft des Evangeliums zum Glauben an Christus finden, aufgefaßt. Für sie ist die letzte Zeit erfüllte Zeit.

Freilich, Werner hat recht. Die Krisis kommt. Die, wie ich zeigen konnte, früh einsetzende Enteschatologisierung macht sie deutlich. Aber sie ist, wie ich im vorausgehenden Teil (1.2) anhand der Überlegungen Oscar Cullmanns deutlich machen konnte, gerade nicht durch die Parusieverzögerung und die damit freilich bereits von Jesus und allen neutestamentlichen Autoren anvisierte Zwischenzeit bedingt, sondern hat andere Ursachen. Parusieverzögerung heißt nicht, „den Glauben an die Heilsgeschichte abzulehnen“⁵². Im Gegensatz zu Albert Schweitzer und dessen Schülern, aber genauso zur Bultmannschule, die die Annahme einer Zwischenzeit als im Neuen Testament zwar vorhanden, aber der Intention Jesu zuwiderlaufend betrachten, ist Cullmann zuzustimmen, der die Ansicht vertritt, mit der Annahme einer Zwischenzeit hätten die neutestamentlichen Autoren und die frühen Christen die Intention Jesu gerade richtig verstanden. Die Annahme einer Zwischenzeit intendiert Heilsgeschichte; obwohl der Begriff im Neuen Testament nicht vorkommt, wird die Sache, die damit gemeint ist, mit dem Begriff *Oikonomia*, der besonders im Kolosser- und Epheserbrief vorkommt, beschrieben, und kennt Paulus die Sache des göttlichen Heilsplanes⁵³. Daß die Bultmannschule die futurische Eschatologie von ihrem Ansatz her streichen mußte, leuchtet wohl ein, ist aber aufgrund des neutestamentlichen Befundes falsch. Denn bereits Jesus kennt eine futurische Eschatologie. Die Bultmannschule wie bereits davor Albert Schweitzer und seine Schüler betreiben, wie ich schon feststellte, Enteschatologisierung. Gerade in ihren eschatologischen Erwägungen treffen sie sich. Darauf sei in einem zweiten Teil eingegangen.

50 Ebd., S. 369. Vgl. Apg. 1, 7: „Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat“.

51 Ebd., S. 370.

52 Oscar Cullmann, Das wahre, durch die ausgebliebene Parusie gestellte Problem, in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 423.

53 Vgl. Oscar Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, 2., durchgesehene Aufl. Tübingen 1967, S. 57.

2. Das Zusammenrücken der Schüler Albert Schweitzers mit der Bultmannschule

Bultmanns programmatische Schrift zur Entmythologisierung, die in der von Ernst Wolf herausgegebenen Reihe „Beiträge zur Evangelischen Theologie“ unter dem Titel „Offenbarung und Heilsgeschehen“ erschien und die die Veröffentlichung eines Vortrages von 1941 war, fand aufgrund der Kriegsergebnisse in der Schweiz mehr Beachtung als in Deutschland. Zwar spielte das Problem der Parusieverzögerung in dieser Schrift Bultmanns keine Rolle. Aber er wurde von den Vertretern der „konsequenten Eschatologie“, allen voran Fritz Buri als Bundesgenosse begrüßt; ich erwähnte dies. Die „konsequenten Eschatologen“ konnten damit aus ihrer Isolierung heraustreten. Zunächst ging die Annäherung von den Schweitzerschülern aus. Die „Entmythologisierung“ schien der „Enteschatologisierung“ parallel zu gehen. Bultmanns Programm schien eine Lösung für das seit Albert Schweitzer nicht gelöste Problem anzubieten. Denn nach Albert Schweitzers „konsequenter Eschatologie“ müßte Jesu Botschaft doch eigentlich mit der unerfüllten Naherwartung fallen. Bultmann dehnte das, was die Schweitzerschüler über die Eschatologie sagten, auf den ganzen heilsgeschichtlichen Aufriß des Neuen Testaments aus, der ihm ein mythologischer war. Freilich, es bestanden Unterschiede. Bultmann begründete seine „Entmythologisierung“ nicht wie die „konsequenten Eschatologen“ mit dem Ausbleiben der Parusie, sondern mit dem überholten Weltbild. Auch stellt er die Eschatologie Jesu – übrigens bereits in seinem Jesusbuch von 1926 – anders dar als die „konsequenten Eschatologen“, insofern er „einen Kern (das ‚Selbstverständnis‘) von der ‚mythologischen‘ Hülle unterschied“⁵⁴. Cullmann zufolge „ist dieser Ausgangspunkt [der Bultmanns]“ „exegetisch ... allerdings folgenschwerer als derjenige Albert Schweitzers, denn bei letzterem bestimmt die Unterscheidung zwischen Kern und Einkleidung noch nicht die historisch-exegetische Darstellung wie bei Bultmann“⁵⁵. Fritz Buri ging in der Folge noch über Bultmann hinaus, indem er „die theologische Auffassung R. Bultmanns auch noch ‚entkerygmatisieren‘“ wollte und „überhaupt eigene Wege“ „ging“⁵⁶.

Das Bündnis zwischen den „konsequenten Eschatologen“ und der Bultmannschule verstärkte sich in den folgenden Jahren, wobei dann auch die Annäherung von Bultmann und seinen Schülern ausging. Diese schenken nun der Parusieverzögerung mehr Beachtung. Sie stellen Heilsgeschichte und Eschatologie einander antithetisch gegenüber. Eschatologie wird zum Ruf zur „Entscheidung“ und damit zum Gegenteil einer Periodisierung und Historisierung, welche in der Heilsgeschichte vollzogen werde. Durch diese Periodisierung

54 Oscar Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion (1958), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 429.

55 Ebd., S. 430.

56 Ebd., S. 430, Anm. 7 a.

habe die altkirchliche Entwicklung mit der Parusieverzögerung fertig werden wollen, habe aber damit die Eschatologie Jesu verkannt, da dadurch die Eschatologie zu einem Anhängsel in der Heilsgeschichte geworden sei; das Christusgeschehen sei für sie „die schon erreichte Mitte der Zeit“, „die gesamte Gegenwart“ erscheine „als Entfaltung und Erfüllung“ und „höre“ damit „die Parusieverzögerung auf ..., ein Problem zu sein“⁵⁷. Von dieser Sicht ausgehend machen die Bultmannschüler Philipp Vielhauer und Hans Conzelmann vor allem Lukas für das heilsgeschichtliche Schema verantwortlich. In der Bultmannschule hat Lukas denn auch ein schlechtes Ansehen, denn im Grunde genommen hat er ja verfälschend gewirkt, „so dass ... sogar die Berechtigung, Lukasevangelium und Apostelgeschichte im Kanon zu belassen, zweifelhaft werden konnte“⁵⁸. Aber wie Cullmann betont, hat Lukas die Heilsgeschichte „nicht geschaffen“, ist jedoch „am Ausbau der Heilsgeschichte wesentlich beteiligt“⁵⁹. Die Bultmannschule also macht Lukas den Vorwurf, durch seine heilsgeschichtliche Periodisierung die Intention Jesu mißverstanden zu haben, während Cullmann davon ausgeht, daß dies gerade der Intention Jesu entspricht, der „heilsgeschichtliche Ansätze“ hatte und ein entsprechendes „Selbstbewußtsein“⁶⁰.

Ich habe ausgeführt, wie sich die „konsequenten Eschatologen“ und die Bultmannschule einander annäherten; diese Annäherung geschah zunächst zwar einseitig von den „konsequenten Eschatologen“ aus, später jedoch beidseitig. Eine „Synthese“ liegt in der bereits erwähnten Arbeit von Erich Grässer: „Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte“ (Berlin 1957, Beihefte zur ZNW) vor. Dies aufzuzeigen hat sich Oscar Cullmann in dem bereits mehrfach zitierten Aufsatz: „Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion“, der erstmals als Besprechungsaufsatz zu dem erwähnten Buch Erich Grässers in der Theologischen Literaturzeitung (Leipzig), 83, 1958, Spalte 1 – 12, erschien, vorgenommen. Darauf sei abschließend eingegangen.

Cullmann stellt fest, daß sich in der Arbeit Erich Grässers „die ‚konsequente Eschatologie‘ und die Bultmannsche Auffassung von der entmythologisierten und historisierten Eschatologie“ „begegnen“⁶¹. Zwar distanzieren sich Grässer von der ‚konsequenten Eschatologie‘, aber in Wirklichkeit handle es sich um die „wirklich ‚konsequente‘ Befolgung des von den Schweitzerschülern aufgestellten Prinzips, das ganze Neue Testament sei überhaupt nur aus der Naherwartung und der Enttäuschung über diese Illusion zu erklären“⁶². Ganz

57 Ebd., S. 431.

58 Ebd., S. 432.

59 Ebd., S. 432.

60 Ebd., S. 442.

61 Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion (1958), zitiert nach: Oscar Cullmann, Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 432.

62 Ebd., S. 433.

im Sinne Albert Schweitzers und dessen Schülern, aber auch der Bultmannschule ist es denn auch, daß Grässer davon ausgeht, Jesus habe nicht mit einer Zwischenzeit zwischen seinem Tod und der Parusie gerechnet. Folglich habe es bei Jesus nicht die Spannung von „Schon erfüllt“ und „Noch nicht vollendet“ gegeben. Sperriges muß Grässer denn auch als Gemeindebildung betrachten. Diese starke Tendenz zur Reduktion ist Kennzeichen der Bultmannschule. Aufgrund dieser starken Eliminierung muß Grässer zu einer freilich ganz anders ausgerichteten Eschatologie Jesu kommen als Cullmann. Die Predigt Jesu ist für Grässer nicht temporal, sondern ganz im Sinne des Existentialismus punktuell; diese Form der Eschatologie ist ohne Verbindung mit der Zeit. Die existentielle Lösung läßt den Zukunftscharakter der Eschatologie fallen, die heilsgeschichtliche hält ihn – mit guten Gründen – fest⁶³. Grässer kann, hierin getreu den Schweitzerschülern und der Bultmannschule, Cullmanns Konzeption nur mißverstehen und sie allein schon deshalb nur ablehnen, wiewohl ich der Überzeugung bin, daß seine ablehnende Haltung aufgrund eines a priori schon feststeht. Cullmanns heilsgeschichtlicher Entwurf ist im Gegensatz zu Grässers Darstellung nicht eine Geschichte neben der Geschichte, sondern zu dieser gehörig, wobei „das ‚Besondere‘ an ihr ... das Prinzip der Auswahl bestimmter Ereignisse und die Herstellung ihres Zusammenhangs“ „ist“⁶⁴. Freilich muß dann Cullmann Grässer entschieden widersprechen, der – nun ganz im Sinne Albert Schweitzers und dessen Schülern – meint, die heilsgeschichtliche Darstellung, die er durchaus im Neuen Testament findet, allerdings als Fehlentwicklung, von der jedoch Paulus auszunehmen sei, da bei ihm die Heilszeit keine Geschichte habe⁶⁵, sei „von einer Parusieverzögerungsdiskussion geschaffen worden“⁶⁶. Cullmann zufolge ist die heilsgeschichtliche Sicht aber kein Mißverständnis wie Grässer meint, sondern liegt schon darin begründet, daß Jesus mit einer – wenn vielleicht auch kurzen – Zwischenzeit über seinen Tod hinaus gerechnet hat⁶⁷, weil seine Eschatologie nicht so heilsgeschichtlich unverbunden punktuell war und für seine Erwartung die Spannung zwischen schon verwirklichter Erfüllung und noch ausstehendem Gottesreich ein konstitutives Element war⁶⁸. Für Grässer, der hier wiederum nichts anderes tut, als die zwei an sich gleichlautenden Positionen der Schweitzerschüler und der Bultmannschule zusammenzuführen, ist die heilsgeschichtliche Sicht als Problemlösung entstanden. Dem hält Cullmann entgegen: „Dass die heilsgeschichtliche Sicht primär überhaupt nicht als ‚Lösung eines Problems‘ entstanden ist, sondern auf Grund von Geschehnissen, das wird in der heutigen For-

63 Vgl. ebd. S. 439.

64 Ebd., S. 437.

65 Vgl. ebd., S. 439.

66 Ebd., S. 440.

67 Vgl. ebd., S. 442.

68 Vgl. ebd., S. 440.

schung nicht genügend in Rechnung gestellt“⁶⁹. Als Cullmann dies schrieb, war in Deutschland die neutestamentliche Forschung, aber nicht allein sie, von der Bultmannschule dominiert. Die Heilsgeschichte ist für sie, wie für Albert Schweitzer und dessen Schüler, eine ‚Verlegenheitslösung‘; sicher zu Unrecht, da sie nicht einer Verlegenheit entspringt, sondern der Intention Jesu, welche die frühchristliche Gemeinde in den Geistesmanifestationen, welche sie erlebte, erkannte. Sie bezog ihre Gegenwart in die Heilsgeschichte ein, nicht um damit ein „Problem“ zu lösen, sondern in der Osterfreude: Christ ist erstanden⁷⁰.

Es ging darum aufzuzeigen, daß die Schweitzerschüler und die Bultmannschule einander näherrückten. Die Schweitzerschüler glaubten zunächst, der Ansatz Bultmanns könnte ihnen weiterhelfen und sie aus der Isolierung befreien; deshalb ging die Initiative zuerst von ihnen aus. Die Bultmannschule nahm mit als Folge dieses Zusammenrückens die Eschatologie wichtiger. Freilich, grundverschieden dachten sie nicht. Deshalb kam es von der von mir so bezeichneten „Synthese“. Das erwähnte Buch Erich Grässers (von 1957), mit dem sich Cullmann intensiv beschäftigt hat, zeigt beispielhaft diese „Synthese“ an. Daß sich die Schweitzerschüler und die Bultmannschule aufeinander zubewegten, liegt zum einen in der positionellen Nähe zueinander, zum andern, daß beide von sich meinten, die Verbindung mit der andern, allerdings sehr ähnlichen Position, könnte sie weiterbringen. Die gegenseitige Affinität war tatsächlich vorhanden; den Weg aus der Sackgasse heraus wies der jeweils andere nicht. Das Problem der „Parusieverzögerung“, das Albert Schweitzer als solches geschaffen hatte, das aber das Neue Testament so nicht kennt, wurde nicht gelöst. Eine Lösung dieses (Schein)Problems ist jedoch mit dem Grundsatz, den Oscar Cullmann für seine theologische Arbeit in Anspruch nimmt, ja, den er als „Forderung“ bezeichnet, lösbar, durch das „gehorsame Hören auf die Fremdheit der Bibel“⁷¹. So wird die Heilige Schrift ernst genommen; und damit verschwindet so manches – nicht jedes – Problem, das sich auftut. Aber die letztlich zufriedenstellende und dauerhafte Lösung kann nur aufgrund des Ernstnehmens des Bibeltextes gefunden werden. Dieses „gehorsame Hören“ hat das a priori alles exegetischen Forschens zu sein.

69 Vgl. ebd., S. 443.

70 Ebd., S. 443.

71 Oscar Cullmann, Autobiographische Skizze (1960), in: ders., Vorträge und Aufsätze 1925 – 1962, S. 686.

Von Büchern

Johann Anselm Steiger (hg. in Verbindung mit R.G. Bogner und A. Bitzel), JOHANN GERHARD, Sämtliche Leichenpredigten nebst Johann Majors Leichenrede auf Gerhard (= DOCTRINA ET PIETAS; Abt. I, Bd. 10), Stuttgart 2001, ISBN 3-7728-1963-X, S. 420, € 101.-

Wer dieses wertvolle Buch in die Hand nimmt und liest, wird begeistert sein. Es ist schon zu erwarten, daß die Edition dieser noch nicht veröffentlichten Predigten Johann Gerhards und der Leichenpredigt auf Gerhard von Johann Anselm Steiger und seinen Mitarbeitern wieder allen wissenschaftlichen, aber auch leserfreundlichen Ansprüchen gerecht wird. Auch lateinische Zitate werden z.B. übersetzt. Die Analyse im Anhang ist umfassend und anregend. Aber es ist nicht nur das, was dieses Buch faszinierend macht. Es sind die Leichenreden selbst, besonders für jemanden, der selbst immer wieder solche Predigten halten muß. Interessant sicher aber auch für alle, die sich über „textvergesene“ Beerdigungsansprachen und Loblieder auf den Verstorbenen zu Recht ärgern. Freilich – und darauf weist auch Steiger hin – tritt in der lutherischen Orthodoxie schon mehr die „Vita“, das Leben des Verstorbenen, in den Mittelpunkt, als dies vorher wohl der Fall war. Aber *wie* dies geschieht, ist im Blick auf unsere heutige Kasualpraxis äußerst interessant. Bibeltext und Vita des Verstorbenen bilden trotz Trennung von Schriftauslegung und Lebenslauf eine Einheit. Zudem fasziniert, wie hier Gerhard und dann auch Major einzelne und kurze „Sprüche“ zu ganzen und umfassenden Predigten verarbeitet haben, aus denen man auch für die Gegenwart und die Kasualpredigt in der Friedhofskapelle viele Anregungen erhalten kann. Ich möchte dies an einer Predigt über Psalm 68,20f verdeutlichen, die Johann Gerhard auf Margarethe Leipoldt (1607) hielt: „GOTT legt uns eine Last auf, aber er hilft uns auch. Wir haben einen GOTT, der da hilft und den HERRN, der vom Tod errettet.“

DISPOSITION:

A. Einleitung: Biblischer Kontext liegt in 2.Mose 14,8ff. Gott errettet das Volk Israel vom Tod. Christen sind die geistlichen Israeliten. Skopus: Wir haben einen Gott, der vom Tod errettet.

B. Textauslegung:

I. Wie Gott eine Last auflegt den Seinen. Er teilt jedem seine Last zu (der längste Teil der Predigt!).

1. Lerne, daß dies von GOTT her geschieht („Erkenne das Kreuz“).

2. Lerne, daß Gott dazu aber auch Pfeiler der Geduld gibt:

a) Erster Pfeiler: Gott als Vater meint es gut mit dir („liebreiches Herz Gottes“).

b) Zweiter Pfeiler: Wir dürfen schon jetzt den Zorn Gottes spüren, dann aber nicht mehr. Diese Last hat Verheißung (Röm. 8,18).

c) Dritter Pfeiler: Die zeitliche Last tötet die fleischliche Lust und hat bald ein Ende.

3. Lerne, daß wir diese Last verdienen, auch die frömmsten Christen (die Verstorbene!), ja Christus selbst, so leiden müssen.

II. Wie Gott uns hilft auf mancherlei Weise (kürzerer Teil, Überleitung zum dritten Teil).

1. Vel liberando = durch Befreiung. Gott nimmt die Last weg (z.B. Gesundheit).

2. Vel mitigando = durch Linderung. Gott mach das Kreuz nicht mehr so schwer (z.B. Besserung des Zustandes).

3. Vel confirmando = durch geistlichen Trost in der Not. Christus ist unser größter Trost.

4. Vel salvando = durch Errettung, bzw. Hoffnung auf das ewige Leben (Übergang zu Teil III).

III. Gott hilft nicht nur auf mancherlei Weise, sondern errettet endlich auch vom Tod (nach dem Tod). Der Tod kann nicht mehr herrschen.

Christus/Gott errettet:

1. Vom Tod der Sünden (Röm. 5,8)

2. Vom Tod der Trübsal (1. Kor. 15,31)

3. Vom leiblichen Tod (durch Auferstehung)

4. Vom ewigen Tod („Tod der Verdammnis“)

C. Lebenslauf (Schwerpunkt auf „Abschied“, d.h. Sterbestunden)

1. Geburt

2. Taufe, Unterweisung im Katechismus

3. Ehestand; Kinder

4. „Abschied“: Todeskampf, in dem sich das „Sprüchlein“ erfüllt hat:

a) Krankheit der Verstorbenen als Last.

b) Hilfe Gottes in den letzten Stunden.

c) 3. Teil stehe noch aus: Errettung vom Tode, Gegenstand der Hoffnung.

Man wird über die „barocke“ Fülle der Predigt vielleicht aus heutiger Sicht befremdet sein oder auch die „dogmatische“ Dominanz beklagen. Andererseits liegt in dieser Dominanz und Fülle eine Unmenge von Potential, das den Hörer von den Gedanken losreißt und auf biblische Wege weist. Gerhards Predigt rückt bei aller biblischen Ausrichtung die Verstorbene in den Mittelpunkt, aber doch nur in Abstimmung auf das Publikum, dem die „Kunst zu Sterben“ (ars moriendi) vor Augen gestellt wird. „Gerhards Leichenpredigten sind im Unterschied zu vielen zeitgenössischen Lobreden auf die Verstorbenen vor allem Trostpredigten für die Angehörigen und die Trauergemeinde sowie homiletisch-seelsorgerliche Lektionen in der >seligen Sterbekunst<.“ (S. 325) Die Verstorbene wird für ihre Frömmigkeit gelobt, aber die Predigt greift auch nicht vor. Rettung und Ewigkeit bleiben Sache Gottes. Die Entscheidung fällt erst im jüngsten Gericht. Besonders bestechend ist auch die Fülle rhetorischer

Elemente, die der Prediger nutzt. Neben der lamentatio = Klage (hier Teil B,I), tritt die laudatio (Dei) = Lob und Dank (Teil B,II), dann die consolatio = Trost (Teil B,III) und schließlich die admonitio = Mahnung (Teil C). Dabei werden diese Elemente in anderen Leichenpredigten durchaus sehr variabel gehandhabt. Die rhetorische Bandbreite macht die nicht gerade kurze Rede äußerst lebendig. Es ist in jedem Fall ein Gewinn, diese „Trostpredigten“ zu studieren. Lateinkenntnisse sind hier nicht vorauszusetzen. Ein besonderer Gewinn könnte das Studium dieser Predigten aber für den Pfarrer sein, der hier mehr lernt als in so manchem homiletischen Seminar.

Thomas Junker

Ralf K. Wüstenberg (Hrsg.), Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzungen mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland. Kontexte 24 (Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie) Peter Lang, Frankfurt u.a. 1998, ISBN 3-631-32985-7, S. 145, € 19.90

Dieser Tagungsband der Ev. Akademie von Berlin-Brandenburg vom 29.–31. August 1997 in Berlin-Wannsee vereinigt neben einem Vorwort von Wolfgang Huber und einer Einführung von Ralf K. Wüstenberg sieben Beiträge zum Thema: Versöhnung. Der Frage, wie eine Nation mit ihrer belastenden Vergangenheit umgehen kann, soll nachgespürt werden.

Als Rezensent, der sowohl zur Zeit der Apartheid lange Jahre in Südafrika gelebt hat als auch seit der Wende in Deutschland die kirchliche Aufarbeitung der jüngeren Vergangenheit teilweise verfolgen konnte, ist man besonders gespannt auf das Ergebnis dieser Tagung. Denn die Frage nach Versöhnung ist ja nicht nur eine theologisch interessante Frage, sondern hat auch historische, juristische und psychologisch-therapeutische Aspekte, die gegebenenfalls politisch umgemünzt werden (könnten).

Im Vorwort von Wolfgang Huber, Bischof der Ev. Kirche Berlin-Brandenburg, wird danach gefragt, wie sich der Wunsch nach gesellschaftlicher Versöhnung zur Wahrheit über vergangenes Unrecht verhält, weiter: ob und welche Voraussetzungen erfüllt werden müssen, damit Versöhnung eine politische Gestalt annehmen kann (S. 8). Der Vorzug des Buches sei das Bemühen, die komplexe Realität gesellschaftlicher Vorgänge in Deutschland und Südafrika einzufangen und darüber nachzudenken, daß und warum gesellschaftliches Zusammenleben auf Versöhnung angewiesen ist (S. 9). „Versöhnung ist ein Prozeß, der die Offenheit für die gemeinsame Wahrheitssuche wie die Bereitschaft, die eigenen Taten einzugestehen, einschließt“ (S. 9), meint Huber. Mir fehlt an dieser Definition der bewußt theologische Aspekt der Sühne, der Genugtuung oder der gewährten Vergebung.

In der Einführung beleuchtet Ralf Wüstenberg, Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg, die Relevanz der Tagungsbeiträge für das Verständnis po-

litischer Transformationsprozesse anhand der Frage, unter welchen Voraussetzungen Versöhnung erreicht werden könnte oder sollte, mittels des Strafrechts oder mittels einer Amnestiegesetzgebung, mittels des Eingeständnisses von Schuld auf seiten der Täter oder mittels der Bereitschaft zur Vergebung auf seiten der Opfer (S.15).

Ndanganeni Phaswana, Dozent am Seminar in Umpumulo, Südafrika, ist der Ansicht, die TRC [Truth and Reconciliation Commission] (= Wahrheits- und Versöhnungskommission) sei eine wirksame Möglichkeit, das Thema der Versöhnung anzugehen, denn sowohl politische, juristische und theologische Positionen seien hier berücksichtigt. Nur dank der Einsetzung einer solchen Kommission sei es möglich gewesen, frühere Täter von Menschenrechtsverletzungen davon zu überzeugen, aus ihren Verstecken herauszukommen (S. 23). Fast vorwurfsvoll klingt der Satz: „Die historischen Kirchen beteiligen sich kaum an der Diskussion darüber, welche ... pastorale Bedeutung die Kommission haben kann“ (S. 25). Ohne wirklichen Hinweis auf den eigentlichen Versöhner Jesus Christus erscheint mir das auch als wenig ertragreich.

Ruben Richards, Exekutiv-Sekretär, Human Rights Committee der TRC, meint, die Arbeit der TRC lege die Grundlagen für ein gemeinsames, umfassendes Erinnern (S.37). Das Ziel sei es, nationale Einheit in Südafrika durch „heilendes Erinnern“ (Healing of Memories) herzustellen. In diesem Beitrag ist näheres über die Zusammensetzung, Arbeitsweise, Ziele und Strategien der TRC zu erfahren. Daß dieses Ziel zumindest ansatzweise in den Partnerkirchen der SELK in Südafrika umgesetzt wurde, wird daran deutlich, daß ein Missionar der Lutherischen Kirchenmission sich in dieser Arbeit des „heilenden Erinnerns“ im städtischen Gebiet um Johannesburg und Pretoria eingesetzt hat.

Aus dem Beitrag von Christoph Schaeffgen, Generalstaatsanwalt beim Landgericht Berlin, möchte ich zwei Zitate hervorheben: „Opfer und ihre Angehörige haben ein legitimes Bedürfnis nach Sühne“ (S. 60) und „Gerechtigkeit ohne rechtstaatliches Verfahren ... ist nicht möglich“ (S. 61). Darin – so hebt Schaeffgen hervor – besteht der Sinn des Strafens und das Wirken der Justiz in einem Rechtsstaat.

Erhardt Neubert, Fachbereichsleiter beim BStU (Bundesbeauftragten für Stasiunterlagen), Berlin, fragt in seinem Beitrag danach, welche Rolle die „Akten“, sprich: verschriftete Dialoge, Erinnerungen und Situationsbeschreibungen von „Tätern“ für die Vergangenheitsbewältigung von Unrecht spielen; denn, was ist dann mit den „Opfern“ und deren Darstellung. Welches Selbstbestimmungsrecht haben sie dann noch? Überhaupt, so stellt es sich mir aus diesem Artikel dar, ist zu fragen, was Versöhnung eigentlich aus der Sicht der Opfer bedeutet. In diesem Beitrag findet sich ein hervorragender Diskurs über den Begriff „Opfer“ im Kontext von Vergangenheitsbewältigung (S.78–85), der auch einige theologisch weiterführende Gedanken enthält.

Das gilt in gleicher Weise für den exzellenten Beitrag von Renate Ellmenreich, Pfarrerin in Gera. Dieser Beitrag besticht durch seine klare, ausdrucks-

volle Sprache, wobei die Sicht von Opfern und Mehrfachopfern reflektiert und in gewisser Weise meditiert wird. Dieses ist der herausragendste Aufsatz, auch deswegen, weil hier von Größe, Würde und Selbstbestimmung der Opfer die Rede ist. Eine praktische Anwendung dieses Beitrages sehe ich in der Betrachtung dieser Gedanken zum Beispiel am Volkstrauertag. Hier sind einmal nicht die „Helden“ im Blick, sondern die „Opfer“.

Gerd Decke, Südafrikareferent beim Berliner Missionswerk, bringt in seinem Beitrag zwei biblische Beispiele, in denen Dimensionen von Versöhnung deutlich werden: Einmal die Geschichte von Zachäus (Lk 19,1–10), zum anderen in der Geschichte vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–31). Jedoch wird das zentrale Versöhnungsgeschehen am Kreuz von Golgatha nicht einmal mit einem Hinweis erwähnt.

Ralf Wüstenberg beginnt seinen Beitrag: „Versöhnung durch Wahrheit: Die politische Dimension der Versöhnung in Südafrika und Deutschland“ mit einer Begriffsbestimmung: „Versöhnung scheint ein Beziehungsbegriff zu sein, genauer: Versöhnung zielt auf die Überwindung gestörter Beziehungen“ (S.108). In seinem Beitrag findet sich dann der zuvor vermißte Hinweis auf Christus und das durch seinen Tod und Auferstehung ermöglichte versöhnende Handeln. Neben dem psychologisch wichtigen Eingeständnis von Schuld, dem politischen Anerkennen von Wahrheit kommt es eben, theologisch gesprochen, auf die Buße an (S.111). In seinem Beitrag wird deutlich, daß zur Versöhnung zwischen Menschen einerseits die Verantwortung der Täter genannt und bekannt werden muß, andererseits auch die Vergebungsbereitschaft der Opfer in dieses Geschehen mit hineingehört. In diesem Zusammenhang muß auch nach Genugtuung und gegebenenfalls nach Wiedergutmachung gefragt werden dürfen. Sehr bedacht stellt Wüstenberg fest: „Ich möchte nicht wissen, wieviel Versöhnungsarbeit im Bereich der Individualseelsorge von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern in der vergangenen Zeit geleistet wurde“ (S. 119). Das gilt für ihn besonders in Bezug auf die Militärseelsorge an ehemaligen Grenzschützern. Zumindest hoffen darf man, daß dieses auch für die Kirchen und ihre betroffenen Mitarbeiter und Glieder in Südafrika und Deutschland gilt. Wüstenberg macht des weiteren auf den interessanten Fall eines Pfarrers aufmerksam, der seine Stasi-Informationsmitarbeit zugibt, aber erleben muß, wie sein Schuldeingeständnis nicht zu Vergebung, sondern zur Entlassung führt (S. 121–122). Insgesamt geht er der Frage nach, ob Versöhnung nicht nur ein theologischer Traum ist, der nichts mit politischer Wirklichkeit zu tun hat. Er verneint die Frage in seinem Beitrag.

Die Beiträge des Bandes bringen vielfältige Anregungen zum Nachdenken. Es handelt sich um ein Buch, das den vielleicht gewagten Versuch macht, zwei geschichtliche Vorgänge miteinander zu verbinden, die so gar nicht miteinander vergleichbar schienen. Aber damit befinden sich die Initiatoren in guter Gesellschaft. Der damalige südafrikanische Präsident F.W. de Klerk begründete bei der Freilassung von Nelson Mandela die veränderte Einstellung seiner

Regierung zum ANC und seinem späteren Nachfolger im Amt, Nelson Mandela, eben mit dem Fall der Mauer und dem Ende des kommunistischen Zeitalters in Europa.

Markus Nietzsche

Reimer Zeller, Prediger des Evangeliums. Erben der Reformation im Spiegel der Kunst, Schnell & Steiner, Regensburg 1998 (Adiaphora), ISBN 3-7954-1154-8, S. 167, € 39.90

Das Buch in der Reihe „Adiaphora“ (= Mitteldinge) zum Thema „Gestalt und Aussehen evangelischer Prediger seit dem 16. Jahrhundert“ zeigt ein sehr vielfältiges, uneinheitliches Bild. Dies wird dadurch noch gesteigert, daß der Verfasser sich nicht auf Europa beschränkte und alle Gattungen der bildenden Künste aufgenommen hat. Ob man hier freilich bei allen dargestellten „Geistlichen“ (im Unterschied zu heutigen Pfarrern, die mit dem Talar sogar „demonstrierend“ gezeigt werden!) die „Würde des Amtes“ durch ein „angemessenes Äußeres“ wieder entdecken kann, wie Axel Freiherr v. Campenhausen in seinem Geleitwort schreibt (S. 7), will ich bezweifeln. Ärgerlich ist auch sein Wort, es sei schön, „daß mit dem Bild einer „Pfarrerin“ wenigstens andeutungsweise eine weitere „Errungenschaft der Reformation“ bildlich zur Darstellung komme (S. 7). Abgesehen davon, daß es leider sehr viel mehr sogenannte „Predigerinnen“ sind, die dargestellt werden (S. 102, 120, 156, 160), wüßte ich nicht, was damit die „Reformation“ zu tun haben sollte, es sei denn, Campenhausen meine hier Schwärmer und Sektierer, die in diesem Buch neben radikalen Jesuiten auch als „Prediger des Evangeliums“ (?) Aufnahme gefunden haben.

Von größeren Entgleisungen frei ist die Einleitung in das Bildwerk durch den Verfasser. Dabei wird zu Recht auf die Bedeutung des Bilderverbotes für die Kunst des Protestantismus hingewiesen (S. 11; 19ff). Außerdem spiegelt sich natürlich gerade in der Kleidung der jeweilige Zeitgeist, bzw. die Kunst im Spiegel ihrer Zeit wieder. Von Luther hätte man gern etwas mehr – gerade zu seiner liturgischen Kleidung – erfahren. Wie war er im Gottesdienst, bei der Messe gekleidet? Immerhin tauchen hier und da lutherische Pfarrer in „weiß“ (Chorhemd) auf (S. 58). Hierzu gibt es aber an anderer Stelle sicher mehr und Kompetenteres zu lesen.¹ Natürlich kann es nicht nur um Textilien gehen. Ein Blick in manche Gesichter der „Prediger des Evangeliums“ oder etwa auf das Schwert, das der Wiedertäufer David Joris zur Schau trägt (S. 47), genügt. Die Darstellung des „Tempels der Reformierten“ zu Lyon (S. 53) erweckt ebenso kaltes Gruseln, wie die Darstellung mancher Quäkerveranstaltung, immer natürlich alles „evangelisch“. Interessant ist ein Kupferstich aus der lutherischen

¹ Ich verweise auf das immer noch aktuelle Buch von Arthur Carl Piepkorn, Die liturgischen Gewänder in der lutherischen Kirche seit 1555, hrsg. v. J. Schöne u.a., Lüdenscheid/Lobetal 1987.

„Eglise de St. Anne“ in Straßburg von 1732, der zwar noch eine private Beichte im Beichtstuhl zeigt, dann aber eine allgemeine Absolution (S. 96). Auch wenn man einen schlittschuhfahrenden „Reverend Robert Walker“ (1784) bewundern möchte, kommt man hier auf seine Kosten (S. 83). Eine weitere interessante Entdeckung bleibt, daß auf Gottesdienstbildern immer wieder Hunde dem Gottesdienst selbst in der Kirche lauschen (S. 53, 77, 78, 98, 105), besonders auf Bildern aus dem anglophonen Bereich. Einzig in einer deutsch-lutherischen Kirche (Amerika) wird ein Hund vom Küster vertrieben, allerdings unter Entsetzen der Frauen (S. 106). Bei den Jesuiten vertreibt ein Hund (es ist wohl nicht derselbe wie der aus Amerika!) Luther und seine Helfer (S. 72). Mit anderen Worten: Hier läßt sich viel entdecken.

Das Buch empfiehlt sich als Geschenkbank nicht nur für Kunstliebhaber, sondern auch für alle, die an der Geschichte der christlichen Kirche, insbesondere des „Protestantismus“ interessiert sind. Ansonsten ist es wohl eher eine Enttäuschung für den, der mehr über geistliche Kleidung, Gestik und Habitus erfahren will, gerade auch unter kontroverstheologischen Gesichtspunkten. Weniger Quäker, Jesuiten und Sektierer also und mehr wirkliche „Prediger des Evangeliums“ sollten es sein.

Thomas Junker

Margarethe Schmidt (unter Mitarbeit von Monika Heffels), **Warum ein Apfel, Eva?** Die Bildsprache von Baum, Frucht und Blume, 1. Aufl., Schnell & Steiner, Regensburg 2000, ISBN 3-7954-1304-4, S. 215, € 19.90

Das Buch verbindet theologische Reflexion mit künstlerischer Sachkenntnis. Die Autorin hatte schon durch ihr Buch (in Zusammenarbeit mit ihrem verstorbenen Mann Heinrich Schmidt) „Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst“ (5. Aufl. 1995) auf sich aufmerksam gemacht. Zugrunde liegt die Ansicht, daß die uns oft fremd gewordenen „Symbole“ oder „mythologischen Vorstellungen“ der Bibel nicht eliminiert, sondern nur neu verständlich gemacht werden müßten. Es gelte sie zu „entschlüsseln“ (S. 9). Der Titel des Buches gibt dabei nur einen geringen Teil des Inhalts wieder. Um den Apfel, bzw. den Apfelbaum, geht es bei den 215 Seiten nur in knapp 5 Seiten. Ansonsten behandelt es vor allem die Symbolik des Baumes und die Bedeutung der Blumensymbolik. Dabei werden die Verbindungen und Parallelen zwischen antiken, bzw. nordischen Mythen und den Bildern der Bibel recht unbekümmert gezogen. Es bleibt z.B. kaum reflektiert, *warum* man eben auch heilige Bäume „gefällt“ hat, inwieweit sich heidnische und christliche Darstellungen auch *unterscheiden* oder *warum* lange Zeit eben auf manche heidnische Symbole „verzichtet“ wurde (etwa bei der Rose S. 135). Die Verbindungen waren und – das wäre zu überlegen – *blieben* immer spannungsreich! Zudem läßt sich die Verfasserin in ihrer biblischen Interpretation manches mal mehr von der Kunst, als vom biblischen Text leiten (etwa zu 2. Mose 3 „Engel“ S. 27). Auch ist der Un-

terschied zwischen dem „Baum des Lebens“ und dem „Baum der Erkenntnis“ wohl nicht ganz erfaßt, da Gottes Gebot sich nur auf das Essen vom Baum der Erkenntnis bezieht (dagegen S. 19; vgl. 1. Mose 2,9). Und doch ist dieses Buch für jeden, der Kirchenkunst tiefer verstehen will, eine wertvolle Hilfe. Es sind unendlich viele Beobachtungen zusammengetragen und auch (teils farbig) illustriert.

Als Beispiel aber zurück zum Apfel. Man kann davon ausgehen, daß er in der Antike als *Liebessymbol* angesehen wurde. Als solcher begegnet er auch im Hohelied (2,3 und 7,9). In 1. Mose 3 taucht er natürlich nicht auf. Erst im Mittelalter sei der Baum der Erkenntnis zum Apfelbaum geworden. Die Verfasserin sieht hier eine Entsprechung der immer stärkeren Interpretation von Sünde als „sinnliche Liebe“ (S. 48) oder „vergängliche irdische Lust“ (S. 50). Es mußte der Apfel als Liebessymbol sein, der die Sünde brachte. Hinzu komme die Lautgleichheit von *malus* = der Apfel und *malum* = böse, schlecht (ebd. S. 48). Diese These der Verfasserin hätte man gerne durch Kirchenväterzitate belegt. Das angeführte Irenäuszitat belegt sie jedenfalls noch nicht. Erstaunlich ist dann auch, daß der Apfel in der Hand des Jesuskindes und Marias, aber auch Gottvaters, gerade im Mittelalter seine negative Wertung verliert (S. 51). Als positives Symbol bekommt er die Verbindung zur „*Caritas*“, der Nächstenliebe, aber auch zum „Reichsapfel“, dem Erdball oder Kosmos als Herrschaftssymbol.

Diese Ambivalenz wird erkannt, aber kaum reflektiert. Das ist schade und deutet auf die eigentliche Schwäche dieses Buches: es erscheint sehr interessant, aber dann doch auch immer etwas oberflächlich in der Analyse. Das tut der Lektüre aber keinen Abbruch, hält es doch auch immer Überraschungen bereit.

Thomas Junker

Henning Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung. Band IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. C. H. Beck Verlag, München 2001, ISBN 3-406-34988-9, 448 S., € 34.-

Mit diesem Band beendet Vf. die Darstellung der Epochen der Bibelauslegung. Auch in ihm will er die „Lebensarbeit ausgewählter Theologen und Laien mit der Bibel“ darstellen und damit die „Entwicklung ihres Verständnisses“ nachzeichnen, wie sie für die darzustellende Periode charakteristisch ist. Das gelingt ihm, wobei doch eine gewisse Einseitigkeit hinsichtlich eines Schweregewichts der sog. historisch-kritischen Forschung mit all ihren Facetten nicht zu übersehen ist. Daß er vor allem den Blick auf die deutsche Theologie legt, liegt daran, daß sie für bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die maßgebliche Rolle gespielt habe. Erst später habe sich die angelsächsische, aber auch die römisch-katholische Forschung stärker in das Gespräch eingeschaltet. Andererseits wird die angelsächsische Forschung vom 16. bis 18. Jahrhundert sehr aus-

föhrlich dargestellt. Das liegt sicher daran, daß Vf. sich mit diesem Thema anderwärts ausführlich beschäftigt hat.

In Kapitel I behandelt Vf. die Lutherische Hermeneutik in Deutschland (im 16./17. Jahrhundert: Flacius, J. Gerhard), in Kap. II die „Bibel in England vom 16. bis 18. Jahrhundert“ (Cartwright, Hobbes, Locke, Toland), in Kap. III den „Kampf um den Text der Bibel“, in Kap. IV Frankreich und die Niederlande im 17. bis 18. Jahrhundert, in Kap. V „Die Bibel in Pietismus und deutscher Aufklärung“, in Kap. VI Bibelwissenschaft im 19. Jahrhundert, in Kap. VII die Religionsgeschichtliche Schule und in Kap. VIII „Neue Wege im 20. Jahrhundert“. Über die Auswahl der dargestellten Theologen (von Laien ist wenig zu lesen) kann man sicher streiten, doch fällt auf, daß Franz Delitzsch nicht behandelt wird (was Vf. selbst kurz, jedoch nicht recht überzeugend, begründet). Auffallend viel Raum wird den Biographien der dargestellten Theologen eingeräumt, wenn auch dabei zu bedenken ist, daß häufig deren Stellung zur Bibel jeweils mit ihrer Biographie etwas zu tun hat.

Die Leser dieser Zeitschrift wird vor allem das erste Kapitel interessieren. Bei Flacius beruft sich Vf. vor allem auf seinen *Clavis Scripturae sacrae*. Flacius betone, daß Gott trotz der für alle offenen natürlichen Gotteserkenntnis „auch ganz menschlich öffentlich zu den Menschen geredet“ habe durch die Patriarchen, die Propheten, seinen eigenen Sohn und die Apostel. Dies habe er schriftlich festlegen lassen. So sei die Schrift inspiriert, der Hl. Geist habe durch den Mund seiner Werkzeuge gesprochen und durch ihre Hand geschrieben; er lege die Schrift aus. Flacius habe betont, die Hl. Schrift sei aus sich selbst heraus verständlich. Bei der Bibelauslegung folgte er einem von Aristoteles herkommenden methodischen Vorgehen, der Synthese. In seiner Hermeneutik wollte Flacius ganz dem reformatorischen Grundsatz *sola scriptura* treu bleiben. Dabei folgte er Luthers christozentrischem Ansatz und kam so zu einer gesamtbiblischen Theologie, in der die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium befolgt wurde. Bei aller Betonung der Selbstausslegung der Schrift warnt er davor, die menschliche Wissenschaft für schädlich hinsichtlich der Schriffterkenntnis zu halten.

Johann Gerhard hat mit seiner Schrift „Über die legitime Deutung der Heiligen Schrift“ ein kontroverstheologisches Hauptwerk herausgebracht. In ihr betont er die *perspicuitas* der Hl. Schrift. Er unterscheide nicht mehr zwischen Hl. Schrift und Wort Gottes, sie ist Wort Gottes. Gott ist Wirkursache der Schrift, diese nur Werkzeug. Gegen die Spiritualisten betone er die Zusammengehörigkeit von Schrift und Hl. Geist. Damit ist sie unfehlbar. In ihr komme nichts Widersprüchliches vor. Gerhards vorkritische Exegese sei vor allem dogmatisch orientiert gewesen. Der Aspekt der Geschichtlichkeit des Glaubens in seiner Bedeutung für das Bibelverständnis werde nicht erkannt. Vf. übergeht ganz das *testimonium Spiritus Sancti internum*, das doch für Gerhards Auseinandersetzung mit Bellarmin das entscheidende Argument darstellt. Der Rathmannsche Streit wird ebenso mit keinem Wort erwähnt. Beides ist unverständ-

lich. Für das Thema wichtige Theologen finden keine Berücksichtigung (Calov, J. G. Carpzov, Löscher).

Zu den anderen Kapiteln kann nur noch wenig gesagt werden. Wieder wird erkennbar, wie stark die frühneuzeitliche Aufklärung aus dem Calvinismus entspringt und welche Affinität der Pietismus zu ihr hatte. Die „Vertreter der Orthodoxie in Hamburg“ finden sicher nicht die ihnen gebührende Wertung. Bei Lessing ist auf den in der neueren Forschung hervorgehobenen Einfluß des nachreformatorischen Spiritualismus und der Herrnhuter hinzuweisen. Auffallend häufig wird in den Biographien eine lutherische Bekenntnisbindung genannt. Nur: Hengstenberg war reformierter Herkunft (was Vf. auch nennt), Schlatter war reformiert usw. Gerade er wird nur einmal nebenbei erwähnt, obwohl er doch zweifellos der einflußreichste Exeget der letzten einhundert Jahre ist. Der historische Hintergrund der Theologie von Karl Barth erscheint mir nicht genügend berücksichtigt zu sein: Während der russischen Oktoberrevolution saß er an der Ausarbeitung seines Römerbriefes! Man kann darüber schmunzeln, daß ihm ein „impressionistischer Stil“ und „nachkritische(n) Naivität“ bescheinigt wird. – So rationalistisch Bultmanns Exegese häufig ist, verkannt werden sollte nicht, daß er sich selbst – sei es zu Recht oder Unrecht – in seinem Glaubensverständnis als Lutherschüler verstand.

Bedauerlicherweise findet keine systematische Wertung der dargestellten Exegeten und ihrer jeweiligen Positionen statt, auch nicht am Schluß. Andererseits kann der Leser nur immer wieder feststellen, daß hinsichtlich der – vor allem historisch-kritischen – Forschung an der Bibel Positionen, die als „Feststellung der Wissenschaft“ und damit als endgültig hingestellt wurden, sich schnell als vergänglich erwiesen. Das ist nun einmal der Lauf der Wissenschaften. Darum: wer an der Quelle des christlichen Glaubens arbeitet, sollte viel bescheidener werden!

Einige Fehler sind stehengeblieben: Karl V. hat nicht 1557 (richtig: 1556) abgedankt; bei Barth wird O’Neill, Authority, zitiert, aber nirgends finden sich bibliographische Angaben dazu.

Karl-Hermann Kandler

Oswald Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, ISBN 3-16-147163-6, 333 S. 333, € 44.90

Ausgangspunkt einer „poietologischen Theologie“, wie Oswald Bayer sie mit diesem Band programmatisch vorzulegen sucht, ist der Charakter des göttlichen Wortes als *verbum efficax*, als wirksames Wort, das Wahrheit nicht einfach konstatiert, sondern konstituiert. Damit nimmt Bayer die Gottesbezeichnung des nizänischen Glaubensbekenntnisses als *Poietes* auf. Gott ist derjenige, der im Unterschied zum Menschen tut, was er sagt. Sein Reden und Handeln ist verlässlich. Konstitutiv für seine Charakterisierung als *Poiet* ist daher seine Autorschaft der heiligen Schrift. Theologie hat es infolgedessen mit

von Gott gewirkten Geschichtswahrheiten zu tun, denen sie nachdenkt. Im Nachdenken der schriftgewordenen Verheißungen Gottes ist sie responsorisch. Ihr ist nicht die Spekulation über ewige Vernunftwahrheiten (Ideen) aufgetragen. Auch konstituiert nicht das eigene revolutionäre Ethos ihre Vollmacht zur Vernunft- und Ideologiekritik, sondern allein die Schrift. Theologie hat daher die Form der urteilenden Teilnahme am Sein als Wort (Bayer nennt dies die „kommunikative Urteilsform“) und denkt mit der Schrift den durch diese konstituierten gottesdienstlichen Formen und Vollzügen nach.

Exemplarisch und zugleich grundlegend entfaltet Bayer diesen Ansatz einer poietologischen Theologie in einer Auslegung von Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“. Darin hat Luther in kongenialer Weise, inspiriert also durch den Geist der heiligen Schriften, die ganze Theologie der Gemeinde in den Mund gelegt. Die Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität ist hier ebenso nachbuchstabiert wie die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen der Begegnung mit dem zornigen Gott und dem dreieinigen Gott in Christus durch den Heiligen Geist. Damit ist zugleich eine Vielzahl von durch die Heilige Schrift gesetzten Spannungen und Relationen impliziert, denen Bayer nachgeht: Die Unterscheidung von allgemeiner Gotteslehre und Trinitätslehre, von Gesetz und Evangelium, von Philosophie und Theologie, von erklärender Naturwissenschaft und erzählender Theologie, von Glaube und Bildung. Das Buch ist trinitarisch strukturiert und spiegelt zugleich den dreifachen Zeitenbruch wieder, der sich in der Begegnung Gottes mit den Menschen ereignet: Sündenfall, Erlösung durch Christus und die Vollendung.

Der erste Teil steht unter der Überschrift: „Lebensgeschichten“. Dem Beispiel der Psalmen, Luthers und Hamanns folgend leitet Bayer dazu an, Gott als Autor der jeweils eigenen Lebensgeschichte zu sehen. Gott begegnet dem Menschen durch die biblischen Geschichten und legt den Hörer und Leser so aus, daß dieser neu wird, er mithin herausgeführt wird aus dem Dilemma zwischen individualistischer Selbstisolierung und kollektivem Zwang und sich als in die Weite der Schöpfung und Geschichte Gottes hineingestellt erfahren darf. Dabei handelt es sich nicht um eine Applikationsleistung des die Schrift auslegenden Menschen, sondern um die befreiende Selbstentzogenheit kraft der durch Gottes Urteil zugesprochenen *iustitia aliena Christi*. Bayer zeigt dies beispielhaft an den Liedern Jochen Kleppers, die Gottes zeitliches Handeln in Zorn und Gnade, die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis und die im Evangelium zugesprochene Freiheit gleichermaßen meditieren. Klage und Lob kommen so dem doppelten Handeln Gottes im Wechsel der Zeiten gemäß zu Wort.

Auf dieser Grundlage schreitet Bayer weiter zu einer kritisch-seelsorglichen Auseinandersetzung mit der säkularen Gottesklage eines Tilmann Moser, mit dem Narzißmus der Neuzeit und mit der hart in der Nachbarschaft vieler Klagepsalmen beheimateten Sprachlosigkeit angesichts der neuzeitlichen Katastrophen in der Dichtung des Hamann-Auslegers Bobrowsky. Gegen den neuzeitlichen Gottesverflucher Moser und die Verzweigung setzt die poietolo-

gische Theologie das Warten auf Gottes Wort, das Hinfliehen von der nicht zu bestreitenden Anfechtung zu Gottes Verheißungen. Gegen den Narzißmus der Neuzeit wiederum, der sich in der Theologie dahingehend auswirkt, daß seit Schleiermacher alle theologischen Aussagen auf das menschliche Selbstbewußtsein bezogen sein müssen, setzt Bayer die *iustitia aliena Christi*, wie sie durch dessen stellvertretenden Sühnetod am Kreuz in Kraft gesetzt worden ist und dem vor Gott verantwortlichen Sünder leiblich konkret im Wort und den Sakramenten zugeeignet wird.

Dieser Gedanke weist bereits hinüber zum zweiten Hauptteil unter der Überschrift: „Gott im Wort“. Dieser beginnt mit einer Auseinandersetzung mit der Furcht des jüdischen Philosophen Horkheimer, „daß es Gott nicht gebe“. In den neuzeitlichen Reflexionen über die Abwesenheit und Entzogenheit Gottes lassen sich Analogien zur theologischen Rede vom Menschen unter dem Gesetz ausmachen. Doch während der Mensch unter dem Gesetz, wie er sich auch in der Neuzeit manifestiert, seine Identität selber zu gewinnen sucht, gewinnt der Sünder unter dem Evangelium gerade nicht seine Identität, sondern er erleidet eine Differenz, die Differenz zwischen altem und neuem Menschen, zwischen dem verdammten Sünder und dem im Glauben gegenwärtigen Christus, die erst im Eschaton überwunden sein wird. Allein die Idiomenkommunikation der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi ist die Bedingung für die Gemeinschaft zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott. Damit aber wird der stellvertretende Sühnetod Christi zum Wahrheitskriterium gegenüber einer jeden Metaphysik, nicht nur gegenüber der antiken Substanzmetaphysik mit ihrem Apathieaxiom, sondern auch gegenüber der neuzeitlichen Subjektmetaphysik. Diese meint, auch das Evangelium aufgrund einer vermeintlich immer schon bestehenden Offenheit des Menschen für Gott in die eigene Subjektivität integrieren zu können. Dagegen prägt Bayer wiederholt ein, daß die Gottesgemeinschaft für uns Menschen ein unausdenkliches Wunder ist, das mit keiner Logik erklärt werden kann, vielmehr zum staunenden Loben und Nacherzählen einlädt. Die von Gott testamentarisch verfügte Zueignung dieser Gemeinschaft mit Christus allein durch das leibliche Wort konstituiert den von Luther so bezeichneten fröhlichen Wechsel und Streit zwischen dem Sünder und Christus und kann vom Menschen nur empfangen werden. Ein Höhepunkt ist in diesem Zusammenhang Bayers Meditation des Buches Hosea, der letzten beiden Kapitel der Johannesoffenbarung und der Bachkantate „Erschallet ihr Lieder“ unter dem Thema „Gottesgemeinschaft“. Diese Gottesgemeinschaft unterscheidet sich nun allerdings fundamental von einer einfachen liebetheologischen Entsprechung des Christen zu Gott, wie sie in der kirchlichen Gegenwart immer wieder insbesondere in ethischen Fragen funktionalisiert wird. Hat der neue Mensch sich bis zum Tode mit dem alten Menschen auseinanderzusetzen, so führt das nicht zu einer Integration des Bösen, sondern zu dessen verschärfter Wahrnehmung. Ethisches Fortschreiten gibt es mithin nicht als Fortschritt, schon gar nicht über den Bibelbuchstaben

hinaus, sondern allein als Rückkehr und Umkehr zur Taufe. Die Theologie hat daher insbesondere die Situation der Absolution zu bedenken, in der alles versammelt ist, was über den Menschen vor Gott zu sagen ist. Die Aktualität der Theologie Luthers liegt nach Bayer gerade in seiner Apokalyptik, im Ernstnehmen des Bösen und des ausstehenden Gerichtes, womit jede Fortschrittsideologie a priori ausgeschlossen ist. Das führt gerade nicht zu einer Entweltlichung, sondern zur Solidarität des erlösten Sünders mit der seufzenden und das endzeitliche Heil erwartenden Schöpfung. Stellvertretend für diese erbittet und erhofft die Christenheit im Vaterunser das Ende des Bösen mit dem Kommen des Reiches Gottes.

Im dritten Hauptteil unter dem Titel „Wort und Geist“ bilden Reflexionen über die heilige Schrift den Rahmen für eine Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur Naturwissenschaft, zur Philosophie und Bildung. Bayer setzt gegen ein fundamentalistisches Schriftverständnis auf der einen Seite, das in der Bibel legalistische Sprachregelungen erkennt, und gegen die Abwertung der Schriftlichkeit des Buchstabens auf der anderen Seite ein christologisches bzw. trinitätstheologisches Schriftverständnis. Die Bibel gibt in ihrer Vielfalt den Sprachraum vor für Kirche und Theologie und setzt dabei unhintergehbare Markierungen. Der Buchstabe ist gleichsam der Wächter „des Anderen“ und bürgt für die Verlässlichkeit der Botschaft. Angemessen ist daher nicht ein Schriftumgang, wie er den beiden ausgeschlossenen Alternativen entspricht, wonach die Schrift nach dem Schema von Theorie und Praxis immer erst vom Ausleger zu applizieren wäre. Damit wird die Schrift letztlich wieder der menschlichen Subjektivität mit ihren Idealen unterworfen. Doch vor allem – auch christlichem – Denken und Handeln steht das Empfangen, das Hören, das Ausgelegtwerden durch den Heiligen Geist, steht die *vita passiva* und die Bitte um den Geist, der selber einst durch die Propheten geredet hat. Kraft dieses – schriftgebundenen – Geistes gewinnt der durch die Schrift ausgelegte Theologe die Vollmacht und Verantwortung zur Beurteilung der Lage von Kirche und Welt. Das ist auch eine Last. Doch Bayer weiß geradezu seelsorglich im Blick auf die Diener des Wortes und im Anschluß an Ps. 1 und Ps. 119 von der Lust am Wort zu reden. Wort und Verkünder des Wortes bilden eine Schicksalsgemeinschaft, denn wer empfangen hat, gibt weiter. Das gilt vom Pfarrer wie von jedem Christen an seinem Ort, ebenso wie das dadurch konstituierte Verständnis des Theologen, das durch *meditatio*, *tentatio* und *oratio* geprägt ist. Der Sachbezug in der heiligen Schrift konstituiert den Weltbezug für den Laientheologen wie für den Pfarrer. Was beide unterscheidet, ist die methodisch-wissenschaftliche Wahrnehmung der theologischen Phänomene. Das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft bringt Bayer anhand eines Briefwechsels zwischen Hamann und Kant im Zusammenhang einer von beiden geplanten, aber nicht verwirklichten Ausgabe einer Kinderphysik glänzend auf den Punkt. Während die von ihrer eigenen Endlichkeit sich emanzipierende Naturwissenschaft der biblischen Erzählung mit Zweifelsucht, zugleich aber

ihren eigenen Erklärungen mit Leichtgläubigkeit begegnet, erinnert Hamann an die Vielfalt der Vernünfte und an die damit gegebene Relativität naturwissenschaftlicher Denkmodelle. So nimmt Hamann die Sünde auch erkenntnistheoretisch ernst und fordert den Wissenschaftler zur Demut auf. Angesichts der Tatsache, daß die Naturwissenschaft mit ihren zu Dogmen erhobenen Theorien im Grunde die Katholizität der Kirche beerbt hat und viele Theologen heute die Zweifelsucht an der biblischen Erzählung ebenso teilen wie die Gläubigkeit gegenüber „wissenschaftlichen“ Erklärungen (wiederum gerade auch in ethischen Fragen, wo man vermeintlich wertneutrale „wissenschaftliche“ Erkenntnisse vorschiebt, um biblische Weisungen außer Kraft zu setzen), sind die Hinweise Bayers überaus hilfreich. Im Verhältnis zur Naturwissenschaft ebenso wie im Verhältnis zur Philosophie verhilft eine poietologische Theologie zu einer Metakritik der Vernünfte. Zugleich hält der Schriftbezug die Theologie bei ihrer eigenen Sache und läßt sie nicht übersehen, daß weltliche Analogien zum Evangelium nicht mit diesem selber zu verwechseln sind, sondern sich im Bereich des *politicus usus legis* bewegen.

Am Ende des Bandes steht eine Meditation über Luthers letzte schriftlichen Worte über die Aeneis des göttlichen Wortes. Bayer prägt hier noch einmal ein, daß es der Theologie nicht um Erfahrungen an sich geht, sondern grundlegend um Erfahrungen mit dem Wort Gottes, die freilich das ganze christliche Leben in allen Bezügen und Spannungen umfassen. Luther stellt in seinem Vermächtnis den unermeßlichen Reichtum der heiligen Schriften der eigenen Armut gegenüber. Wieder wird das unausdenkliche Wunder der Gottesgemeinschaft bestaunt, der uns sein Wort schmecken läßt. Mit dem Wort sind die Anfechtungen zu bewältigen und nicht umgekehrt. Das ist die Quintessenz, wenn Gott Gott ist und wir seine geliebten Geschöpfe.

Zwei Anfragen seien hier angefügt. Bayer lehnt es in seinem Beitrag über die „Engel als Hermeneuten“ ab, diesen eine Substanz, ein eigenständiges Wesen, zuzuschreiben. Dies scheint mir aus verschiedenen Gründen nicht stichhaltig zu sein. Immerhin kann die Schrift Engeln Namen zuschreiben, Namen, die ja immer sowohl lebendige Wesen als auch deren Relationen markieren. Und daß ein Engel sofort nach der Ausrichtung seines Botendienstes „verschwindet“ (wie der von Bayer selbst als Beispiel für einen menschlichen Engel angeführte Philippus), ist ebensowenig wie bei Philippus ein Grund, ihm ein eigenständiges Dasein abzuschreiben. Gilt nicht auch hier Bayers an anderer Stelle ausgesprochene Mahnung, personales und ontologisches Denken nicht gegeneinander auszuspielen (S. 135)?

Schwerwiegender ist freilich der zweite Einwand. Bayer lehnt es ab, über einen doppelten Ausgang des Weltgerichts oder die Alternative „Allversöhnung“ zu „spekulieren“, wohl gemerkt, nicht ohne wiederholt und deutlich von der drohenden Verdammnis zu reden und nicht ohne an den großen Ernst der Sätze „heiligen Rechts“ im Neuen Testament zu erinnern. Dennoch vermißt man hier eine deutlichere Bezugnahme z.B. auf die Gerichtsgleichnisse im

Neuen Testament, die, wenn man ihnen theologisch nachdenkt, einen doppelten Ausgang des Endgerichts keineswegs als Spekulation erscheinen lassen, wie es etwa der Gedanke der Allversöhnung darstellt. Auch die von Bayer abgelehnte Aussage Paul Gerhards: „Himmel und Erde müssen das werden, was sie vor ihrer Erschaffung gewest“ (S. 176), ist eine (prophetische) Nacherzählung neutestamentlicher Worte – auch solcher Jesu selber. Liegt nicht wie für den Menschen auch für den Kosmos die Identität von altem und neuem allein im schöpferischen Wort Gottes?

Doch ungeachtet dieser Einwände enthält Bayers Buch eine Fülle von wertvollen Einsichten. Es ist in vielen Teilen nachgerade seelsorglich, insofern es die Anfechtungen des Theologen und des Christen aufnimmt, ernst nimmt und Hilfen nicht nur anbietet, sondern zuspricht und einübt. Insbesondere ist Bayer dafür zu danken, daß er vor allem mit Hilfe seiner Hauptgewährsmänner Luther und Hamann den Reichtum lutherischer Theologie auf eine Weise vor Augen führt, die heilsam wäre für eine Theologie und Kirche(n), die selber in den Fallen des neuzeitlichen Narzißmus gefangen sind, ohne es zu merken oder auch nur wahrhaben zu wollen. Insofern ist die Lektüre von Bayers Buch ein Heilmittel gegen die grassierende kirchliche Selbsterstörung in Anpassung an die Geister, Fortschrittsideale und Vernünfte dieser Welt. An vielen Stellen wird das konkret, wenn Bayer praktisch-theologische Hinweise für die Seelsorge, die Predigt, den Gemeindeaufbau, die Kirchenleitung, die Ethik, das Theologiestudium, die Pfarramtsführung gibt.

Belehrt durch den Geist der heiligen Schriften muß man so die Gottesskeptiker nicht nachbeten, sondern an der Schrift prüfen. Dabei wird man auch bei ihnen *particula veri* und zugleich krasse Irrtümer im eigenen kirchlichen „Lager“ entdecken. So etwa – um abschließend nur ein Beispiel zu nennen –, wenn Bayer gegenüber denjenigen, „die das Christentum und den Christusglauben für eine gelungene ‚Ichfindung‘ einspannen, funktionalisieren wollen und alles, was diesem, häufig ungedachten, meist nur diffus beredeten Ziel nicht zu dienen scheint, als das ablehnen, was ‚ekklesiogene Neurosen‘ schafft und zu bekämpfen ist“, an einer unerwarteten Stelle auf die Wahrheit stößt, „daß Erfahrungen mit dem Gott der Bibel nicht einfach Glückserfahrungen sind, sondern verletzen und kränken – vor allem, wenn beim Glücksverlangen die Erwartung ungebrochener Selbstverwirklichung leitend ist.“ (S. 69).

Armin Wenz

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues
zur Abtreibungsdebatte

von Thomas Junker,

41 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 3.50

ISBN 3-86147-176-0



Geliebt ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der

Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands

von Johannes Junker (Hg.),

59 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–

ISBN 3-86147-204-X



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen
Evangelisch-Lutherischen Kirche

von Thomas Junker,

53 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–

ISBN 3-86147-220-1



Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche

von Ingrien in Rußland

von J. Junker und R. Arkkila (Hg.)

84 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.80

ISBN 3-86147-226-0



Verlag der Lutherischen Buchhandlung

Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 33/990 888

Theologische Fach- und Fremdwörter

Abusus = Mißbrauch, falscher Gebrauch – **Aeon** = Weltzeitalter – **Affinität** = Wesensverwandtschaft – **antithetisch** = gegensätzlich – **a priori** = von vorn herein – **Cantica** = biblische Gesänge – **clavis scripturae sacrae** = Schlüssel der Heiligen Schrift – **Dekalog** = 10 Gebote – **Dualismus** = Glaube an zwei unvereinbare Prinzipien oder Grundkräfte der Welt – **ekklesiogene Neurose** = seelische Störung, die durch (falsche) Gesetzlichkeit in der Kirche verursacht wird – **entkerygmatisieren** = den Inhalt der Verkündigung des Evangeliums entfernen – **Entmythologisierung** = Entkleidung der Bibel von allen Wundern als geschichtliche Fakten – **episkopos** = (griechisch) Bischof – **Eschatologie** = Lehre von den „Letzten Dingen“ – **Eschaton** = Das Letzte, Ewige – **extra se** = außerhalb von sich selbst – **Hebraica** = hebräische Bibel – **Hellenismus** = Griechentum der Jahrhunderte um Christi Geburt mit seiner orientalisch beeinflussten Kultur – **Hermeneutik** = Lehre von der Bibelauslegung – **homiletisch** = der Predigtlehre entsprechend – **idiom** = Spracheigentümlichkeit, Mundart – **immanent** = innerweltlich – **iustitia aliena** = fremde (nicht eigene) Gerechtigkeit – **Jurisdiktion** = Weltliche Gerichtsbarkeit, Rechtsprechung – **Kabbala** = urspr. Bezeichnung für alle Bücher, die nicht zur hebräischen Bibel gehörten, Geheimwissenschaft aus der hebräischen Mystik – **Kanon** = Gesamtheit der biblischen Bücher – **Korrelation** = Wechselbeziehung – **lectio continua** = fortlaufende Lesung – **meditatio** = Nachdenken, Nachsinnen – **Meditatio vitae aeternae** = Nachsinnen über das Ewige Leben – **Metaphysik** = Das Unbeweisbare, Übersinnliche – **Oikonomia** = Wirtschaftlichkeit, sparsamer Umgang – **Oratio** = Gebet – **particula veri** = richtige, wahre Teile – **Parusie** = Wiederkunft Christi am Ende der Tage – **perspicuitas** = Klarheit (der Schrift) – **pharmakon athanasias** = Arznei der Unsterblichkeit – **Poietes** = Handelnder – **poietologisch** = schöpferisch Handelnder – **politicus usus legis** = der politische (staatliche) Brauch des Gesetzes – **rite vocatus** = recht berufen – **Skopus** = Absicht, Zentralgedanke eines Textes – **sola gratia** = allein aus Gnaden – **sola scriptura** = allein die Schrift – **synergistisch** = (selbst am Heil) mitwirkend – **consolatio fratrum** = Tröstung der Brüder – **testimonium Spiritus Sancti internum** = inneres (im Gewissen) erfahrenes Zeugnis des Heiligen Geistes – **vita passiva** = passives Leben.

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

Pfarrer i.R. Jürgen Diestelmann	Thunstraße 19c 38110 Braunschweig
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 2b 09599 Freiberg
Pfarrer Markus Nietzsche	Hamburger Straße 37 38518 Gifhorn
Pfarrer Walter Rominger	Mehlbaumstraße 148 72458 Albstadt
Bischof i.R. Dr. theol. Jobst Schöne, D.D.	Fischerhüttenstraße 87 14163 Berlin

Gott hat seine Ämter nicht dazu eingesetzt, daß sie ohne Mühe sind.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- B. Salminen: Die Ethik des pastoralen Dienstes
B. Salminen: Die pastorale Sicht ethischer Fragen
M.K. Rodewald: Form und Inhalt: Aus dem Blick der Reformation
A. Wenz: Schriftgemäße Bibelübersetzung? – Kritische Anmerkungen zur „Guten Nachricht“
P.J. Beyerhaus: Das Volk des Neuen Bundes, Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus
F.A. Häfner: Gottesvorstellungen, Ahnendienst und Dynamismus in der alten Tswana-Kultur
M. Vaahtoranta: Das Entstehen der Moderne

Rezensionen:

- M. Krieser: Warum die Bibel mißverstanden wird
M. Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen
H. Eißler/W. Nänny: Wegbereiter für Israel
H. Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa **u.a.m.**

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62
Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis: € 20.– (\$ 20.–), Studenten € 10.– (\$ 10.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 5.– (Zusendung nach
Vorauszahlung) Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten!
Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
7. Jahrgang 2002 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2002

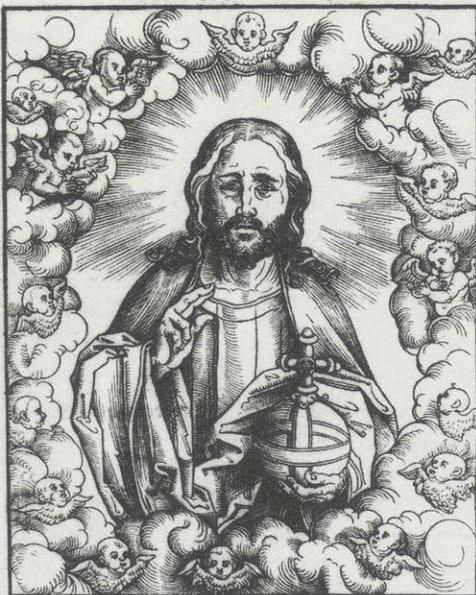
ISSN 0949-880X

7. Jahrgang

M.K. Rodewald:	Form und Inhalt: Aus der Blickrichtung der Reformation	143
A. Wenz:	Schriftgemäße Bibelübersetzung? Kritische Anmerkungen zur „Guten Nachricht“ (1997)	157
E.A.W. Weber:	Bibelübersetzungen in afrikanischen Sprachen	187

Dygh ys myn laer Söne / an welckeren ick ein wolgerual hebbe.
Den schöle gy höden. Matthei. xviii.

Ich byn de Dyffersandige vnd dath Luernde. Wol an my gedulde de weere lere / vntem
be ock rede höre. Vnde wol da. Luer vnde gedulde an / My / de weere
nimmermehr sterben. etc. Johannes 7. Cap.



Ich byn de Werd / de Werdheit vnd het Luernde. Luternde hünpe thom Vater / beim alle
in borde my. Johan. xiiii. Ich byn bor de Luer der Werd. Ich / my nbe volger / de
wort harte wandern in der Diferenffe / inder w / de Lyche
des Luernde hebben. Johan. viii. Cap.

Ich byn ein gute Lärde / vnd erkeme de mynen / vnd byn bekande den mynen / Gelick als
ke my myn Vater kent / vnde Ich keme den Vater. Vnde ick laer myn Luernde vor de
Schape. etc. Johannes 7. Cap.

Kamer het tho My alle de gy bemdyet vnd beloben sint / Ich wil juw vorquicken. Les
met vp juw myn Jock vnd lere van my / Wente ick bin sachemdych / vnd van heten de
msdich / So werde ghy rouwe vinden / vor juwe Seelen. Wente myn Jock ys soce / vnd
myne laft ys licht. Matthei. xi.



Inhalt

Aufsätze:

M.K. Rodewald:	Form und Inhalt: Aus der Blickrichtung der Reformation	143
A. Wenz:	Schriftgemäße Bibelübersetzung? Kritische Anmerkungen zur „Guten Nachricht“ (1997)	157
E.A.W. Weber:	Bibelübersetzungen in afrikanischen Sprachen	187

Rezensionen:

J. Hillermann:	M. Vaahtoranta, <i>Restauratio Imaginis Divinae</i>	207
J. Junker:	Y. Christe, <i>Das Jüngste Gericht</i>	209
K.-H. Kandler:	M. Krieser, <i>Warum die Bibel mißverstanden wird</i>	210
G. Martens:	SELK (Hg.)/H.P. Mahlke, <i>Schuld und Vergebung, (Unterrichtsmodell)</i>	212
W. Degenhardt:	E.-A. Lüdemann, <i>Ludwig Harms</i>	221

Zum Titelbild

Aus der ersten und einzigen zu Luthers Lebzeiten in Wittenberg gedruckten niederdeutschen Bibel aus dem Jahr 1541, gedruckt bei Hans Lufft: Biblia: dat ys: de gantze Hillige Schrift/Dütsch/Vpt nye thogerichtet/vnde mit vlite corrigert. D. Mart. Luth.

Die Bildausstattung übernimmt die Illustrationen der hochdeutschen Wittenberger Bibel von 1541, die ihrerseits abhängt von der Holzschnittserie GEORG LEMBERGERS und HANS BROSAMERS in der 1536 von Michael Lotter in Magdeburg gedruckten niederdeutschen Bibel.

Neu ist darin Lucas Cranachs (?) Bild mit der Darstellung des segnenden Christus, der den Reichsapfel, die vom Kreuz regierte Welt, hält und mit einem Strahlenkranz von Wolken und anbetenden Engeln umgeben ist.

(J.J.)

Bibelübersetzung

Michael K. Rodewald:

Form und Inhalt: li Aus der Blickrichtung der Reformation Einführung

Die Lutherische Kirche-Missourisynode hat in den letzten Jahren viele Veränderungen erlebt. Als Missionar der Lutherischen Bibelübersetzer, der in Übersee arbeitet, habe ich mit meiner Familie einen großen Teil der letzten zwanzig Jahre außerhalb der Vereinigten Staaten verbracht. Bei unseren regelmäßigen Heimataufenthalten haben wir Veränderungen in der US-amerikanischen Landschaft mehr wie eine Folge von einzelnen Standbildern erlebt als wie ein Panorama, das sich allmählich weiter entwickelt. Bevor ich ins Ausland ging, hatte ich viele Gemeinden der Missouri-Synode im Mittelwesten und an der Westküste besucht. Damals war in allen das gleiche Gesangbuch und eine begrenzte Anzahl von Gottesdienstordnungen in Gebrauch. Bei Besuchen in der jüngeren Vergangenheit fanden wir eine Anzahl verschiedener Gesangbücher und Anhänge vor, alle mit unterschiedlichen Formen für den Gottesdienst und seine musikalische Gestaltung. Heute ziehen es viele Pastoren und Gemeinden vor, nicht Gesangbücher zu benutzen, sondern stattdessen ihre eigenen Gottesdienstordnungen zu schaffen. Die Folge davon ist, daß man in den Kirchen der Missouri-Synode an jedem beliebigen Sonntag eine große Bandbreite von Gottesdienstformen findet.

Die Geschwindigkeit, mit der diese Veränderungen vor sich gegangen sind, und die Verschiedenheit der Gottesdienstformen hat Spannungen hervorgerufen. Es ist zu einer Diskussion um ‚Form und Inhalt‘ gekommen, manchmal auch als ‚Stil und Gehalt‘ bezeichnet. Die Geschichte zeigt, daß diese Diskussion nicht neu ist. Der Reformator Martin Luther insbesondere hat ein intuitives Verständnis der Spannung zwischen Form und Inhalt an den Tag gelegt. Im vorliegenden Artikel wollen wir die kontroversen Auseinandersetzungen der Gegenwart, den historischen Kontext und die Grundsätze untersuchen, nach denen Luther in diesem Konflikt vorgegangen ist, wie es in seinen Schriften erkennbar wird.

Die gegenwärtige Diskussion

Die Diskussion um ‚Form und Inhalt‘ wird von entgegengesetzten Ausgangspositionen her geführt. Die eine gebraucht die Analogie von Form und In-

1 *Form and Content: A View from the Reformation*, erschienen in *Missio Apostolica, Journal for the Lutheran Society for Missiology*, Bd. IX, Nr. 1, Ausgabe Nr. 17, Mai 2001 [Anmerkung des Übersetzers: Rev. Daniel Schmidt, Tutume, Botswana]

halt wie zwei Seiten einer Münze. Sie geht von der Überzeugung aus, daß die Form nicht geändert werden kann, ohne daß sich zugleich der Inhalt ändert. Dieses Argument ist in der jüngsten Zeit in bezug auf die gottesdienstliche Praxis gebraucht worden, findet sich jedoch auch in der Bibelübersetzung bei denen, die eine streng buchstäbliche Art der Übersetzung für die angemessenste halten.²

Eine zweite Einstellung geht davon aus, daß Form ein leeres Gefäß ist, das jeweils mit dem gewünschten Inhalt gefüllt werden kann. Daraus wird abgeleitet, daß neue Formen verwendet werden müssen, um die Bedürfnisse der Menschen zu erfüllen, da traditionelle Gottesdienstformen in der heutigen pluralistischen Gesellschaft nicht mehr vielen Menschen etwas sagen. Auch dieses Argument taucht in ähnlicher Weise in der Bibelübersetzung auf, wo die Kommunikationsbedürfnisse des modernen ‚Empfängers‘ durch den Gebrauch sogenannter „dynamischer Äquivalenz“³ erfüllt werden sollen; ein Ansatz, der nicht unumstritten ist.

Beide Argumente enthalten wahre Elemente, die es ihren jeweiligen Anhängern ermöglichen, ihre eigene Position in aller Aufrichtigkeit zu verteidigen, während sie die andere verwerfen. Das Problem liegt in beiden Fällen nicht in dem, was ausdrücklich gesagt wird, sondern in dem, was damit zugleich implizit angenommen wird.

So ist es zum Beispiel wahr, daß eine Form nicht geändert werden kann, ohne zugleich auch eine gewisse Veränderung des Inhalts zu bewirken. Das Gegenteil trifft jedoch nicht zu – daß nämlich Beibehaltung der Form zugleich Beibehaltung des Inhalts bedeutet. „Synchroner“ Gebrauch⁴ von Sprache zeigt, daß es unmöglich ist, einen Inhalt durch seine Form zu bewahren. Mit dem Begriff *Medizin* werden in Afrika ganz andere Dinge assoziiert als in den USA.

2 Es sind am ehesten Bibelwissenschaftler, die sich bemühen, die ursprüngliche Form beizubehalten, und die daher in der Übersetzung grammatische Strukturen und Wortformen verwenden, bei denen viele Leser von der Bedeutung nicht mehr mitbekommen als jemand, der ein Gespräch durch eine Wand hindurch belauscht (*Smalley*, 10-11).

3 ‚Dynamische Äquivalenz‘ bezeichnet eine Art der Übersetzung, die nicht die einzelnen Wörter, sondern die Bedeutung wiederzugeben versucht. Wo eine Redewendung verwendet ist, versucht sie, ihre Bedeutung festzustellen und diese dann statt einer wörtlichen Übersetzung aufzuschreiben. Einige Übersetzer gehen so weit, daß sie auch in der Zielsprache eine ihr eigene Redewendung suchen, die die Bedeutung der ursprünglichen wiedergibt. Beide Texte mögen dann im wörtlichen Vergleich weit auseinander liegen, in der Bedeutung jedoch übereinstimmen. [Erläuterung des Verfassers für die deutsche Übersetzung, im Folgenden: (DS)]

4 ‚Synchroner‘ oder ‚zeitgleicher‘ Gebrauch von Sprache meint eine ahistorische Verwendung oder eine, die ausschließlich ihren heutigen Gebrauch und nicht ihre historische Entwicklung berücksichtigt. Einige Linguisten befassen sich aus Prinzip nur synchron mit Sprache, d.h. nur damit, wie sie ‚jetzt‘, in der Gegenwart ‚funktioniert‘. Bei diesem analytischen Ansatz ist die Verwendung historischer Regeln nicht zulässig. Mit anderen Worten, es sind keine Theorien darüber aufzustellen, ob etwa gewisse Konjunktionen oder Präpositionen mit bestimmten grammatischen Funktionen einmal existiert haben, aber später außer Gebrauch geraten sind. Es ist einzig und allein das zu beschreiben, was man in der Gegenwart vorfindet. ‚Historische‘ Linguistik ist das genaue Gegenteil. Sie versucht, alles auf eine Ursprache zurückzuführen. (DS).

Obwohl die Form des Wortes in den Buchstaben, den Silben und dem Klang dieselbe ist, ist die Bedeutung äußerst verschieden.⁵

Man mag auch die geschichtliche Entwicklung von Sprache bedenken, um zu sehen, wie sich Inhalte im Laufe der Zeit und der Kultur bei gleichbleibender Form verändern. Das Oxford-Wörterbuch gibt die Bedeutung des altsächsischen Begriffes *Thing* wieder mit ‚Gerichtsversammlung, Konferenz, geschäftliche Transaktion, Angelegenheit, Ding, Objekt‘.⁶ Viele dieser historischen Bedeutungen sind im Sprachgebrauch des heutigen Englisch verlorengegangen. Die Form ist erhalten geblieben, aber der Inhalt hat sich verändert. Die Vorstellung, Form und Inhalt seien zwei Seiten einer Medaille, versucht, Inhalte mittels der historischen Form zu bewahren, leugnet jedoch unbewußt den Prozeß der Geschichte. Will man sich nicht, wie es das islamische Modell tut, auf eine übernatürliche Gewalt berufen, die den Inhalt in der Form unverändert erhält, so müssen wir schlußfolgern, daß die Form den Inhalt nicht bewahrt.

Der Vergleich mit einem leeren Gefäß hat ebenfalls seine Schwächen. Form ist nie einfach ein völlig leeres Gefäß. Die Lebenserfahrung einer Person enthält in ihrem Kontext immer einige Informationen, auf deren Hintergrund eine bestimmte Form interpretiert wird. Dies läßt sich an einem Gesellschaftsspiel demonstrieren, das ‚Wörterbuch‘ genannt wird. Den Teilnehmern wird ein Wort gegeben, zu dem jeder eine Definition schreiben soll. Anschließend wird gemeinsam entschieden, welche Definition das Wort am besten trifft, wobei nur eine einzige als korrekt anerkannt werden kann. Es ist amüsant zu beobachten, wie die Teilnehmer Entscheidungen treffen, indem sie sich auf das stützen, was sie für die Etymologie des Wortes halten, oder auf ihre eigenen Erfahrungen mit anderen Wörtern. Häufig ‚füllen sie die Form‘ mit dem falschen Inhalt.

Über dem Bemühen nach Relevanz im heutigen Kontext vergessen Anhänger des Arguments vom ‚leeren Gefäß‘ oft, wer sie sind, und daß sie eingebunden sind in eine historische Glaubensgemeinschaft, die seit 2000 und mehr Jahren besteht. Über der Berücksichtigung des kulturellen Kontexts vergessen sie den historischen. Dadurch wird die Verkündigung des Evangeliums unhistorisch – die Glaubensgemeinschaft, in der sie selbst sich entwickelt haben und gegenwärtig aktiv sind, wird ignoriert. Indem sie die Form verändern, damit sie in den modernen Kontext paßt, entstellen sie oft unbeabsichtigt den Inhalt.⁷ Als Lutheraner stellen wir eine christliche Einheit dar, die sich historisch entwick-

5 In Afrika hat das Wort „Medizin“ sowohl spirituelle als auch physisch-körperliche Assoziationen, während die Assoziation in Amerika ausschließlich physisch-körperlich ist.

6 Band XI S. 308. (Englisch: ‚assembly for judicial purposes, conference, transaction, matter, affair, thing, object‘. Eine ganz ähnliche Entwicklung läßt sich auch am deutschen Wort „Ding“ feststellen, das auf dieselbe Wurzel zurückgeht (DS)).

7 Smalley stellt ein ähnliches Problem in der Bibelübersetzung fest, wenn eine Übersetzung nach Art des ‚modernen Empfängers‘ vorgenommen wird, womit die historische Grundlage für den Glauben verwischt und die Ereignisse, so wie Menschen damals Gott davon haben reden hören, durch etwas anderes ersetzt werden (Smalley S. 14).

kelt hat, und sind bereit, über unsere lutherische Identität innerhalb der christlichen Welt nachzudenken.

Wir stoßen in beiden Argumenten auf Gemeinsamkeiten; beide bedenken nicht in angemessener Weise den Kontext, in dem sie arbeiten, sei es der historische oder der zeitgenössische. Die Lösung liegt gewissermaßen irgendwo zwischen diesen Positionen.

In *Übersetzung als Auftrag und Mission*⁸ gebraucht W. Smalley die Grundsätze der ‚Zugänglichkeit‘ und der ‚Verzerrung‘ für die Verhältnisbestimmung zwischen Form und Inhalt in der Bibelübersetzung. Er gesteht zu, daß jede Änderung der Form von einer Sprache zur anderen die Bedeutung (den Inhalt) verzerrt. Da man jedoch die Bedeutung nicht aus einer Sprache erschließen kann, die man selbst nicht kennt, muß sie durch Übersetzung (Veränderung der Form) zugänglich gemacht werden, obgleich eine gewisse Verzerrung dabei unumgänglich ist.⁹

Für uns, die wir das Evangelium weitertragen wollen, besteht das Problem darin, daß Evangeliumsverkündigung eine Aufgabe ist, die Sensibilität für den Kontext voraussetzt. Sowohl bei der Weitergabe des Evangeliums durch linguistische Formen wie auch durch gottesdienstliche können wir nicht umhin zuzugeben, daß eine gewisse Verzerrung des Inhalts auftritt, wo die Bedeutung in neuen Kontexten zugänglich gemacht wird. Dies geschieht, egal ob die Formen, in denen wir kommunizieren, statisch oder dynamisch sind. Wenn der Inhalt des Evangeliums in einem bestimmten Kontext zugänglich gemacht wird, bewirken gewisse Verstehensschwellen eine Verzerrung dieses Inhalts. Die einzig mögliche Lösung besteht dann darin, diese Verzerrung zu reduzieren, indem wir die Schwellen möglichst niedrig halten.¹⁰ Martin Luther hat diesen Sachverhalt intuitiv verstanden, wie wir in seinen Schriften zu Übersetzung und Liturgie erkennen.

8 *English Translation as Mission* (DS).

9 Eine Übersetzung, die nach formaler Übereinstimmung strebt, behält zum Beispiel eine wörtliche Form bei, durch die der Inhalt nur minimal zugänglich wird. Eine solche Übersetzung klingt oft so gestelzt, daß die Leser nur die äußere Form wahrnehmen und nicht weiter einzudringen vermögen. Der zeitgenössische Kontext verändert dabei die Bedeutung der Wörter. Eine Übersetzung, die nach formaler Übereinstimmung strebt, wird daher im allgemeinen einen geringen Grad der Zugänglichkeit aufweisen, und, für den Großteil ihrer Leser, einen hohen Grad an Verzerrung. Kommentare, Fußnoten und Bibelwörterbücher werden nötig, um die Wörter neu zu ‚verpacken‘. Auf der anderen Seite gebrauchen einige Übersetzungen wie die der *„Lebendigen Bibel“* (*Living Bible*) einen gewissen sprachlichen Stil, um Leser anzuziehen. Die daraus resultierende Übersetzung stellt einen Zuschnitt der Botschaft dar, der in hohem Grade zugänglich ist, sie aber auch in hohem Grade verzerrt.

10 Dies heißt nicht, daß zum Evangelium irgendwie etwas hinzuzufügen wäre, um es effektiver oder attraktiver zu machen, sondern soll dazu führen, daß sämtliche Schwellen des Verständnisses erniedrigt werden, die zwischen der evangelischen Botschaft und denen stehen, denen sie verkündigt wird.

Der historische Kontext

Bevor wir Luthers Ansatz in bezug auf Form und Inhalt untersuchen, müssen wir den historischen und kulturellen Kontext verstehen, in dem er wirkte.

Luther fand sich in einer historisch geformten Kirche, einer Kirche, die ihre Ursprünge über Bonifatius (ca. 680 – 754), den Apostel der Deutschen, zurückverfolgte, der gesandt worden war, um die Heiden Deutschlands zu missionieren und bestehende Kirchen zu reformieren.¹¹ Zu Luthers Zeit hatte sich die deutsche Kirche zu einer Institution entwickelt, die auf der korrekten Formulierung der Lehre bestand und eine hoch ritualisierte Form der liturgischen Praxis geschaffen hatte, sowohl unter dem Ordensklerus wie unter Laien.

Aus einer Reihe von Gründen, zu denen auch die Einheitlichkeit der äußeren Form gehört, wurde die Messe weiterhin in Latein gehalten statt in der Alltagssprache. Der Priester vertrat den Anspruch, zwischen Gott und Mensch zu vermitteln, und fungierte als „Kanal“ für die wichtigsten Heilmittel, die Sakramente. Er war es, der durch den Vollzug der Sakramente den Zugang zu übernatürlicher Macht schuf, die im täglichen Leben einen guten oder schlechten Einfluß ausübte; er hatte die Kontrolle über die höchste Quelle übernatürlicher Macht, die Eucharistie.¹² Als Folge davon, daß die Laien vom ‚offiziellen Ritual‘ weitgehend ausgeschlossen worden waren, sehen wir, daß sie ihre eigenen Rituale entwickelten. Solche Rituale nahmen vielerlei Gestalt an, einschließlich para-liturgischer Darstellung und Vergegenwärtigung und Magie.¹³

Die allgemeine geistliche Einstellung sowohl des Klerus als auch der Laienschaft zeigt sich am Gebrauch der Sakramentalien¹⁴, durch die „der einzelne die ‚magische‘ Kraft, die gesegneten Objekten innewohnt, seinem eigenen Bedarf entsprechend anwenden konnte.“¹⁵ Klerus wie Laien arbeiteten in ihrem Gebrauch eng zusammen, der Klerus durch die Segenshandlung, die Laien durch die Verbreitung. Der Gebrauch solcher Sakramentalien war sogar offiziell vorgeschrieben.

„... die Formel zur Segnung heiligen Wassers an Sonntagen im Augsburger Ritualienbuch von 1487 beschwört mit einem Segen, daß durch Christus, den Herrn, jeder, der mit dem Wasser in Berührung kommt

11 S. Neill, S. 64-65; Bosch, S.235.

12 Scribner, S. 249.

13 Scribner, S. 23.

14 „[Sakramentalien] erwarben ihre Heiligkeit durch die Segnung durch einen Priester, wurden aber häufig durch die Laien bereitgestellt, wie die Kerzen zur Kerzenmesse, oder die Kräuter am Fest der Aufnahme (Mariens in den Himmel, DS). Waren sie gesegnet, so konnten sie mitgenommen und ganz nach Gutdünken des Laien verwendet werden; und während die Sakramente in einer Kirche und unter der Aufsicht des Priesters gereicht wurden, waren Sakramentalien überall in der ganzen Gesellschaft zu finden; im Privathaushalt, in den Ställen, Scheunen, Feldern und Gärten“ (Scribner, S. 41).

15 Scribner, S. 41.

oder besprengt wird, von aller Unreinheit und allen Angriffen böser Geister frei sein soll. In ähnlicher Weise wird zugleich darum gebetet, daß alle Orte, an die es gesprengt wird, ob in Häusern oder anderswo, vor aller Unreinheit bewahrt und von jedwedem Schaden befreit werden, noch soll irgendein Geist der Pestilenz oder krankmachende Lüfte sich dort niederlassen¹⁶.

Oft diente die Tradition zur Rechtfertigung solcher Bräuche. In einem von Hans Wern, dem Unter-Gerichtsvollzieher von Urach, 1529 in Württemberg erstellten Untersuchungszeugnis findet ein sehr informativer Austausch statt:

„Der böse Geist soll allezeit nach den bewährten Ordnungen bekämpft werden, die von der heiligen Kirche über so viele Jahre hinweg angeordnet worden sind, wie gesegnetes Salz, Wasser, Kräuter, die Stola, die Albe, das gesegnete heilige Wasser und dergleichen, die während hunderter von Jahren nützlich gewesen sind, um den bösen Geist auszutreiben.“¹⁷

Der Ortsprediger, Johann Klass, nahm seinen Mut zusammen und predigte gegen diese Art von Aktivitäten – mit der Feststellung, daß der Glaube an Magie und der magische Gebrauch von Zauberei unbiblisch und ohne Grundlage im Evangelium sei.¹⁸ Dafür wurde er des Luthertums angeklagt und gezwungen, am folgenden Sonntag diesen Widerruf zu verlautbaren:

„Man soll Medizin gegen Zauberei, teuflische Geister und Hexerei in Anspruch nehmen, und sie von den Doktoren erwerben, die von der christlichen Kirche zugelassen worden sind. Dazu soll man gesegnetes Salz, Wasser, Kräuter, Palmzweige und Kerzen gebrauchen. Diese Dinge sind von der christlichen Kirche dazu verordnet worden, teuflische Geister und Hexerei auszutreiben. Und dies alles sagte er nicht aufgrund eigener Eingaben, sondern diese Dinge waren vom dritten Papst nach St. Petrus verordnet worden.“¹⁹

Wir stellen fest, daß der Inhalt des Evangeliums in diesem historischen Kontext weitgehend unzugänglich geworden war. Obgleich liturgisches Ritual dazu entwickelt worden war, das Evangelium der weithin mündlichen Gesellschaft der Zeit zugänglich zu machen, hatten Zeit und historische Entwicklung den ursprünglichen Inhalt verzerrt und ihn so unzugänglich gemacht. Das Ergebnis war, daß die Laien Rituale als Selbstzweck verstanden, und ihre eigenen Rituale entwickelten – oft mit dem Klerus als willigem Partner –, um mit der geistlichen Seite der Probleme im Leben fertigzuwerden. Die Zahl der Barrieren, die durch historische und zeitgenössische Rituale um das Evangelium her-

16 *Scribner*, S. 37.

17 Zitiert nach *Scribner*, S. 262.

18 *Scribner*, S. 267.

19 Zitiert nach *Scribner*, S. 268.

um errichtet worden waren, war groß. Es ist dieser Kontext, in den Luther hineinwächst und aus dem er hervorkommt.

Wir stellen fest, daß die zugrundeliegenden Probleme aus Luthers Tagen, wie Unzugänglichkeit und Verzerrung des Evangeliums, die gleichen sind, mit denen wir uns heute auseinanderzusetzen haben. In den folgenden Abschnitten werden wir untersuchen, wie er sich in seinen Schriften intuitiv mit diesen Problemen befaßt hat.

Der geistliche Kampf

Zuallererst ist für Luther klar, daß die Verkündigung des Evangeliums ein geistlicher Kampf ist. In *Vom Krieg wider die Türken*, schreibt er,

„... wo nicht zuvor des Türken Gott (das ist, der Teufel) geschlagen wird, ist zu besorgen, der Türke werde nicht so leichtlich zu schlagen sein.“²⁰

Im *Sendbrief vom Dolmetschen* beschreibt er die Voraussetzungen für einen Übersetzer der Heiligen Schrift folgendermaßen:

„(Zum Dolmetschen) gehört ... ein recht fromm, treu, fleißig, furchtsam, christlich, gelehrt, erfahren, geübt Herz. Darum halte ich, daß kein falscher Christ noch Rottengeist treulich dolmetschen könne ...“²¹

Dazu, wie andere zu dieser Aufgabe anzuweisen sind, heißt es in *Luthers Predigt über 1 Petr. 2,6-10*:

„Denn dahin soll es alles gerichtet sein, daß ihr erkennet, was euch GOTT gethan habe, und euch darnach lasset das vornehmste Werk sein, daß ihr solches öffentlich verkündiget, und jedermann rufet zu dem Licht, dazu ihr berufen seid. Wo ihr Leute sehet, die das nicht wissen, dieselbigen sollt ihr unterweisen und auch lehren, wie ihr gelernt habt, nämlich, wie man durch die Tugend und Kraft Gottes müsse selig werden und von der Finsterniß zum Licht kommen.“²²

Und zur Verkündigung des Evangeliums in die Welt hinein sagt er in seiner *Auslegung des 117. Psalms*:

„(Darum bleibt das einige Stück da, daß wir ihn loben und danken;) erstlich im Herzen solches erkennen und glauben, daß wir alles von ihm haben, und er unser Gott sei; darnach herausfahren, und solches mit dem Munde frei bekennen vor der Welt, predigen, rühmen, loben und danken.“²³

20 W² Bd. XX, Sp. 2119.

21 *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*, W² Bd. XIX, Sp. 978.

22 W² Bd. IX, Sp. 1025.

23 W² Bd. V, Sp. 1165.

Die Aufgabe der Evangeliumsverkündigung, in welcher Form sie auch geschieht, setzt voraus, daß wir wissen, was Gott für uns getan hat. Alles andere fließt aus dieser Quelle.

Evangeliumsverkündigung muß sensibel sein für den Kontext

Zweitens versteht Luther die Verkündigung des Evangeliums als eine Aufgabe, die Sensibilität für den Kontext voraussetzt. Der Inhalt der Evangeliumsbotschaft wird zugänglich, indem man ausdrücklich deren Empfänger bedenkt. Eben die Nachricht, die die Menschen nach Gottes Willen hören sollen, muß mitgeteilt werden. Dies ist bei ihm deutlich belegt im *Sendbrief vom Dolmetschen*:

„Darum hab ich’s verdeutscht: Du Holdselige; damit doch ein Deutscher desto mehr hinzu kann denken, was der Engel meint mit seinem Gruß.“²⁴

Auch in seinen *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens* nimmt er dazu Stellung:

„Weil solches kein Deutscher versteht, haben wir lassen fahren die hebräischen Worte ..., und haben klar Deutsch gegeben, ... (Wer deutsch reden will, ...) denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nun die deutschen Worte hat, die hierzu dienen, so lasse er die hebräischen Worte fahren, und spreche frei den Sinn heraus aufs beste Deutsch, so er kann.“²⁵

Selbst die Erklärungen der Hauptteile der christlichen Lehre, wie sie sich im Kleinen und Großen Katechismus finden, sind empfängerorientiert. Sie sollen den Pfarrern helfen, „das gemeine Volk“²⁶ zu lehren, und sind für die ‘Kinder und Einfältigen,’²⁷ geschrieben.

Form, Inhalt und Kontext in der Verkündigung des Evangeliums

Drittens ist bemerkenswert, mit welcher Leichtigkeit Luther den Gebrauch bestimmter Formen versteht, durch die in der Aufgabe der Evangeliumsverkündigung bestimmte Inhalte beschrieben werden. Sein Zeitgenosse Johannes

24 W² Bd. XIX, SP. 976.

25 W² Bd. IV Sp. 130,131.

26 Die englische Übersetzung des Konkordienbuches gibt das deutsche ‚der gemeine Mann‘ (BSLK S. 501, lateinisch ‚vulgus‘) treffend als ‚common people‘ wieder. Die deutsche Übersetzung des vorliegenden, englischen Beitrags folgt dieser Form, um im Kontext der heutigen Entwicklung der deutschen Sprache Mißverständnisse auszuschließen (DS).

27 BSLK S. 553, Englisch: ‚the children and the uneducated‘ (DS).

Calvin verstand intuitiv, daß Formen immer die Möglichkeit der Fehlkommunikation beinhalten. Sein Lösungsansatz jedoch entbehrt der umfassenden Eleganz, die wir bei Luther erkennen. Calvin unterbindet einfach den Gebrauch der meisten sichtbaren Formen aufgrund der Gefahr, daß sie als Götzenbilder angesehen werden könnten. Luther auf der anderen Seite erkennt diese Spannung an, geht jedoch nach einem anderen Prinzip vor:

„Doch ist nicht dies unsere Meinung, daß diese Noten soeben müßten in allen Kirchen gesungen werden, eine jegliche Kirche halte ihre Noten nach ihrem Buch und Brauch. Denn ich's selbst auch nicht gerne höre, wo in einem Responsorium oder Gesang die Noten verückt anders gesungen werden bei uns, weder ich deß in meiner Jugend gewohnt bin. *Es ist um Veränderung des Textes und nicht der Noten zu thun.*“²⁸

In dieser Aussage wird erkennbar, daß Formen für Luther nicht generell unveränderlich sind, sondern kontextspezifisch, wobei er zugleich anerkennt, daß ein mit einer bestimmten Form verbundenes Gefühl beeinflusst sein mag von einer früheren Begegnung damit. Für ihn ist jedoch letztlich der Inhalt entscheidend, nicht die Form.²⁹

Luther wendet dieses Grundprinzip in der Bibelübersetzung an. Er macht sich lustig über die Gesetzlichkeit derer, die stets nur buchstäblich übersetzen (die die Form über die Bedeutung stellen), indem er sie mit Kühen vor einem neuen Tor vergleicht.³⁰ Seine Regel lautet, daß Worte (Formen) der Bedeutung dienen und ihr folgen müssen, und nicht die Bedeutung den Wörtern, und er gesteht zu, daß er die Wörter fahren läßt und die Bedeutung wiedergibt.³¹

Luther beschränkt sich bei der Anwendung dieses Prinzips nicht auf Sprachformen. Seine Schriften zu Gottesdienstformen weisen überraschende Parallelen auf. Wieder stellt er sich gegen die, die die Form über die Bedeutung stellen wollen, und wendet indirekt dieselbe Regel an – Formen müssen der Bedeutung dienen und folgen, nicht die Bedeutung den Formen. Der Inhalt soll derselbe sein, selbst wenn die Gottesdienstformen unterschiedlich sind.

„Darum ist's nichts, daß jemand in dieser Sache begehren oder ordnen wollte, eine Form oder Weise nöthig zu halten als ein Gesetz, dadurch die Gewissen verstrickt und geplagt werden. ... Ferner, ob schon andere eine andere Weise hielten, so soll doch keiner den andern weder richten noch verachten, sondern ein jeder soll seiner Meinung gewiß

28 *Doktor Martin Luther's geistliche Lieder und Psalmen*, W² Bd. X, Sp. 1428. Hervorhebung von Rodewald.

29 Es ist zugleich festzuhalten, daß – wie es aus anderen Stellen in Luthers Schriften hervorgeht – seine Sichtweise der „Formen“ der *Sakramente* eine Ausnahme von der anderer Formen darstellt, (DS).

30 *Sendbrief vom Dolmetschen*, W² Bd. XIX, Sp. 975.

31 Nach den *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*, W² Bd. IV, Sp. 129.

sein, auch alle einerlei Sinn und Meinung haben. Und ob wir gleich nicht einerlei Weise hielten, doch einer des andern Weise ihm gefallen ließe, auf daß nicht durch mancherlei ungleiche Weise auch mancherlei Ansichten und Secten daraus folgten ...³²

Und er warnt davor, daß Gesetzmäßigkeit die Folge ist bei denen, die sich sklavisch an die Form binden:

„Denn so man einerlei Weise vornimmt und setzt, so fällt man darauf und macht ein nothwendiges Gesetz daraus wider die Freiheit des Glaubens.“³³

Doch erkennt Luther gleichzeitig, daß die Form nicht leichtfertig aufgegeben werden kann, und daß es Situationen gibt, in denen sie sehr wohl zu bedenken ist. Eine Sprachform sollte beibehalten werden, wo ihre Veränderung die mögliche Bedeutung schwächen würde.

„Wiederum haben wir zuweilen auch stracks den Worten nach gedolmetscht, ob wir es wohl hätten anders und deutlicher können geben, darum, daß an denselben Worten etwas gelegen ist; als hier: ... Hier wäre es wohl gut deutsch gewesen: ... aber es ist zu schwach, und gibt nicht den feinen, reichen Sinn, welcher in dem Hebräischen ist ...“³⁴

Und eine Sprachform sollte beibehalten werden, wo die Bedeutung dunkel ist.

„Weil (diese Dinge) dunkel und mit verdeckten Worten geredet sind, möchte sie einer wohl anders deuten, denn der andere. Darum haben wir einem jeglichen wollen Raum lassen, nach seines Geistes Gaben und Maße dieselbigen zu verstehen; sonst hätten wir sie wohl also verdeutsch, damit unser Verstand erkannt hätte mögen werden.“³⁵

Sein Ansatz in bezug auf die Form des Gottesdienstes ist ähnlich. Gottesdienstliche Form mag beibehalten werden und ist wertvoll, wo sie innerhalb bestimmter kontextueller Voraussetzungen gebraucht wird.³⁶ So wird eine allgemein übliche Gottesdienstform, die in einem klar umrissenen Gebiet in Gebrauch ist, wenn nicht als verbindlich, so doch als ‚gut‘ bezeichnet.

32 W² Bd. X, Sp. 2245f. Hervorhebung vom Verfasser. Die englische Übersetzung verweist im Text zugleich auf Röm. 14,5 (DS).

33 Aus: *Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, Vermahnung an die Christen in Lief-land vom äußerlichen Gottesdienst und Eintracht*, W² Bd. X, Sp. 259.

34 W² Bd. IV, Sp. 132.

35 W² Bd. IV, Sp. 132f.

36 In den folgenden Beispielen handelt es sich im Kontext des ersten um ein bestimmtes Fürstentum und dessen Einwohner mit dem umliegenden geographischen Gebiet. Das zweite setzt eine Gruppe von Livländern als Empfänger der Botschaft voraus. Die Voraussetzung des dritten sind unreife oder junge Christen als Empfänger.

„... fein wäre es, wo in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge, und die umliegenden Städtlein und Dörflein mit einer Stadt gleich parteten [= gleiche Gottesdienstformen hätten]; ob die in andern Herrschaften dieselbe auch hielten oder etwas Besonders dazu thäten, soll frei und ungestraft sein.“³⁷

Zweitens mag eine gemeinsame Gottesdienstform die aufbauen, die sie gebrauchen.

„So macht nun (ihr Livländer³⁸) und haltet Messe, singet und leset einträchtig auf einerlei Weise, an einem Ort wie am andern, weil ihr sehet, daß es die Leute so begehren und bedürfen, daß sie nicht irre, sondern gebessert werden durch euch.“³⁹

Drittens ist eine vorgeschriebene Gottesdienstform hilfreich für die, deren Glaube noch unreif ist.

„Aber um deren willen muß man solche Ordnung [Form] haben, die noch Christen sollen werden oder stärker werden ... Allermeist aber geschieht's um der Einfältigen und des jungen Volks willen, welches soll und muß täglich in der Schrift und Gottes Wort geübt und erzogen werden, daß sie der Schrift gewohnt, geschickt, läufig und kundig darin werden, ihren Glauben zu vertreten und andere mit der Zeit zu lehren, und das Reich Christi helfen mehren.“⁴⁰

Obwohl Luther, wie die genannten Beispiele zeigen, den zeitgenössischen Kontext in Betracht zieht, vergißt er die Geschichtlichkeit der Evangeliumsbotschaft und der Kirche nicht. Statt radikaler Verwerfung und Neuerungssucht, wie sie von den herumziehenden wiedertäuferischen Predigern seiner Zeit praktiziert wurde, gebraucht Luther ein Prinzip der Re-Formation, wie es sein Umgang mit dem Liedgut, seine liturgische Reform und selbst seine Übersetzung der Schrift zeigen. Er behält die Teile der Evangeliumsverkündigung bei, in denen der Inhalt des Evangeliums erhalten geblieben war, während er diejenigen ersetzt, bei denen der Inhalt durch Verzerrung unzugänglich geworden war. In anderen Worten, er verwirft nicht die Geschichtlichkeit der Evangeliumsbotschaft, obwohl er vieles von dem verwirft, was aus der Kirche geworden war. Diese Neigung zur Re-Formation statt Verwerfung macht deutlich, daß Luther die wesentliche Bedeutung beider Kontexte – des historischen wie des

37 W² Bd. X, Sp. 227.

38 Diese Ermahnung („an die Christen in Liefland vom äußerlichen Gottesdienst und Eintracht“ (DS)) war an die Christen in der heute Tartu genannten Stadt in Estland gerichtet. Man beachte, daß Luther sich nicht für die Ausdehnung einer anderen, bestehenden Ordnung aussprach, sondern sie vielmehr zu einer Einheitlichkeit der Form untereinander drängte.

39 W² Bd. X, Sp. 262.

40 W² Bd. X, Sp. 227.

41 W² Bd. XIX, Sp. 973 und 977.

zeitgenössischen – in der Aufgabe der Evangeliumsverkündigung verstanden hat.

So stellen wir fest, daß Luther mehrere Prinzipien anwendet, die sich gegenseitig beeinflussen. Erstens muß die Form den Inhalt innerhalb des lokalen, zeitgenössischen Kontexts wiedergeben. Zweitens muß der historische Kontext berücksichtigt werden. Drittens mag der Gebrauch einer bestimmten Form vorgeschrieben werden, wobei wiederum die Kontexte zu bedenken sind, in denen diese Form gebraucht werden wird. Wir finden keine festen, unabänderlichen Regeln dazu, welche Formen für die Kommunikation des Evangeliums am angemessensten sind; nur Prinzipien, die von Verkündigern des Evangeliums anzuwenden sind, die danach streben, die Schwellen zum Verständnis der Botschaft niedrig zu halten.

Den Evangeliumsinhalt in allen Kontexten zugänglich zu machen, während man zugleich die Verzerrung auf ein Minimum reduziert, ist keine einfache Aufgabe. Selbst nach dem Beitrag, den Luther in der Kirche seiner Zeit geleistet hatte, war man in Sachsen in den kirchlichen Erlassen von 1580 gezwungen, die Praxis des Kaufs von übriggebliebenem Taufwasser und Abendmahlshotien zum Gebrauch als ‚Sakramentalien‘ zu verbieten. Luther behauptet, daß es keine einfachen Lösungen gibt, um in der Verkündigung des Evangeliums die Schwelle zu seinem Verständnis zu senken.

„... wir in vier Tagen zuweilen kaum drei Zeilen konnten fertigen. Lieber, nun es verdeutscht und bereit ist, kann’s ein jeder lesen und meistern, läuft einer jetzt mit den Augen durch drei oder vier Blätter, und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er jetzt überhin geht, wie über ein gehobelt Brett, ... Was Dolmetschen für Kunst, Mühe und Arbeit sei, das hab ich wohl erfahren ...“⁴¹

Gottes Wort ist der letzte Richter über den Inhalt, und die Form muß diese Bedeutung wiedergeben.

„... Aber nun hab ich nicht allein der Sprachen Art vertraut und gefolgt, daß ich Röm. 3,28 *solum* ‚allein‘ habe hinzugesetzt; sondern der Text und die Meinung St. Pauli fordern und erzwingen’s mit Gewalt. Denn er handelt ja daselbst das Hauptstück *christlicher* Lehre, nämlich, daß wir durch den Glauben an Christum, ohne alle Werke des Gesetzes, gerecht werden ...“⁴²

Er faßt das übergeordnete Prinzip in bezug auf Form, Inhalt und Kontext in seiner Schrift *„Zur Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes“* so zusammen:

„Aber die Summa sei die, daß es ja alles geschehe, daß das Wort im Schwange gehe, und nicht wiederum ein Lören und Tönen draus

42 W² Bd. XIX, Sp. 978f.

43 W² Bd. X, Sp. 225.

werde, wie bisher gewesen ist. Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort ...⁴⁴

Schlußfolgerung und Anwendung

Zu unterscheiden, wie der Inhalt des Evangeliums zugänglich gemacht werden kann, während zugleich die Verzerrung auf ein Minimum reduziert wird, ist keine leichte Aufgabe. Luther scheint sich den Formen⁴⁴ – sei es den bedeutungstragenden Elementen der Musik, der Liturgie, oder des geschriebenen Worts – eher im Licht der Bedeutung zu nähern, wie sie vom Kontext bestimmt ist, als mit dem Prinzip unveränderlicher, allgemeingültiger Regeln. Er stellt zugleich fest, daß in manchen Fällen der Gebrauch einer bestimmten Form erwogen werden muß, eine Entscheidung, die wiederum Sensibilität für den Kontext voraussetzt. Obgleich Luther im 16. Jahrhundert schrieb, sind seine Grundsätze für den Umgang mit der Diskussion um ‚Form und Inhalt‘ für die Evangeliumsverkündigung heute so wertvoll wie damals.

Wo Luther die Evangeliumsbotschaft weitergibt, fügt er der Kombination von ‚Form und Inhalt‘ den ‚Kontext‘ hinzu, sowohl den historischen wie den kulturellen. Wir erkennen hier eine feine Spannung zwischen Form, Inhalt und Kontext, bei der ein Gleichgewicht gesucht werden muß. Wie sich in seinem Umgang mit dem Liedgut, seiner Übersetzung und seinen liturgischen Formen zeigt, dient sein Gebrauch der Re-Formation – anstelle einer statischen Historizität oder ‚zeitgemäßer‘ Veränderungen um der Veränderungen willen – auch heute als Richtschnur. Die Frage muß gestellt werden: „Welche Formen machen den Inhalt des Evangeliums optimal zugänglich, innerhalb unserer historisch geformten Glaubensgemeinschaft und des zeitgenössischen Kontexts, während sie die Verzerrung zugleich auf ein Minimum reduzieren?“ Darauf sind keine leichten Antworten zu finden, und die Form, die eine Antwort annimmt, mag von einem zum anderen Kontext verschieden sein. Wir dürfen jedoch nie selbstzufrieden werden und annehmen, daß der Inhalt beibehalten wird, weil wir eine erstarrte Form genau nachgeahmt haben oder weil eine Form zu ‚funktionieren‘ scheint. Re-Formation ist eine fortwährende und dauernde Aufgabe, mit der nie alle zugleich zufrieden sein werden, und bei der wir gut daran tun, diesen Rat Luthers im Gedächtnis zu behalten:

„Und ob wir gleich nicht einerlei Weise hielten, doch einer des andern Weise ihm gefallen ließe, auf daß nicht durch mancherlei ungleiche Weise auch mancherlei Ansichten und Secten daraus folgten ... Denn ob wir schon der äußerlichen Weise so wenig als des Essens und Trinkens entbehren können, so fördern sie uns doch nicht vor Gott...“⁴⁵

44 Mit Ausnahme der „Formen“ der *Sakramente* (Hervorhebung von DS).

45 W² Bd. X, Sp. 2246.

Literaturverzeichnis

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 1963. Hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 5. durchgesehene Aufl. Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen, (BSLK).

Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission.* Orbis Books: Maryknoll NY.

Calvin, John. 1536. *Institutes of the Christian Religion*, Bd. 1. übers. von Ford Lewis Battles. Hg. von John T. McNeil. The Westminster Press: Philadelphia. Kapitel 10-12.

Luther, Martin. 1955ff. *Luther's Works (American edition).* Hg. von J. Pelikan und H. Lehmann. 55 Bände. Concordia Publishing House: St. Louis, Fortress Press: Philadelphia, und Muhlenberg Press: Philadelphia.

Neill, Stephen. 1986. *A History of Christian Missions.* Penguin Books: London (Erstveröffentlichung 1964).

Oxford English Dictionary Vol. XI. Oxford University Press: London.

Scribner, R. W. 1987. *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany.* The Hambledon Press: London.

Smalley, William, A. 1991. *Translation as Mission.* Mercer University Press: Macon GA.

Tappert, Theodore G., Herausgeber und Übersetzer. 1959. *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church.* Fortress Press: Philadelphia.

Walch, Dr. Joh. Georg, Herausgeber. *Dr. Martin Luthers Sämtliche Schriften.* 23 Bände. Zweite Auflage (W²). Concordia Publishing House: St. Louis, MO.

Armin Wenz:

Schriftgemäße Bibelübersetzung?

Kritische Anmerkungen zur „Guten Nachricht“ (1997)

Als 1975 die Revision der „Lutherbibel“ erschien, ging eine Welle der Empörung durch die deutschsprachigen Lande. Insbesondere von Laien, bis hin zu Journalisten und Literaten, wurde das Revisionsergebnis als unerträglich empfunden. Nachdem auch Theologen mit einer grundsätzlichen Kritik nachgezogen hatten¹, kam es schließlich zur – wenn auch nicht in jeder Hinsicht befriedigenden – Neurevision von 1984, die heute weithin in den deutschen evangelischen Landes-² und auch manchen Freikirchen als kirchenamtlich approbierte Bibelübersetzung gilt. Auf weniger Beachtung stoßen in Theologenkreisen die sogenannten „modernen Bibelübersetzungen“, obwohl diese mit einem erheblichen hermeneutischen und theologischen Anspruch auftreten und als weit verbreitet gelten müssen. Die insbesondere als Geschenk für Konfirmanden und Jugendliche beliebte „Gute Nachricht“ erhielt jedenfalls nie die gleiche Aufmerksamkeit wie die Revision der Lutherbibel, obwohl es doch für die Kirche von erheblicher Bedeutung sein muß, mit welcher Bibel die bibellesenden Kirchglieder in ihr Christsein hineinwachsen. Die am Ende breite Ablehnung der 75er Lutherbibel und die mit Schweigsamkeit oder gar werbender Zustimmung vollzogene Akzeptanz insbesondere der „Guten Nachricht“ überrascht schon deshalb, weil hier wie dort der Übersetzungsarbeit ganz ähnliche Prinzipien zugrundeliegen. Die wenigen Theologen aber, die sich die Mühe gemacht haben, die 82er „Gute Nachricht“ einer genaueren Prüfung zu unterziehen, kommen zu dem klaren Urteil, daß es sich bei dieser nicht um eine der biblischen Botschaft gemäße Übersetzung handelt, ihr kirchlicher Gebrauch mithin theologisch unverantwortlich ist³.

Nun ist im Jahr 1997 eine überarbeitete Fassung der „Guten-Nachricht-Bibel“ als „ein Gemeinschaftswerk von Theologen aus der evangelischen und aus der katholischen Kirche sowie aus dem Raum der evangelischen Freikirchen“ im „Auftrag der Bibelgesellschaften und Bibelwerke aller deutschsprachigen

- 1 Vgl. die beiden Aufsatzbände Joachim *Heubach* (Hg.), *Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg. Band 1, Erlangen 1980; Eberhard *Jüngel* (Hg.), *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Beiheft 5. Das Neue Testament heute. Zur Frage der Revidierbarkeit von Luthers Übersetzung, Tübingen 1981.
- 2 Vgl. Birgit *Stolt*, *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*, Tübingen 2000, S. 123: „Der sorgfältig rückrevidierte Text ist vom Rat der EKD in einem Beschluß vom 16./17.3.1984 zum nunmehr maßgeblichen Text für Gottesdienst, Unterricht und Seelsorge erklärt worden.“
- 3 Bernhard *Rothen*, *Der Hang zur frommen Lüge. Die Gute Nachricht als Beispiel einer kritiklosen natürlichen Theologie*, in: *Kerygma und Dogma* 37, 1991, S. 280-305; Dieter *Nestle*, *Neues Testament elementar. Texte der Verfolgten – Sprache der Liebe – Wort Gottes*, Neukirchen 1980; hier vor allem S. 140-143, mit dem deutlichen Fazit (S. 142): „Ein solcher Umgang mit dem biblischen Text ist ein Verbrechen; daß es von einer bislang gut beleumundeten Bi-

Länder Europas“⁴ veröffentlicht worden. Im Werbetext des Bibelkatalogs 2001 der Deutschen Bibelgesellschaft heißt es: „Die Gute Nachricht Bibel (1997) ist die Bibelübersetzung für alle, die den Bibeltext in einer zeitgemäßen und zuverlässigen Fassung lesen und verstehen wollen.“ Sie verbinde „Leichtverständlichkeit mit großer Genauigkeit und voller Ausschöpfung des Textsinns.“ Ausführlicher geht man auf die Methodik dieser Übersetzung im Nachwort der Bibelausgabe ein. Als „kommunikative“ Übersetzung, die „für Leserinnen und Leser ohne besondere Vorkenntnisse und zusätzliche Erklärungen verständlich sein möchte“, erhebt die „Gute Nachricht“ den Anspruch, „die selbstverständliche Treue zum Original mit dem Bemühen um größtmögliche Verständlichkeit“ zu vereinen⁵.

Auf die kritischen Stimmen zur alten „Gute Nachricht“ geht das „Nachwort“ nicht ein. Wohl aber behauptet man für die Neurevision eine Steigerung der Klarheit und Genauigkeit⁶. „Durchgängig wurde die straffende Wiedergabe breit und wiederholungsreich formulierter Texte auf ihre Angemessenheit geprüft und in vielen Fällen eine ausführlichere Fassung gewählt.“⁷ Grundwörter etwa der paulinischen Theologie wie „Glaube“ und „Gerechtigkeit“ habe man nunmehr „beibehalten und zugleich in entfaltender Wiedergabe verdeutlicht“⁸. An vielen Stellen ist man daher weit ausführlicher als der Urtext, wobei im Nachwort darauf hingewiesen wird, man habe an solchen Stellen, an denen man sich um der Verständlichkeit willen „sehr weit von einer wörtlichen Übersetzung“ habe entfernen müssen, darauf in einer Fußnote hingewiesen, „so dass die Lesenden den Umsetzungsvorgang nachvollziehen können.“⁹ Untersucht man die von Nestle und Rothen kritisch benannten Stellen, so kann man in der Tat zahlreiche Veränderungen gegenüber der 82er Ausgabe entdecken. Ob diese Veränderungen etwas am Gesamturteil ändern bzw. ob und inwiefern die „Gute Nachricht“ ihren eigenen Ansprüchen gerecht wird, soll hier ansatzweise geprüft werden. Die dabei untersuchten Schriftstellen sind insoweit repräsentativ, als es sich um zentrale inhaltliche Aussagen im Kontext der jeweiligen biblischen Bücher handelt. Unser Augenmerk richtet sich auf die Frage, ob hier

belgesellschaft gedeckt wird, ein Skandal.“ Vgl. aber auch die kurzen grundsätzlichen Anmerkungen zur „Guten Nachricht“ von Diethelm *Michel* und Karl Heinrich *Rengstorf* im von Joachim *Heubach* herausgegebenen Aufsatzband zur Revision des Luthertextes (wie Anm. 1), S. 81-83; 105f.

4 Nachwort. In: Gute Nachricht Bibel. Altes und Neues Testament. Revidierte Fassung 1997 der „Bibel in heutigem Deutsch“, hg. von der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 2000, S. 345-348, hier S. 348.

5 Ebd. S. 345.

6 Neben der Umstellung auf die neue Rechtschreibung „wurde die Übersetzung noch einmal sorgfältig durchgesehen und anhand des griechischen und hebräischen Textes überprüft. Dadurch konnte ihre Klarheit und Genauigkeit an zahlreichen Stellen nochmals gesteigert werden“ (Bibelkatalog 2001 der Deutschen Bibelgesellschaft, S. 21).

7 Nachwort, S. 346.

8 Ebd.

9 Ebd. S. 345.

jeweils an der konkreten Einzelstelle, dann aber auch im gesamtbiblischen Zusammenhang der sachliche Inhalt und die formale Gestalt der biblischen Aussagen wiedererkennbar sind, ob es sich mithin bei der „Guten Nachricht“ um eine schriftgemäße Übersetzung handelt, mit der man guten Gewissens kirchlich arbeiten kann.

Was Gott von seinem Volk verlangt

Einer der ersten „verdeutlichenden Zusätze“¹⁰ im Text des Neuen Testaments findet sich in der Einleitung der Bergpredigt. Dort heißt es in Matthäus 5,2 statt „Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach“: **„Dann begann er zu reden und lehrte sie, was Gott jetzt von seinem Volk verlangt.“**¹¹ Damit wird ein Verständnis der nun folgenden Rede Jesu präjudiziert, das sich ganz und gar nicht mit den unmittelbar danach folgenden – freilich ebenfalls stark umformulierten – Seligpreisungen verträgt. Ausgeschlossen wird durch den hermeneutischen Schlüssel, den die Einfügung in Vers 2 für das Folgende darstellt, daß es sich in der Bergpredigt auch und gerade um den eschatologischen Ruf und den soteriologischen Zuspruch Jesu handelt, um Worte, durch die *er* das Fundament für das Leben seiner Jünger legt, durch welche die endzeitliche Erfüllung des Gesetzes, in seinem Wort und Werk – und dadurch gewirkt auch in seinen Jüngern – anhebt. So wird dann auch aus der „Ernennung“ der Hörer Jesu zum Salz und Licht der Welt (5,13-16), einem „kreatorischen Akt zur Grundlegung der Gemeinde“, wie Christian Möller treffend zu solchen kirchegründenden Ernennungen im Neuen Testament formuliert hat¹², durch eine „verdeutlichende“ Überschrift eine „Aufgabe der Jünger“. Entsprechend heißt es in 5,17, Christus sei gekommen, um Gesetz und Propheten zu erfüllen **„und ihnen volle Geltung zu verschaffen“**. Ein Hinweis, daß es sich auch hierbei um einen „verdeutlichenden Zusatz“ der Herausgeber handelt, der über den Urtext hinausgeht, fehlt an dieser Stelle. Die exegetische Ergänzung **„ihnen volle Geltung zu verschaffen“** wird erst nötig¹³, wenn es hier durchweg und primär um das gehen soll, was Gott von seinem Volk fordert. Damit wird

- 10 So die Bezeichnung der „Guten Nachricht“ selber in der Anmerkung c zu Mt 5,2: „*was Gott jetzt ...: verdeutlichender Zusatz.*“
- 11 Fettgedruckte Passagen sind Zitate aus der „Guten Nachricht“; die unterstrichenen Passagen sind die entsprechenden Verse aus der 84er Lutherbibel, die wir jeweils zum Vergleich daneben stellen, damit dem Leser insbesondere die Zusätze, aber auch die inhaltlichen Verschiebungen in der „Guten Nachricht“ deutlich werden.
- 12 So zu diesen und anderen „Ernennungen“ im Neuen Testament, durch die Christus seine Kirche baut, in: Christian Möller, *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Band 2: Durchblicke – Einblicke – Ausblicke, Göttingen 1990, S. 185.
- 13 In der mir ebenfalls vorliegenden Fassung des Neuen Testaments unter dem Titel „*Hoffnung für Europa*“, Stuttgart 2000, heißt es unter Auslassung von „um sie zu erfüllen“ sogar nur noch: „um ihnen volle Geltung zu verschaffen“. Daß es hierbei nicht nur um ein „*matthäisches*“ Gesetzesverständnis geht, zeigt die Bedeutungsverschiebung in Röm 3,31, wo es ähnlich heißt statt „Wir richten das Gesetz auf“: **„Gerade so bringe ich es zur Geltung!“**

zum wiederholten Male unterlaufen, was mit Jesus Neues anbricht. Denn Geltung hatten Gesetz und Propheten auch schon zuvor. Die Erfüllung aber ist Sache des Erlösers. Das ist geradezu das, was ihn von Gesetz und Propheten unterscheidet, ja, was sein eschatologisches Heilshandeln ausmacht, und genau das wird hier ausgeblendet. Doch die „Gute Nachricht“ bleibt im Fahrwasser ihrer umdeutenden Einfügung aus Matthäus 5,2. Daß es sich bei der Gerechtigkeit, von der Jesus spricht, um eine Heilsgabe Gottes selber handeln könnte, durch die das neue Verhalten der Jünger nicht nur gefordert, sondern überhaupt erst ermöglicht und gewirkt wird, wird völlig ausgeblendet, wenn es in 5,20 statt „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten oder Pharisäer ...“ heißt: **„Ihr werdet niemals in Gottes neue Welt kommen, wenn ihr seinen Willen nicht besser erfüllt als die Gesetzeslehrer und Pharisäer“** und wenn die „Gerechtigkeit“ in 6,33 mit den Worten übersetzt wird: **„tun, was er verlangt“**. Was als wurzelhaftes Anderssein, als grundlegende Lebensausrichtung auf Gott gemeint ist, die Jesus von seinen Jüngern fordert und ihnen als von Gott zu erwartende Gabe vorstellt (Mt 6,33), wird hier zu einer graduellen Steigerung dessen, was andere Leute (die Pharisäer) tun. So aber redet der Jesus der „Guten Nachricht“ gerade nicht „ganz anders als ihre Gesetzeslehrer“ (Mt 7,29); und so sind denn auch die Hörer Jesu in der „Guten Nachricht“ nicht entsetzt über das, was Jesus hier fordert und in Aussicht stellt, sondern lediglich **„tief beeindruckt“** (7,28)¹⁴.

Nun könnte man auch angesichts der im Nachwort aufgezählten Neutestamentler, die beratend am Projekt der „Guten Nachricht“ beteiligt waren, zur Vermutung gelangen, daß hier eben die neuesten Ergebnisse der neutestamentlichen Exegese berücksichtigt seien. Allein: So gesetzlich, wie es jetzt in der „Guten Nachricht“ der Fall ist, kommt der Jesus der Bergpredigt nicht daher. Was man in der „Guten Nachricht“ aus ihm gemacht hat, das ist pharisäischer als die Pharisäer des Evangeliums.

Daß nicht Matthäus mit seinem Text die Linie vorgibt, sondern die Macher der „Guten Nachricht“ mit ihrem hermeneutischen Ansatz, vermeintlich Unverständliches verständlich machen zu wollen, bestätigt ein Blick in den Römerbrief. Hier ist die Schlüsselstelle 3,25-26 gleich in mehrfacher Hinsicht irreführend übersetzt. Christus ist nach Paulus als Sühne in seinem Blut hinge-

14 Ein tiefer Eindruck scheint ja auf Leser einladender zu wirken als das „Entsetzen“ aus dem Urtext. Indes ist hier beispielhaft erkennbar, wie sehr die „Gute Nachricht“ die Sprache der Bibel verändert. Man vgl. dazu Klaus Schwarzwäller, Die Sprache der Bibel, in: Theologische Beiträge 26, 1995, S. 190-205; hier S. 201f: „Eine andere, eine unbeschreibbare Welt bricht hier in die unsere herein und bringt sich mit Macht zur Geltung. Da geschieht Erregendes, da funkt und blitzt es, da pulst und brodelnd es, da springt etwas über (...), und Menschen kommen in Bewegung. Wie im einzelnen – die Bibel gafft nicht; sie will ... hineinnehmen in einen schlechterdings umwälzenden Vorgang; und wer hier auf die Frage nach dem ‚Wie?‘ sich kapriziert, hat nichts begriffen. ... Nein, diese Sprache ist nicht die, die die Gebildeten suchen, die sich informieren und in Ruhe darüber nachdenken und diskutieren wollen und dann das Gefundene ‚interessant‘ finden oder ‚sehr wichtig‘ und ‚bemerkenswert‘ oder auch mit einem ‚Ich weiß nicht recht ...‘ achselzuckend beiseiteschieben.“

stellt von Gott für den Glauben; für die „Gute Nachricht“ ist er als **Sühnezeichen aufgerichtet vor aller Welt**. Was zum *Zeichen* geworden ist, muß dann erklärt werden mit einem Satz, der im Urtext nicht steht: **„Sein Blut, das am Kreuz vergossen wurde, hat die Schuld getilgt“**. Aus *„für den Glauben“* wird nun: **„Das wird wirksam für alle, die es im Glauben annehmen.“** Christus, von Gott zum Zeichen gemacht, das wirksam erst wird bei denen, die es im Glauben annehmen, das ist menschlich, rational gedacht, aber nicht biblisch!¹⁵ Vor diesem Hintergrund wird auch die unablässige Erläuterung, Glaube heiße Vertrauen, problematisch (vgl. z.B. Hebr 11,1). Die Frage ist auch, ob mit der wiederholten Betonung des Vertrauens wirklich der Sinn getroffen ist. Glaube schließt zwar Vertrauen ein, läßt sich aber nicht darauf beschränken. Wird der Glaube als Vertrauen psychologisiert, so wird er zum Werk, wofür man dann bei Gott „Anerkennung“ findet, wie die „Gute Nachricht“ in Hebr 11,2 sagt! Es wird ausgeblendet, daß der Glaube Gabe und Wirkung Gottes ist (vgl. auch Röm 3,27: **Das Gesetz des Glaubens, das den Menschen zum Vertrauen einlädt**). Nach Paulus wird der Mensch ohne Gesetzeswerke „durch den Glauben“ gerecht. Die „Gute Nachricht“ dagegen schreibt: **„Allein aufgrund des Glaubens nimmt Gott Menschen an ...“** (Röm 3,28; vgl. Gal 3,8; 3,22). Auch auf die 97er „Gute Nachricht“ trifft daher das Urteil Rothens über die 82er Version zu: „Gerade die Paulusbriefe bekommen so für den an Paulus selber geschulten Leser einen unerträglich selbstgerechten, pharisäerhaften Ton. Durchgehend ist ‚der Glaube‘ vom *Mittel* zum *Grund* der Rechtfertigung geworden.“¹⁶ Das gilt auch dann, wenn man z.B. in Gal 2,16 nun gegenüber der alten 82er Fassung „aufgrund dieses Vertrauens“ finden wir „die Anerkennung Gottes“ folgendermaßen umformuliert hat: **„Nur die finden bei Gott Anerkennung, die in vertrauendem Glauben annehmen, was Gott durch Jesus Christus für uns getan hat. Deshalb haben auch wir unser Vertrauen auf Jesus Christus gesetzt, um durch das Vertrauen auf ihn bei Gott Anerkennung zu finden ...“** Was bei Paulus ein Widerfahrnis ist („zum Glauben an Christus kommen“), wird hier zur aktiven Annahme, die der Mensch (wie in Hebr 11,1-2) in der Intention vollzieht, so bei Gott Anerkennung zu finden. Das läßt sich – trotz leichter Veränderung gegenüber 1982 – auch in Röm 5,1 beobachten, wo es heißt: **„Nachdem wir nun aufgrund des Glaubens bei Gott angenommen sind ...“** Damit aber wird der Glaube zu einem „opus per sese dig-

-
- 15 Insofern gilt auch für die revidierte „Gute Nachricht“ das Urteil *Rothens* zur alten Guten Nachricht (wenn auch dort an einer anderen Stelle vorgeführt): „Endlich kann man so die ganze rationalistische Theologie des ‚Zeichens‘ und der ‚Bedeutung‘, die man vorher so lange nur in sie hineinlesen mußte, nun in der Bibel selber geschrieben finden ...“ (wie Anm. 3, S. 289).
- 16 Wie Anm. 3, S. 287. Vgl. auch Gal 3,2: **„Ich möchte euch nur eines fragen: Hat Gott euch seinen Geist gegeben, weil ihr das Gesetz befolgt habt oder weil ihr die Botschaft gehört und angenommen habt, dass es vor Gott auf den vertrauenden Glauben ankommt?“** Nicht die Botschaft wirkt den Geistempfang (Luther: „durch die Predigt vom Glauben“), sondern die Annahme derselben.

num“, wie das im lutherischen Bekenntnis genannt und als mit der biblischen Lehre nicht vereinbar ausgeschlossen wird¹⁷.

Im weiteren Verlauf von Röm 5 wird, was bei Paulus objektiv, nüchtern und keusch geschildert wird, reflexiv-psychologisierend und pädagogisierend in die Selbstbetrachtung des Menschen verlegt¹⁸. Dieser Selbststuhm, der bei Paulus gerade so nicht erkennbar ist, muß vergewissert werden durch einen Satz, der gar nicht im Urtext steht: **„Denn dass Gott uns liebt, ist uns unumstößlich gewiss“** (Vers 5). Das Rühmen wird schließlich unerträglich: **„Wir rühmen uns damit, dass wir Gott auf unserer Seite haben“** (Vers 11)¹⁹. Dagegen heißt es bei Paulus schlicht: „Wir rühmen uns in Gott ...“. Wer sich freilich so seiner Sache sicher ist, von dem gilt als durch die Taufe Gestorbenem: er **„kann nicht mehr sündigen“** (Röm. 6,7), eine Aussage die man im Urtext vergeblich sucht. So aber ist auch die „Heiligkeit“ nicht mehr eine „Frucht der Freiheit“, mithin als Frucht also eine Wirkung Gottes, sondern hier werden wieder die Christen zum zu rühmenden Subjekt, denn bei ihrer Freiheit kommt heraus **„eine Lebensführung, durch die ihr euch als Gottes heiliges Volk erweist, und am Ende erwartet euch ewiges Leben“** (6,22). So kann es auch sein, daß man des Apostels Paulus Rückblick auf sein gemeindegündendes Wirken in Thessalonich in der Überschrift unter dem Allerweltsmodewort „Glaubwürdigkeit“ zusammenfaßt (1.Thess 2,1-12: „Die Glaubwürdigkeit der Verkündiger“). Ganz in dieses Bild paßt dann die Vorstellung von der christlichen Gemeinde als eines freien Zusammenschlusses gleichgesinnter Funktionäre, gleichsam eines Vereins. So meint man jetzt die Rede vom Leib und den Gliedern für moderne Menschen verständlich (und attraktiv?) machen zu können, indem man in Röm 12,5 formuliert: **„Als Menschen, die zu Christus gehören, bilden wir alle ein unteilbares Ganzes; aber als Einzelne stehen wir zueinander wie Teile mit ihrer besonderen Funktion.“** Hier gilt dann auch

17 BSLK 171,13-16: „Nam fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam.“ (= Denn der Glaube rechtfertigt oder errettet nicht deshalb, weil er selbst ein an und für sich wertvolles Werk ist, sondern nur weil er die verheißenene Barmherzigkeit ergreift) Vgl. wiederum *Rothen*, (wie Anm. 3), S. 286: „Der Glaube ... erscheint hier als das Werk, das die Annahme durch Gott nach sich zieht, und auch hier verhindert nichts, daß dieses Werk des Glaubens als ein verdienstliches Handeln eines freien Willens aufgefaßt wird. Gott, so kann man dann in Diskussionen rund um Glaubensfragen etwa hören, gibt uns die Freiheit zur Entscheidung ...“

18 **„wir rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit“** wird zu: **„Nun haben wir Grund, uns zu rühmen, weil wir die gewisse Hoffnung haben, dass Gott uns an seiner Herrlichkeit teilnehmen lässt“**; das wird prahlerisch, in einem schlechten Sinn pietistisch!; so geht es dann weiter: statt **„Bedrängnis bringt Geduld“** heißt es **„durch Leiden lernen wir Geduld“**; statt **„Bewährung bringt Hoffnung“** heißt es: **„durch Bewährung festigt sich die Hoffnung“**; statt **„Hoffnung läßt nicht zuschanden werden“** heißt es **„Unsere Hoffnung aber wird uns nicht enttäuschen“**. Wiederholt ist eingefügt: **„Das verdanken wir Jesus Christus, unserm Herrn“** (V. 11, 21), wo das im Urtext gar nicht steht, sondern einfach beschrieben wird, was durch Jesus geschehen ist.

19 Ein weiteres Beispiel für bis zur Unerträglichkeit gesteigertes und unpaulinisches Rühmen ist das Wort **„Selbstvertrauen“**, das die „Gute Nachricht“ Paulus in 2.Kor 3,4 in den Mund legt.

das Prinzip: „Freiwillige vor“, weshalb man es mit der Gnadenwahl Gottes nicht so ernst nehmen muß, so daß gesagt werden kann: „**Mit den Heiligen Schriften in der Hand ist der Mensch, der sich Gott zur Verfügung gestellt hat, ausgerüstet für alle Aufgaben seines Dienstes**“ (2.Tim 3,17), wo Paulus einfach „Mensch Gottes“ sagt und damit den von Gott berufenen und auserwählten Menschen meint.

Kehren wir zum Römerbrief zurück, so entdecken wir, daß in Römer 7,9ff das paulinische „Ich“ in der „Guten Nachricht“ durch ein „Wir“ ersetzt wurde (zuvor in 3,31 war es genau umgekehrt); hier sind wohl die vermeintlichen Fortschritte der Exegese wirksam geworden, wonach hier der Christ Paulus nicht von seiner eigenen Gegenwart spreche. 7,24 wiederum psychologisiert, was bei Paulus leiblich, ganzheitlich und präsentisch steht: Aus „Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leib (wörtl.: Todesleib)?“ wird in GN: „**Wer rettet mich aus dieser tödlichen Verstrickung?**“ Entsprechend wird der Schlußvers und damit alles verfälscht, wenn es (statt: „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn!“) nun heißt (7,25a): „**Gott sei gedankt durch Jesus Christus, unseren Herrn: Er hat es getan!**“ Damit soll signalisiert werden: um den vorchristlichen Menschen handelt es sich bei der tödlichen Verstrickung. Doch der Schrei nach Rettung in Vers 24, den Vers 25a beantwortet, ist bei Paulus Gegenwart (bzw. Zukunft), nicht Vergangenheit! Auf der Grundlage der „Guten Nachricht“ läßt sich somit das biblische simul iustus et peccator nicht vermitteln (das ja nicht nur in Röm 7 gründet, sondern explizit neben dem 1. Johannesbrief und z.B. Gal 5 auch Anhalt im Vaterunser hat)²⁰. So heißt es dann auch zur präsentischen Aussage des Paulus in 7,25b in einer Anmerkung: „Diese Aussage ist mit dem Vorangehenden schwer vereinbar. Manche Ausleger halten sie für einen späteren Zusatz, andere stellen sie vor Vers 24.“

Wort und Glaube – Angebot und Nachfrage

Deutlich wird an diesen Stellen, daß die „Gute Nachricht“ Verständlichkeit herstellt, indem sie den Glauben bzw. das Christenleben in der Nachfolge Jesu immer wieder als eine Sache von Angebot und Nachfrage zu deuten sucht. So wird der vollmächtige Ruf Jesu an die Sünder in Mt 9,13 zu einer „Einladung“ (vgl. auch Röm 3,27b). Das Gleichnis vom Kaufmann und der kostbaren Perle wiederum wird auf ein ausschließlich in diese Richtung weisendes Verständnis festgelegt, wenn es ohne jeden Anhalt im Urtext heißt: „**Wer die Einladung in Gottes neue Welt hört und ihr folgt, handelt wie der Kaufmann, der schöne Perlen suchte ...**“ (Mt 13,45)²¹. Das solenne „Laßt euch versöhnen mit

20 Das Beste, was in den letzten Jahren zum „wissenschaftlichen“ sensus communis über Römer 7 geschrieben worden ist, findet sich bei Bernhard *Rothen*, Die Klarheit der Schrift. Teil 2. Karl Barth: Eine Kritik, Göttingen 1990, S. 113f, Anm. 222.

21 Das ist zwar nicht mehr ganz so plump wie in der 82er „Guten Nachricht“, wo es hieß: „Wer Gottes Einladung versteht, der handelt wie ein Kaufmann, der schöne Perlen sucht ...“ Aber die Festlegung auf ein Verständnis, das ausschließt, es gehe Jesu bei diesem Gleichnis um ein Handeln Gottes, bleibt erhalten. Vgl. dazu schon die Kritik bei *Rothen* (wie Anm. 3), S. 288:

Gott!“ aus 2.Kor 5,20 wird in der „Guten Nachricht“ zu „**Nehmt die Versöhnung an, die Gott euch anbietet!**“ Der Sohn Davids kommt nicht mehr im „**Namen des Herrn**“, eine Wendung, in der die gesamtbiblische „Namenstheologie“ mitschwingt, sondern nach der „Guten Nachricht“ nur noch „**im Auftrag des Herrn**“. Auch wo vom Glauben an Jesus die Rede ist, wird das in der „Guten Nachricht“ als „**Jesus annehmen**“ „erklärt“ (so Joh 11,25 u.v.a.m.). Der „Heilandsruf“ der Lutherbibel wird in der Überschrift der „Guten Nachricht“ zur „Einladung zu erfülltem Leben“. So erscheint denn Jesus hier auch eher als Dienstleistungsanbieter, um nicht zu sagen als Sektenguru, und nicht als einer, der ein „Joch“ aufzulegen hat, wenn es nun in der „Guten Nachricht“ heißt: „**Ihr plagt euch mit den Geboten, die die Gesetzeslehrer euch auferlegt haben. Kommt alle zu mir; ich will euch die Last abnehmen! Ich quäle euch nicht und sehe auf niemand herab. Stellt euch unter meine Leitung und lernt bei mir; dann findet euer Leben Erfüllung. Was ich anordne, ist gut für euch, und was ich euch zu tragen gebe, ist keine Last**“ (Mt 11,29). Ähnlich wie hier Christus zu einem Gesetzeslehrer wird, tritt auch in Phil 2,5 an die Stelle des Seins „in Christus“ der „Maßstab“, den er gesetzt hat²². Überhaupt fällt auf, daß die „Gute Nachricht“ die paulinische – tauftheologisch gefüllte – Wendung „in Christus“ scheut wie der Teufel das Weihwasser. Meistens wird sie ersetzt durch die Wendung „mit Christus verbunden sein“, „zu Christus gehören“ (Röm 6,11; 8,1f; 12,5; 15,17; 1. Kor 1,2) oder „zur Gemeinschaft mit Jesus Christus berufen sein“ (1. Kor 1,30; vgl. auch Gal 3,26). Entsprechend gibt es auch nicht mehr die Rede davon, daß die Christen Christus anziehen sollen (Röm 13,14). Stattdessen heißt es nun: „**Lasst Jesus Christus, den Herrn, euer ganzes Leben bestimmen**“ (Röm 13,14). Christus ist uns auch nicht „von Gott gemacht zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“ (1. Kor 1,30), woraus Paulus mit Jeremia schließt: „Wer sich rühmt, der rühme sich des Herrn!“ (1. Kor 1,31). Das ist für die „Gute Nachricht“ viel zu einfach. Hier ist am Ende mehr von „uns“ die Rede als von Christus, der durchweg in eine mediale Position rückt („**durch ihn können wir**“; „**durch ihn hat Gott**“), so daß man sich dann am Ende auch nicht des Herrn selber rühmt, sondern mit dem, „**was der Herr getan hat**“, soll man sich rühmen. Es gibt keinen besseren Kommentar zu einer solchen „Übersetzung“ als die Worte Luthers: „Christus ist Gottes Gnade Barmherzigkeit Gerechtigkeit Wahrheit Weisheit Stärke Trost und Seligkeit, uns von Gott ohn alles Verdienst gegeben. Christus, sage ich, nicht causaliter wie etliche mit blinden Worten sagen, so daß er Gerechtigkeit gibt und dabei draußen bleibt. Denn solche Gerechtigkeit ist tot, ja, sie ist nie gegeben, wenn nicht Christus selbst auch da ist,

„Nicht das Himmelreich, nicht Gott sucht und findet, gibt hin und opfert, um etwas ihm Kostbares zu erwerben, sondern der Mensch, der versteht, tut es.“

22 Vgl. dazu Hartmut Günther, Die Kraft des Wortes ins Deutsche bringen. Zum Verständnis der Bibelübersetzung Martin Luthers, Oberurseler Hefte 23, Oberursel 1985, S. 19: „Hier wird das Mißverständnis geradezu unvermeidbar, daß in Christus uns Menschen ein Über-Ich begegnet, dem wir gerecht werden müssen.“

gleichwie der Glanz der Sonne und die Hitze des Feuers nicht ist, wo die Sonne und das Feuer nicht ist.“²³

Der Mensch setzt das Wort in Kraft

Daß sowohl die „Gerechtigkeit“ bei Matthäus als auch der „Glaube“ bei Paulus und Johannes nicht ohne weiteres als Gabe und Wirkung Gottes, sondern primär als Tun des Menschen zu stehen kommen, hängt mit dem Verständnis des Wortes Gottes in der „Guten Nachricht“ zusammen. Immer wieder wird erkennbar: Wirksam ist Gottes Wort nicht aus sich selbst heraus, sondern es bedarf der „Verwirklichung“ durch den Menschen. So ist es nach der „Guten Nachricht“ nicht Gottes Gebot im Gesetz, wodurch die Sünde erkennbar wird, sondern die Sünde enthüllt sich **„durch den Missbrauch des Gesetzes in ihrer ganzen Verworfenheit“**. Diese Wendung wird in Röm 7,13 (vgl. auch 7,11) eingefügt ohne jeden Hinweis, daß es sich hierbei um einen „verdeutlichenden Zusatz“ handelt, der zudem keineswegs dem Apostel Paulus, wohl aber der Theologie Karl Barths entspricht²⁴. Nun kann aber die mortificatio und vivificatio des Menschen nicht mehr unmittelbare Wirkung von Buchstabe und Geist sein (,„Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“), sondern beide vollbringen gleichsam Zubringerdienste: **„Der Buchstabe des Gesetzes führt zum Tod; der Geist aber führt zum Leben“** (2.Kor 3,6b)²⁵. Nicht darum, daß Jesu – immer schon lebendige Worte – in den Jüngern bleiben geht es nach „Gute Nachricht“ in Joh 15,7, sondern darum, daß **„meine Worte in euch lebendig sind“**, wofür wohl, so muß man vermuten, die Jünger dann zuständig sind, nachdem Jesus seine Worte zur Verfügung gestellt hat (vgl. auch 1.Joh 2,14). Schon Joh 6,63 hebt die „Gute Nachricht“ die direkte Gleichsetzung seiner Worte mit Geist und Leben auf. Auf dieser Linie wird auch die Gleichsetzung von Wort und Wahrheit in der Bitte Jesu an den Vater (Joh 17,17: „Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit.“) auf seltsame Weise aufgelöst: **„Lass sie in deiner göttlichen Wirklichkeit leben und weihe sie dadurch zum Dienst. Dein Wort erschließt diese Wirklichkeit.“** Die Bitte Jesu „erhalte sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast“ lautet nun: **„bewahre sie in**

23 Die „Sieben Bußpsalmen“, zitiert nach Luthers Psalmenauslegung. 3. Band. Psalmen 91-150 (Hg.: Erwin Mülhaupt), Göttingen 1965, S. 630.

24 Vgl. Bernhard Rothen (wie Anm. 20) S. 111f.

25 Vgl. auch 1.Petr 3,18, wo es heißt, Christus habe uns den Zugang zu Gott **eröffnet**, statt unmittelbar uns zu Gott geführt; ferner Gal 3,23-25: Paulus spricht vom Kommen des Glaubens, also vom neuen Äon, der mit dem Glauben an Christus begonnen hat. Die Gute Nachricht spricht davon, daß der „Weg des Glaubens“ nun **geöffnet** sei, mithin **„Gott den vertrauenden Glauben als Weg in die Freiheit“** bekannt gemacht habe. Entsprechend deutet die „Gute Nachricht“ auch Matth. 3,15 um, wenn sie Jesus die Worte in den Mund legt: **„So eröffnen wir den Weg, auf dem der Wille Gottes ohne Abstriche erfüllt wird.“** Vgl. schon zur 82er „Guten Nachricht“, dort zu Mt 19,14, einer Stelle, die nicht verändert wurde, Rothen (wie Anm. 3), S. 289: „,Gottes neue Welt‘ (so wird das ‚Reich der Himmel‘ bei Matthäus genannt) ‚steht‘ den Kindern ‚offen‘ (Mt 19,14). Da sein für sie und ihnen gehören kann das Reich Gottes den Kindern nicht – sie müssen zuerst noch selber hineingehen.“

deiner göttlichen Gegenwart, die ich ihnen vermitteln durfte“ (Joh 17,11). Auch gründet die den Glauben wirkende bzw. gehörte Predigt nicht unmittelbar im (gegenwärtigen!) „Wort Christi“, wie es bei Paulus in Röm 10,17 heißt, sondern die gehörte, **„Botschaft ... gründet in dem Auftrag, den Christus gegeben hat.“** Wird bei Paulus Christus den berufenen Juden und Griechen als **„Gottes Kraft und Weisheit“** gepredigt (1Kor 1,24), so heißt es nun in der Guten Nachricht: **„Alle, die von Gott berufen sind, Juden wie Griechen, erfahren in dem gekreuzigten Christus Gottes Kraft und erkennen in ihm Gottes Weisheit.“** Das Evangelium *ist* nicht die Kraft (Dynamis) Gottes, wie Paulus an zentraler Stelle in Röm 1,16 sagt, sondern in der **„Guten Nachricht“** ist **„die Kraft Gottes am Werk“**. Nicht **„wer aus der Wahrheit ist“** (womit bei Johannes und Luther eine Ursprungsbestimmung signalisiert ist und nicht ein Bemühen des Menschen) hört in der „Guten Nachricht“ Jesu Stimme, sondern **„wem es um die Wahrheit geht“** (Joh 18,37)²⁶. Stehen so Jesu und des Vaters eigene Worte allenfalls in einem indirekten Verhältnis zu ihrer Wirkung, zum Heiligen Geist und göttlichem Leben, zur Wahrheit und zum Namen Gottes, so wird entsprechend auch die Schrift selber nicht mehr als lebendiges, höchst wirksames Subjekt erkennbar, wenn es nun in Gal 3,8 heißt **„In den Heiligen Schriften ist auch vorausgesehen ...“** statt **„Die Schrift aber hat es vorausgesehen ...“** (vgl. auch Gal. 3,22; Röm 10,11; 11,2; Joh 7,38)²⁷. Daß die Heilige Schrift selber Subjekt und Autor von Geduld und Trost ihrer Hörer ist, wie es durch eine entsprechende Genitivverbindung von Paulus in Röm 15,4 ausgesagt wird, ist für die „Gute Nachricht“ offenbar nicht nachvollziehbar.

Eine solche Worttheologie impliziert notwendigerweise eine Pneumatologie, in der Menschengestalt und Geist Gottes nicht mehr klar zu unterscheiden sind, wie sich an weiteren Sinnverschiebungen ablesen läßt. Es heißt nun nicht lapidar wie bei Luther: **„Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes ...“**, sondern: **„Menschen, die sich auf ihre natürlichen Fähigkeiten verlassen, lehnen ab, was der Geist Gottes enthüllt“** (1.Kor 2,14). Offensichtlich gibt es für die „Gute Nachricht“ Menschen, bei denen das anders ist, weil sie sich nicht auf ihre natürlichen Fähigkeiten verlassen. Daß mit dem „natürlichen Menschen“ bei Paulus die seins- und wurzelhafte Feindschaft aller Menschen gegenüber dem Geist Gottes bezeichnet ist, ist hier ebenso wenig erkennbar, wie in Römer 8, wo man das „Fleisch“, den paulinischen Gegenbegriff zu „Geist“, nun ersetzt durch die Wendung: „unsere selbststüchtige Natur“. Als Gipfel leistet die „Gute Nachricht“ schließlich in Röm 8,16 und 27 einer Gleichsetzung unseres Inneren mit dem Geist Gottes Vorschub, die dem Urtext klar entgegensteht, denn dort ist der Geist unser Gegenüber, der an uns und für

26 Kraß synergistisch übersetzt die „Gute Nachricht“ die Parallele im 1. Johannesbrief (3,19f): **„Daran werden wir erkennen, dass die Wahrheit Gottes unser Leben bestimmt. Damit werden wir auch unser Herz vor Gott beruhigen können, wenn es uns anklagt, weil unsere Liebe doch immer Stückwerk bleibt. Denn wir dürfen wissen: Gott ist größer als unser Herz und weiß alles, er kennt unser Bemühen wie unsere Grenzen.“**

27 Vgl. dazu schon *Rothen* (wie Anm. 3), S. 289.

uns wirkt. Dagegen heißt es nun in der „Guten Nachricht“ statt „Der Geist gibt Zeugnis unserm Geist, daß wir Gottes Kinder sind“: **„der Geist macht uns im Innersten gewiss ...“** (8,16); und 8,27 heißt es: **„Und Gott, vor dem unser Innerstes offenliegt, weiß, was sein Geist in unserm Innern ihm sagen will“**. Wie vom Wort Gottes kann auch vom Geist nicht mehr unmittelbar gesagt werden: „der Geist ist die Wahrheit“ (1.Joh 5,6; vgl. oben Röm 8,10: „der Geist ist Leben“), sondern es heißt: **„der Geist sagt die Wahrheit“**.

Christus: Inkarnation oder Medium Gottes?

Auch die Christologie bleibt nicht unberührt, wenn die Aussage, daß Jesus des Vaters Gegenwart in Person ist, dahingehend modifiziert wird, daß er dessen Gegenwart nur **„vermitteln durfte“** (Joh 17,11). Oder in Röm 8,39 **ist** nach „Gute Nachricht“ „die Liebe Gottes“ nicht mehr „in Christus Jesus“, sondern sie ist uns in ihm **„verbürgt“**. So nimmt es dann auch nicht wunder, wenn die „Gute Nachricht“ in Joh 1,1 nicht mehr sagen kann: „Gott war das Wort“, sondern diese realistische Aussage – deutend bzw. für allerlei Deutungen erst richtig öffnend – umgießt in: **„In allem war es Gott gleich.“** Auch die Einfügung in Joh 10,30 verrät, daß den Machern der „Guten Nachricht“ die Christologie des Johannesevangelium nicht geheuer ist, wenn sie zum einen Jesu Aussage: „Ich und der Vater sind eins“ umstellen und mit einer vor dem Hintergrund von Kapitel 1 überflüssigen Einfügung ergänzen: **„Der Vater und ich sind untrennbar eins.“** Warum müssen feierliche Bekenntnisaussagen – klare christologische Seinsaussagen – umgeschrieben werden? So heißt es zum Beispiel Joh 6,69 statt „Du bist der Heilige Gottes“ in der „Guten Nachricht“: **„Wir glauben und wissen, dass du der bist, in dem Gott uns begegnet.“** Und 1.Joh 5,1 liest man nun statt „Wer glaubt, daß Jesus der Christus ist“: **„Wer glaubt, dass in Jesus der Sohn Gottes erschienen ist.“** Die Kenntnis der christologischen Häresien der Kirchengeschichte, denen es ja immer darum gegangen ist, entscheidende biblische Spitzenaussagen zu entschärfen, hätte vor solchen Formulierungen, die keinerlei Anhalt am Urtext haben, bewahren müssen. So aber muß man Rothens Verdikt auch für die 97er „Gute Nachricht“ wiederholen: „Mit zunehmender Deutlichkeit ... sieht man durch diese ‚Übersetzung‘ in den Bibeltext selber eingezeichnet die Irrtümer der Häresie, wie Irenäus, Athanasius, Augustin und dann die Reformatoren sie – ... – bekämpft haben.“²⁸ Wie zur Bestätigung dieses Urteils scheut man sich, die Fleischwerdung des Logos als solche stehen zu lassen (Joh 1,14; vgl. 1.Joh 4,2f!). Der „eingeborene“ wird zum **„einzigem“** Sohn (Joh 1,14), in dem uns **„Gottes ganze Güte und Treue“** **„begegnet“** ist, wie die „Gute Nachricht“ die feierliche Wendung „voller Gnade und Wahrheit“ deutet. Auch weitere deutliche antidogetische bzw. jeden Docketismus ausschließende Aussagen fielen den Machern der „Guten Nachricht“ zum Opfer. So z.B. in Apg. 20,28. Hier ist von der „Ge-

28 Wie Anm. 3, S. 302.

meinde Gottes“ die Rede, „die er durch sein eigenes Blut erworben hat.“ Die „Gute Nachricht“ meint hier nachhelfen zu müssen und schreibt: „**die Gott durch das Blut seines eigenen Sohnes für sich erworben hat.**“ Ähnlich wie in Joh 1,1 nicht gesagt werden kann: „Gott war das Wort“, findet man auch in 2.Kor 5,19 nicht das paulinische „Gott war in Christus“, sondern die „Gute Nachricht“ traut sich nur zu sagen: „**In Christus hat Gott selbst gehandelt** ...“ Und wie in Joh 1,14 für die „Gute Nachricht“ nicht von der „Fleisch“-werdung des Logos die Rede ist, wird nun aus dem „Er ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist“ (1.Tim 3,16) in der „Guten Nachricht“: „**In der Welt erschienen als schwacher Mensch, im Himmel in seiner göttlichen Würde bestätigt.**“ Ist *dieser* Christus von einem gnostischen Erlöser, der menschliches Fleisch allenfalls als Durchgangsstadium auf dem Weg in höhere Sphären kennt, wirklich noch unterscheidbar?²⁹

Doch auch die „andere Seite“ der Christologie, die radikale Entäußerung des ewigen Gottessohnes wie sie in eindeutigen Äußerungen des Neuen Testaments zum Ausdruck kommt, bekommt in der „Guten Nachricht“ die Spitzen gebrochen. Wenn Paulus sagt: Christus wurde für uns zur Sünde gemacht (2Kor 5,21) und wurde zum Fluch für uns (Gal 3,13), womit durch reale Identifikation die radikale Verlorenheit der Menschen und der selige Tausch Christi mit uns bis in die letzten Konsequenzen – um die hier alles geht! – deutlich wird, warum wagt man es dann in der „Guten Nachricht“ diese Stellen zu ermäßigen, hier zu erklären, hier „verständlich“ zu machen? Und ist das „**Mitgefühl für unsere Schwächen**“, das die „Gute Nachricht“ dem Hohenpriester Christus zuschreibt, wirklich das, was der Hebräerbrief mit dem „Mit-Leiden“ Christi meint (Hebr 4,15)?

Die Sakramente erklärt

Ähnlich wie das Wort verlieren auch die von Jesus Christus eingesetzten und seinen Jüngern anvertrauten Heilshandlungen den Charakter unmittelbar wirksamer Handlungen Gottes selber. Am besten kommt dabei noch die Taufe weg. Nur in Apg 2,38, wo das *Ineinander* von Taufe, Nennung des Namens Jesu, Sündenvergebung und Geistempfang durch Auflösung in „Elementarsätze“ (ähnlich auch Titus 3,5-7) auf eigenartige Weise zu einem *Nacheinander* wird, wobei als Bedingung zudem das Bekenntnis eines jeden und einer jeden zu Christus eingefügt ist, fragt man sich, was hier für eine Tauftheologie im Hintergrund steht.

Schlimmer freilich sieht's beim Abendmahl und bei der Absolution aus. Paulus führt den ältesten erhaltenen Stiftungsbericht des Abendmahls in 1. Kor

29 Vgl. auch *Günther* (wie Anm. 22, S. 19), der darauf hinweist, daß hinter der Interpretation der „Guten Nachricht“ von Phil 2,6-11 nicht etwa der Urtext und seine binnenbiblischen Bezüge steht, sondern die – umstrittene – Hypothese moderner Exegeten, Paulus müsse hier vor dem Hintergrund des gnostischen Urmenschmythos gelesen werden.

11,23 als eine Überlieferung ein, die er direkt vom Herrn Christus empfangen und an die Korinther so weitergegeben hat. Die „Gute Nachricht“ weiß hier mehr und schreibt: „**Ich nämlich habe als Überlieferung, die vom Herrn kommt, empfangen, was ich euch weitergegeben habe.**“ Dankbar ist man dann, für das zweifache „ist“ im Brotwort und im Kelchwort. Tatsächlich scheint man für das Abendmahl auf eine eigene Deutung zu verzichten und läßt den Herrn für sich selber sprechen. Doch leider trägt der erste Schein. Das doppelte Herrenwort: „**das tut zu meinem Gedächtnis**“ hat man mit folgenden Worten gedeutet: „**Tut das ..., damit unter euch gegenwärtig ist, was ich für euch getan habe!**“ Ohne Bedenken hat man hier also die moderne – konfessionsübergreifende, aber nichtsdestotrotz unbiblische – Sakramentstheologie der repraesentatio des Heilsgeschehens eingetragen: Nicht Christi Leib und Blut sind kraft seiner vollmächtigen Worte gegenwärtig, sondern was er für uns getan hat, ist kraft des Tuns der Gemeinde gegenwärtig. Hier läßt sich selbstverständlich auch die römisch-katholische Lehre von der unblutigen Wiederholung des Kreuzesopfers Christi ohne weiteres heraus- bzw. hineinlesen.

Eine besonders merkwürdige Irreführung findet sich in Joh 6, dem großen Lebensbrotkapitel. Dort heißt es in Vers 51: „**Das Brot, das ich geben werde, ist mein Leib.**“ In einer Anmerkung wird dies erläutert: „Wörtlich *mein Fleisch*; die Doppeldeutigkeit dieses Wortes gibt den Anstoß zu dem folgenden Wortwechsel.“ Die Frage, die sich hier zunächst stellt und die unbeantwortet bleibt, lautet: Welche Doppeldeutigkeit ist hier gemeint? Im Anhang ist unter den Sacherklärungen zutreffend einmal von der fundamentalanthropologischen (Mensch als leib-seelische Einheit) und zum anderen von der hamartologischen Bedeutung von Fleisch (Gegensatz zu Gottes Geist) die Rede. Doch kann es um diese „Doppeldeutigkeit“ hier gehen? Steht hier nicht in der Binnenperspektive des Evangeliums Joh 1,14 im Hintergrund, wo man sich gerade nicht traute, eindeutig zu übersetzen: „Das Wort wurde Fleisch“? Und warum übersetzt man in Vers 51 „Leib“, während in den folgenden Versen vom Fleisch die Rede ist? So wie der Text nun zu stehen kommt, wird der Anschein erweckt, es handle sich um ein Mißverständnis der Hörer Jesu, hier sei von seinem Fleisch die Rede. Denn nicht er selber führt diesen Begriff nun im Dialog ein, sondern die mißverstehenden Zuhörer (Vers 52). So aber gewinnt der Leser den Eindruck – insbesondere, wenn er eine Fassung der „Guten Nachricht“ ohne Anmerkungsapparat in Händen hält –, Jesus habe gar nicht angefangen dieses drastische Wort „Fleisch“ zu benutzen, sondern es sei durch das Mißverständnis seiner Hörer Gegenstand des Dialogs geworden. Was auch immer die Intention der Herausgeber hier ist: sie verwirren den Leser durch ihre Vorgehensweise. Daß man vielleicht doch zu Zwingli hin tendiert bei der Umdeutung des Kapitels, zeigt dann die Anmerkung zu Vers 63. Diesen übersetzt man so: „**Gottes Geist allein macht lebendig; alle menschlichen Möglichkeiten richten nichts aus.**“ Dazu ist nun in den Anmerkungen folgendes zu lesen: „*Alle menschlichen ...*“ wörtlich *das Fleisch ist zu nichts zu gebrauchen*. Das gilt

auch für den Menschensohn, solange er ‚im Fleisch‘ ist (1,14), deshalb die Aufforderung in Vers 62“. Dort wiederum, in Vers 62, erfolgt der Hinweis Jesu auf seine Auffahrt zum Vater. Mit anderen Worten: Daß das Fleisch nichts nütze ist und nicht lebendig macht, das gilt auch für das Fleisch des Menschensohns, solange er eben im Fleisch ist, ein Zustand, der offensichtlich für die Herausgeber der „Guten Nachricht“ mit der Rückkehr Jesu zum Vater zum Ende kommt. Damit liegt auch diese Stelle voll auf der christologischen Linie der „Guten Nachricht“, wie sie an vielen anderen Stellen erkennbar wird. Was heißt das dann aber für die Worte Jesu vom heilsnotwendigen, ja lebensstiftenden Essen seines Fleisches (Joh 6,53-58)? Diese Worte sind durch den so ausführlich erläuterten Vers 63 konterkariert und müssen wohl symbolisch gedeutet werden ... Damit folgt man zweifellos einem theologischen Traditionsstrang. Aber sind es wirklich noch die Worte des Herrn, denen man somit folgt? Wohl kaum. Fragen muß man hier auch: Was sollen eigentlich die Leser machen, denen keine Ausgabe mit Anmerkungen zur Verfügung steht? Für sie ist die Irreführung perfekt, da sie nicht einmal nachvollziehen können, wo die Übersetzer vom Wortlaut abweichen.

Erstaunlich ist auch die Übersetzung der Stiftungsworte des Schlüsselamtes in Mt 16,19. Dort werden Jesus folgende Worte in den Mund gelegt: **„Ich werde dir die Schlüssel zu Gottes neuer Welt geben. Was du hier auf der Erde für verbindlich erklären wirst, das wird auch vor Gott verbindlich sein; und was du hier für nicht verbindlich erklären wirst, das wird auch vor Gott nicht verbindlich sein.“** Eine bessere Rechtfertigung für das Papstamt Roms oder evangelischer Politprotestanten kann man sich nicht denken. In den Anmerkungen wird darauf hingewiesen, wörtlich sei die Rede von binden und lösen; es gehe aber „um die Auslegung und Anwendung des Gotteswillens, wie er von Jesus verkündet worden ist“. Das liegt wiederum voll und ganz auf der Linie, wie man in der Bergpredigt übersetzt hat. Auch Mt 18,18 bietet den Text entsprechend. Man muß hier wiederholen, was Bernhard Rothen schon zur 82er „Guten Nachricht“ geschrieben hat: „Natürlich kann man im Namen dieses Gottes auch nicht eine Person und ihre Sünde wirksam ‚binden und lösen‘ (Mt 16,19). Es kann keinen Zuspruch geben, der gibt und wirkt, was er sagt, sondern nur Vorschriften und Verhaltensregeln, die dann als Lohn (oder als natürliche Konsequenz) das Gute nach sich ziehen. Petrus erhält darum in der Guten Nachricht nicht den Auftrag, zu binden und zu lösen, sondern – so spielt man mit den Worten und verkehrt sie in ihr Gegenteil – das, was er ‚für verbindlich erklären wird‘, soll es auch sein. Mit aller Macht werden so die Gedanken des Lesers auf eine ‚verbindliche Lebensordnung‘ hingelenkt, die durch die Apostel aufgerichtet worden sei, der Gedanke an ein die Gewissen bindendes und befreiendes Gnadenwort hingegen ist den ‚Übersetzern‘ ganz offenkundig eine völlig unbedachte und unbekannte Möglichkeit. Gott läßt ‚für verbindlich erklären‘, er gibt also Regeln und Anweisungen – Handeln und da-

durch etwas bewirken kann letztlich nur der Mensch ... Gott, sagt Luther in der Auseinandersetzung mit Erasmus, ist für sie ein bloßes Fatum.³⁰

Der Verlust des Heiligen

Die „Gute Nachricht“ versucht, alles so profan wie möglich zu sagen. Maßstab ist die moderne Mediensprache. Darum wird das „Evangelium“ zur „**Guten Nachricht**“³¹, das „Himmelreich“ zur „**neuen Welt Gottes**“, „im Namen des Herrn“ zu „**im Auftrag des Herrn**“. „Fürchtet euch nicht!“ wird zu: „**Ihr braucht keine Angst zu haben!**“, „Und siehe ...“ wird zu „**Und das sollt ihr wissen ...**“; der „Herr Zebaoth“ wird zum „**Herrscher der Welt**“; „segnen“ wird an vielen Stellen zu „**Gutes wünschen**“; „fluchen“ entsprechend zu „**Böses wünschen**“ (Gen 12,3), „erkennen“ für die von Gott geheiligte Vereinigung von Mann und Frau, in der sich nicht nur die Gottebenbildlichkeit des Menschen erweist, der wie sein Schöpfer liebend erkennt und erkennend liebt, sondern in der auch der „Erkennungsjubel“ Adams aus Gen 2,23 durch die Bibel hindurch widerhallt, wird zu „**miteinander schlafen**“ (Gen 4,1 u.ö.), zu einem Vorgang also, von dem jeder weiß, daß Liebe bzw. wirkliches Erkennen dafür nicht konstitutiv ist, einem Vorgang, der seinen „Sitz im Leben“ auch nicht nur in der von Gott gesegneten Ehe, sondern in allerlei von Menschen erwählten Beziehungskisten haben kann, weshalb dann auch etwa in Lev 18, wo es um solche Beziehungskisten geht, gerade nicht der biblische Begriff „erkennen“ im Urtext steht.

Es gibt in der „Guten Nachricht“ auch nicht mehr den Zuspruch: „Selig sind ...“ Vielmehr ist die Einweisung in das Himmelreich abgelöst durch eine Erlaubnis, sich zu freuen („**Freuen dürfen sich ...**“), die vor dem Hintergrund, daß es hier um das geht, was Gott von seinem Volk verlangt, zur Forderung werden muß, gleichsam eine Aufforderung zum glücklichen Leben (Mt 5,1ff). Das Heilsgeschehen wird mit einer möglichen psychischen Wirkung im Menschen verwechselt. In Mt 16,17 wird Petrus nicht seliggepriesen, sondern auch er darf sich freuen (vgl. auch Lk 11,27f)³². Daß dabei in der Bergpredigt mit dem Wort „selig“ auch das Wort „Himmelreich“ fällt bzw. hier wie auch sonst in der „Guten Nachricht“ durch den Ausdruck „**Gottes neue Welt**“ ersetzt wird, zeigt, daß man nichts mehr fürchtet als eine Eschatologie, die das sicht-

30 Wie Anm. 3, S. 291.

31 Vgl. dazu *Rothén* (wie Anm. 3), S. 292: „Eine Botschaft hat einen persönlichen Absender und verdankt ihr Recht und ihre Bedeutung im wesentlichen diesem Absender. Sie hat auch einen bestimmten Adressaten und ist immer schon darauf ausgerichtet, diesem etwas zu geben. ... Eine Nachricht dagegen kann anonym und ohne persönliche Verantwortung sich ergeben; sie erwächst aus den Ereignissen des Tages und kann ebenso anonym wieder in der Flut anderer Ereignisse verklingen.“

32 Eigenartigerweise bleibt aber das Gegenstück zu den Seligpreisungen, nämlich die Weherufe gegen die Pharisäer, bestehen (Mt 23,13ff). In Römer 4,6-9 wird das Verb mit „glücklich preisen“ wiedergegeben (Vers 6); die Seligpreisung selber wieder mit „Freuen dürfen sich...“ Die Zuspitzung auf den einen Sünder entfällt (Vers 8); das Substantiv Seligpreisung schließlich entfällt einfach (Vers 9).

bare Heil erst in der Zukunft oder gar im Jenseits erwartet. Ohne Gespür für das biblische, schöpfungstheologisch und hamartiologisch begründete *Gegenüber* von Himmelreich und Erde, Gott und Welt, wie es z.B. im neutestamentlichen Begriff „Kosmos“ oder in der Rede vom gegenwärtigen bösen Äon (Gal 1,4)³³ zum Ausdruck kommt, bezeichnet man das Himmelreich mit dem Terminus „Welt“. Die Wendung „Gottes neue Welt“ drängt nicht nur die Assoziation von Aldous Huxleys *Brave New World* auf, sie soll ganz offensichtlich den Leser davor bewahren, hier zu sehr an eine Dimension der Wirklichkeit zu denken, die eben von außerhalb der Welt hereinbrechen muß bzw. in Jesus hereinbricht, mithin ihrem Wesen und ihrer Herkunft nach also „jenseitig“ ist und nicht diesseitig bzw. „weltlich“. Entsprechend werden dann aber auch die Seligpreisungen selber umgedeutet, wenn nun nicht mehr diejenigen selig gepriesen werden, „die da Leid tragen“, sondern diejenigen sich freuen sollen, die „**unter dieser heillosen Welt leiden**“ (Mt 5,4). So kann man dann einfach stillschweigend unter den Tisch fallen lassen, daß Jesus seinen verfolgten Jüngern reichlichen Lohn im Himmel verheißt (Mt 5,12). Es geht hier, so muß man mit aller Deutlichkeit feststellen, nicht um verschiedene „Verständnismöglichkeiten“ des einen Bibelwortes, sondern es geht um das Heil selber. Denn es ist doch ein – in der Tat *himmelgroß* – Unterschied, ob „eine neue Welt Gottes“ mit kaum kaschierten Appellen herbeigeführt werden soll, oder ob hier heillose Menschen ins Himmelreich eingelassen werden von dem, der die Schlüssel des Himmelreiches hat und selber die Gerechtigkeit Gottes erfüllt und verschenkt³⁴. So steht nun – an prominenter Stelle zu Beginn der Bergpredigt – die ganze Diesseitstheologie der Kirchentage endlich in der Bibel selber drin. Der Kern der Bibel – nicht eine **Gute Nachricht**, sondern das uns von außen, aus der Ewigkeit von dem lebendigen Gott selber zukommende seligmachende Evangelium – aber geht durch eine solche Paraphrase verloren³⁵.

33 Nicht die gegenwärtige Welt ist wesenhaft böse, weiß die „Gute Nachricht“ gegen Paulus, sondern sie wird nur vom Bösen beherrscht, wie man in Gal 1,4 „übersetzt“; eine Variante, die schon deshalb überraschen muß, weil zugleich der „Herr Zebaoth“ in der „Guten Nachricht“ zum „Herrscher der Welt“ geworden ist. *Rothen* (wie Anm. 3, S. 299) spricht zu Recht von einer „Verharmlosung der Sünde“, die sich hier zeigt. Vgl. auch Röm 12,2: nicht der Welt an sich sollen die Christen sich nicht gleichstellen, wie es bei Paulus heißt, sondern böse sind nach der „Guten Nachricht“ nur die „Maßstäbe“ dieser Welt, denen sich die Christen nicht anpassen sollen.

34 Dieser Bezug zum Himmel ist im übrigen auch in Mt 16,19 entfallen, wo von Jesus eine Reziprozität zwischen der Ausübung des Schlüsselamts auf Erden und deren unaufhebbarer Geltung im Himmel behauptet wird.

35 Vgl. dazu das Zitat von H.H. *Schmid* bei *Rothen*, (wie Anm. 3), S. 293: „„Selig“ ist in der Tat kein Begriff der Alltagssprache (mehr). Warum nicht? Weil die damit ausgesprochene *Sache* unserer Alltagserfahrung fremd geworden ist. Unsere Alltagserfahrung und unsere Alltagssprache sehen eben die Wirklichkeit praktisch *ohne* göttliche Dimension; darum gibt es für „selig“ auch keinen adäquaten modernen Begriff. „Selig“ in diesem Sinne ist veraltet. Das ist primär nicht ein Problem der Sprache, sondern ein Problem der Sache.“ Streichen wir nämlich „diese göttliche Dimension“ der eindringenden Nähe Gottes aus der Bibel, so „streichen wir ihr Herz und Mark heraus“ – nämlich „die Öffnung auf den Bereich der Wirklichkeit Gottes.“

Die Methodik der „Guten Nachricht“

Die „Gute Nachricht“ hält nicht, was sie dem Leser verspricht. Klarheit und Genauigkeit in der Übertragung der biblischen Texte läßt sie jedenfalls im hier vorwiegend untersuchten Neuen Testament flächendeckend vermissen. Die in Anspruch genommene „Treue zum Original“ kann daher für die „Gute Nachricht“ gerade nicht als „selbstverständlich“ angesehen werden. Die Behauptungen im Nachwort sind Etikettenschwindel. Das gilt auch für den Satz: „Sie kann genauer als eine ‚wörtliche‘ Übersetzung angeben, was die Aussage des Textes an einer bestimmten Stelle ist. Sie *entfaltet* den originalen Sinn einer Aussage und schöpft ihn aus, so gut das beim heutigen Stand unserer Erkenntnis möglich ist; aber sie fügt ihm keine willkürlichen, textfremden Deutungen hinzu. Wo die Wiedergabe sich, um den Text verständlich zu machen, sehr weit von einer wörtlichen Übersetzung entfernen muss, wird diese in einer Fußnote angeführt, so dass die Lesenden den Umsetzungsvorgang nachvollziehen können.“³⁶ Mag sein, daß subjektiv bei der Übersetzungsarbeit keine Willkür geherrscht hat, textfremde Deutungen finden sich dennoch allenthalben. Was nun freilich die Hinweise in den Fußnoten betrifft, so ist Willkür genau das richtige Wort. Denn an zahlreichen Stellen, wo man deutlich nicht nur von einer wörtlichen Übersetzung abweicht, sondern auch Zusätze in den Text einfügt, werden diese für den Leser gerade nicht kenntlich gemacht. Wird aber im Nachwort behauptet, man habe diese Stellen markiert, so ist die Irreführung des Lesers komplett.

Zu diesen formalen Mängeln treten die theologischen. Unsere – keineswegs vollständige – Übersicht hat gezeigt, daß es dabei gerade nicht um theologische Randfragen geht, sondern um Grundsatzfragen, um das Verständnis des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, um die Frage, wie der Mensch erlöst wird, um Christus selber, um die Sakramente, um Fragen der Anthropologie, um den heiligen Gott selber. Es ist festzustellen, daß die „Gute Nachricht“ in ihrem Bemühen um „Verständlichkeit“ weder philologischen noch theologischen Maßstäben gerecht wird. Das läßt uns nach der Tragfähigkeit der Methodik und der Voraussetzungen der „Guten Nachricht“ fragen. Wie im Fall der 75er Lutherrevision und bei vielen modernen Bibelübersetzungen ist auch hier das Bemühen um „Verständlichkeit“ das hermeneutische Prinzip schlechthin. Im Hintergrund steht dabei die Meinung, auch den biblischen Autoren selber und insbesondere Luther mit seiner bahnbrechenden Bibelübersetzung sei es um Allgemeinverständlichkeit gegangen³⁷. So wie jene in die Sprache ihrer Zeit hinein übersetzt hätten, so übersetzt die „Gute Nachricht“ nun in die Sprache unserer Zeit hinein. Denn, so wird ferner postuliert, der Inhalt der Bibel ist grundsätzlich auch losgelöst von den biblischen Formen zugänglich. Ja, diese seien eher ein Hindernis für das heutige Verstehen. Das führt dann letztlich zu

36 Wie Anm. 4, S. 345.

37 Vgl. *Stolt* (wie Anm. 2), S. 123f.

einem Bemühen, in neue Formen zu gießen, *was man selber verstanden hat*, Formen, so ist man gewiß, die dem Leser die biblische Sache verständlich machen. In der Tat entspricht diese Methodik und signifikationshermeneutische Dogmatik der „Guten Nachricht“ zwar nicht mehr dem biblisch-reformatorischen Sprachverständnis, wohl aber einem breiten Konsens in der heutigen evangelischen Theologie³⁸. Doch auch ein solcher breiter Konsens, der sich u.a. in der widerstandslosen kirchlichen Akzeptanz und Förderung der „Guten Nachricht“ zeigt, darf nicht davon entbinden, nach der Sachgemäßheit und Schriftgemäßheit der hier zugrundeliegenden Voraussetzungen zu fragen.

Das betrifft zunächst einmal die Meinung, in ihrer Entstehungszeit sei die Bibel für ihre Hörer unmittelbar verständlich gewesen. Rothen weist zu Recht darauf hin, daß diese Annahme, auf die man sich schon für die Rechtfertigung der 82er „Guten Nachricht“ berufen hat, sowohl sprachgeschichtlich³⁹ als auch theologisch falsch ist. Theologisch wichtig ist, daß die Botschaft Jesu und der Apostel schon zu ihrer Zeit gerade nicht ohne weiteres „verstanden“ wurde. Das Problem des Verstehens läßt sich daher biblisch gesehen gerade nicht mit dem Hinweis auf den *zeitlichen Abstand* erklären und lösen⁴⁰. Es ist bereits innerbiblisch trotz der damals gegebenen Zeitgleichheit der Autoren und Adressaten ein theologisches, näherhin ein pneumatologisches Problem. Denn der Abstand, um den es hier geht, ist nicht der zwischen gestern und heute, sondern der zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen, für Gott blinden und ver-

38 Vgl. Klaus Schwarzwäller (wie Anm. 14), S. 204: „Die methodische Säkularisierung macht sich nicht zum letzten auch in der Sprache der Theologie geltend: für die theologische Arbeit und ihre Vollzüge wird die Sprache der Bibel zunehmend bedeutungslos. ... in der Theologie selber sank sie ... zum Arbeitsgegenstand herab, der als solcher natürlich der Erschließung bedürftig ist, statt seinerseits uns Welt und Wirklichkeit aufzutun.“; Armin Wenz, *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche* (FSÖTh 75), Göttingen, S. 126-328; Rothen (wie Anm. 3), S. 283f; 304.

39 Wie Anm. 3, S. 292: „Das Hebräisch war zur Zeit Jesu Schrift- und Hochsprache, und diese ‚hohe Sprache‘ wurde in den Synagogengottesdiensten gelesen, an denen auch Jesus aktiv teilgenommen hat (Lk 4,16ff). Dennoch findet sich nun in den neutestamentlichen Schriften auch nicht die leiseste Spur einer Kritik an dieser ‚elitären Praxis‘.“; ferner Diethelm Michel, *Interpretation und Übersetzung alttestamentlicher Texte*, in: Joachim Heubach (Hg.), *Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes* (wie Anm. 1), S. 69-84, hier S. 82f: „Bei der Übersetzung der Bibel darf nicht die deutsche Umgangssprache als Maßstab genommen werden, wie dies im Extrem z. B. bei der ‚Guten Nachricht‘ geschieht, weil das Alte Testament auch nicht in der Umgangssprache geschrieben ist.“

40 Vgl. Rothen (wie Anm. 3), S. 294: „Der Glaube an diesen allesdurchdringenden und über alles erhabenen Gott war zu keiner Zeit eine Selbstverständlichkeit. ... Deshalb dürfen wir vernünftigerweise auch nicht annehmen, daß vor 100, 200 oder 500 Jahren das biblische Wort ‚noch‘ das Leben bestimmt habe, während es heute nun aus Gründen einer wertneutralen zeitlichen Veränderung nur noch schwer verständlich sei. Das ist zwar ein Vorurteil, das sowohl das Denken der Wissenschaftler wie das der Laien in allen Schichten sehr tiefgreifend bestimmt. Ein Vorurteil wird aber nicht besser dadurch, daß alle es teilen; es ist dann nur schwerer zu überwinden (Spr 17,12).“; Nestle (wie Anm. 3), S. 13, Anm. 2: „Oft wird heute der Zeitabstand von 1800 Jahren als Grund genannt dafür, daß uns das Verstehen des Neuen Testaments schwer fällt. Dabei wird das Gewicht dieses Einwands meist überschätzt (d.h., der Einwendende überschätzt sich selbst) und das Wesen von Zeit und Zeitabstand selten bedacht.“

stockten Menschen. Die Mehrzahl der Zeitgenossen der Propheten bzw. Jesu selber und seiner Apostel konnten und wollten die ihnen zeitnah verkündigte Botschaft gerade nicht verstehen und lehnten sie ab, nicht wegen einer veralteten Form, sondern wegen des anstößigen Inhalts⁴¹. Es geht hier also nicht um Pädagogik und Psychologie, um Fragen die durch Menschen guten Willens mit der geeigneten Methodik gelöst bzw. verständlich gemacht werden können, so daß sich wiederum Menschen guten Willens eigentlich dem als Humanität und glückliches Leben verpackten Glauben vernünftiger Weise kaum würden entziehen können. Sondern es geht um die Frage nach Glauben und Unglauben, nach Erleuchtung und Verstockung, mithin um Wirkungen des Geistes Gottes durch das Wort. Verheißen ist der Glaube – und gewirkt wird er, wo und wann *Gott* will – dem Wort der Verkündigung, das in Treue und Zuverlässigkeit weitergegeben wird. Neben der philologischen Genauigkeit muß eine Bibelübersetzung daher an erster Stelle theologischen Kriterien genügen. Für den Übersetzer aber heißt dies, „daß er sich die größte Zurückhaltung angesichts der Verlockung auferlegt, das eigene Verständnis des Textes in die Übersetzung einfließen zu lassen und es so deren Benutzer aufzunütigen. Der Übersetzer hat also auch da bei der möglichst korrekten Wiedergabe seiner Vorlage zu bleiben, wo er sie selbst lieber geändert sähe.“⁴² Es ist mithin kein Wunder, daß die inhaltlichen Veränderungen in der „Guten Nachricht“ neben den drastischen Aussagen zur Fleischwerdung Gottes insbesondere die Aussagen zur totalen Sündhaftigkeit und Verlorenheit des Menschen und der Welt und – als andere Seite der Medaille – die Aussagen zur Wirksamkeit des Wortes Gottes bzw. zur Alleinwirksamkeit Gottes in der Heilszueignung betreffen. „Man streiche uns Menschen als Sünder – übrig bliebe eine fromme, erbauliche und seichte Sprache“⁴³ – in der „Guten Nachricht“ ist dies eingetreten und verloren geht mit der „Zumutung“ auch die „Befreiung“, die diese Botschaft dem Menschen bietet. Die Übersetzung muß daher – gerade auch um des Menschen und seines Heils willen – nicht dem wie auch immer vorgestellten heutigen Menschen und seinen „Verstehensmöglichkeiten“, sondern der Schrift und ihrer Sache gemäß sein.

Daß es sich hier keineswegs um eine Scheinalternative handelt, wird klar, wenn man die Vorgehensweise der „Guten Nachricht“ mit der Luthers ver-

41 Vgl. Karl Heinrich *Rengstorf*, Interpretation und Auslegung neutestamentlicher Texte, in: Joachim *Heubach* (Hg.), Möglichkeiten und Grenzen einer Revision des Luthertextes (wie Anm. 1), S. 85-112, hier S. 101f: „Mit dem, was so gerade bei Paulus kompromißlos als ‚Exegese‘ des Jesus-Geschehens erscheint, verbindet sich im ganzen Neuen Testament der entschlossene Wille, dies Geschehen so, wie es abgelaufen ist, zur Geltung kommen zu lassen und nicht den leisesten Versuch zu machen, etwaige Hindernisse, sei es durch Ausscheidung gewisser Elemente, sei es durch interpretierende Umbildung der Überlieferung ‚um der Sache Jesu willen‘ aus Rücksicht auf die Angesprochenen oder die erst Anzusprechenden aus dem Weg zu räumen.“

42 *Rengstorf* (wie Anm. 43), S. 107.

43 *Schwarzwäller* (wie Anm. 14), S. 202.

gleich. Ein solcher Vergleich ist schon deshalb legitim, weil man sich für die modernen Bibelübersetzungen immer wieder auf Luthers berühmtes Diktum beruft, man müsse dem „Volk auf's Maul schauen“⁴⁴, die modernen Bibelübersetzer sich also mithin als getreue Erben Luthers verstehen. Es gibt wohl kaum ein Lutherzitat, das so oft mißverstanden wurde wie dieses und dessen Mißbrauch ähnlich weitreichende fatale Konsequenzen für die Kirche hatte und hat⁴⁵. Denn Luther ging es mit diesem Wort gerade nicht um die Anpassung der Bibel an eine Gegenwartssprache. „Luther hat keine allgemeinverständliche Sprache einfach nur vorgefunden und in seiner Übersetzung verwandt. Er hat sie im Grunde selbst schaffen müssen, aus dem Sinn der Hl. Schrift heraus für die Kirche im deutschsprachigen Raum. ... Luther war nicht nur Übersetzer, sondern ‚Sprachbildner‘“⁴⁶. Und wenn er in seiner Übersetzungsarbeit grundlegend berücksichtigte, wie der Mann auf dem Markt, die Mutter im Hause und das Kind auf der Gasse zu reden pflegten, dann ist das nicht nur weit entfernt von der intellektualistischen Mediensprache der „Guten Nachricht“, sondern damit bleibt Luther insbesondere der affekthaltigen und vielfältigen Formensprache der biblischen Bücher treu⁴⁷.

Der schwedischen Germanistin Birgit Stolt ist es zu verdanken, daß die Besonderheiten und Vorzüge der Übersetzung Luthers jüngst übersichtlich dargestellt worden sind. Deutlich wird in ihrer Untersuchung, deren Lektüre jedem zu empfehlen ist, der sich – auch als Prediger oder Hörer des Wortes – mit Übersetzungsfragen beschäftigen muß, daß sich Luthers Übersetzung nicht einfach in das Schema „wörtlich“ oder „frei“ pressen läßt⁴⁸. Schon dadurch

44 Vgl. *Stolt* (wie Anm. 2), S. 123f.

45 Vgl. Thomas *Junker*, „Dem Volk auf's Maul schauen“. Kritische Anmerkungen zur Rezeption eines Lutherzitats, in: *Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung. Festgabe für Professor Dr. Reinhard Slenczka* (Hg.: Christian *Herrmann*, Eberhard *Hahn*), Erlangen 2001, S. 69-88, hier S. 70: „Mit dieser Berufung will man seine Kritik an der angeblich veralteten Kirchensprache zum Ausdruck bringen, ihrer Liturgie, ihrem Katechismus und ihrer Choräle. Diese Kritik ist entweder modern ‚hermeneutisch‘ darin begründet, sich dem sogenannten ‚modernen (deutschen) Menschen‘ verständlich zu machen, oder in dem evangelikalischen Kahlschlag bis hinein in die Wortwahl und die Begriffswelt, zugunsten angeblicher missionarischer Erfolge gerade auch unter Jugendlichen.“

46 Ebd., S. 80f. Vgl. *Günther* (wie Anm. 22), S. 8: „Seine Übersetzung ist für das biblische Wort ganz und gar offen. Und dieses Wort selbst erfüllt das Deutsch ganz, in dem es nun zu hören und zu lesen ist.“

47 Vgl. dazu *Stolt* (wie Anm. 2), S. 87: „Man hat dieses stark strapazierte Zitat zumeist auf den Wortschatz bezogen, der als ‚einfach‘ bzw. ‚volkstümlich‘ charakterisiert wird. Dabei wird übersehen, was besonders bezeichnend für diese Gruppe ist: man drückt sich nicht abstrakt und intellektualistisch aus, sondern konkret, farbig, gefühlsbetont und ausdruckskräftig. Damit ist der biblische Stil betroffen.“ Thomas *Junker* weist in diesem Zusammenhang mit Oswald *Bayer* und Albrecht *Beutel* auf die Bedeutung der Dreiständelehre für Luthers Theologie und eben auch seine Übersetzungsarbeit hin (wie Anm. 47, S. 79, dort Anm. 38); vgl. ferner *Günther* (wie Anm. 22), *passim*.

48 Wie Anm. 2, S. 88: „Luther legt sich weder auf die wortgetreue noch auf die freie Übersetzungsmethode fest, sondern kombiniert beide, je nach dem Text ...“; vgl. schon *Günther* (wie Anm. 22), S. 6.

überwindet er die Alternative angesichts derer die „Gute Nachricht“ meint, sich um des Lesers willen für „frei“ bzw. „kommunikativ“ entscheiden zu müssen. Damit aber wird Luthers Übersetzung nicht etwa willkürlich, wie man vermuten könnte, wenn man von den hohen Ansprüchen der „Guten Nachricht“ herkommt. Stolt betont bei der Analyse von Luthers Ausführungen über seine Übersetzungsarbeit: „Der Bibelübersetzer Luther ist stets an erster Stelle der verantwortliche Theologe.“ – „Nur theologische Gründe diktieren seinen Entscheidungen, wann wortgetreu bzw. wann frei zu übersetzen war.“⁴⁹ Dabei kann er, wo der Sinn einer Stelle klar ist, durchaus frei übersetzen, wobei ihm seine meisterhafte Beherrschung der deutschen Sprache zugute kommt; wo hingegen der Sinn einer Stelle nicht bis ins letzte geklärt werden kann, übersetzt er wortgetreu – und zwar gerade um der Freiheit des Lesers willen⁵⁰. „Luther stellt somit auch Ansprüche an den Bibelleser: ‚Zum Trost unseres Gewissens‘ müssen wir auch sprachlich hinzulernen und uns an fremde Ausdrucksweise gewöhnen. Er hat zwar dem deutschen ‚gemeinen Mann auf’s Maul geschaut‘, er hat ihm aber nicht nach dem Munde geredet. Luthers Bibel spricht keine eingängige Massensprache.“⁵¹ Zur Schriftgemäßheit seiner Übersetzung gehört zudem, daß die Bibel nicht primär intellektuell erfaßt wird; vielmehr müsse nach Luther neben den Worten auch der Affekt recht erfaßt werden⁵². In diesem Zusammenhang geht Stolt besonders ausführlich auf die Bedeutung der Sakralsprache bzw. des Sakralstils in Luthers Bibelübersetzung ein⁵³.

49 A.a.O., S. 86; 94. Wichtig dazu die These, die *Michel* im Anschluß an Thesen E. Carys („Die literarische Übersetzung ist keine linguistische Operation, sondern ein literarischer Prozeß. Die Übersetzung von Lyrik ist keine linguistische Operation, sondern ein lyrische. ...“) für die Bibelübersetzung aufstellt: „Um einen theologischen Text angemessen zu übersetzen, muß man Theologe sein, denn diese Übersetzung ist eine theologische Operation. Um einen liturgischen Text angemessen zu übersetzen, muß man etwas von Liturgie verstehen.“ (wie Anm. 41, S. 82).

50 Vgl. *Stolt*, S. 95.

51 Ebd., S. 97. Vgl. dazu ferner das Zitat Gerhard von Rads bei Walther Eisinger, Zutrauen zum gesprochenen und geschriebenen Wort. Bei Reiner Kunze lesen, verstehen, übersetzen und sprechen lernen, in: In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche. Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag (Hg.: Manfred Seitz, Karsten Lehmkuhler), Göttingen 1996, S. 32-44, hier S. 35: „Was ist das eigentlich: ein schwerer Text? Nun, das ist ein Schriftwort, dessen objektiven Wahrheitsgehalt wir nicht im geringsten in Zweifel ziehen, das aber in seiner Begrifflichkeit und auch in seiner Sprachgestalt so fremd ist, daß wir bezweifeln, ob wir es den heutigen Menschen weitergeben können. Und warum? Weil die Gedanken der Menschen von den christlichen Dingen so mager und dürrig geworden sind. Aber in der Misere unserer Vorstellungen von Gott und der Welt und dem Menschen bedürfen wir doch gerade solcher ‚schwerer‘ und aufs erste Hinsehen unbequemer Propheten- und Apostelworte, die unseren bescheidenen Glaubenshaushalt auch einmal überfordern ... Trumpft nicht zu schnell auf mit dem bald schon langweiligen Wort von eurer ganz anderen modernen Sprache! Besser wäre es, ihr würdet klein vor der ungeheuren Konzentriertheit, in der da von Gott geredet wird. Versucht euch einzulesen in diesen Stil und einzuleben in dieses Format, von Gott zu reden ...“

52 Vgl. *Stolt*, a.a.O., S. 100-103.

53 Ebd., S. 112-121.

In der Tat lassen sich daran die im Vergleich zur Methodik der „Guten Nachricht“ gegensätzlichen Grundentscheidungen in der Übersetzungsarbeit besonders gut erkennen. Gemeint sind damit Worte und Stilmittel, die Luther so einsetzt, daß das Fremde und Heilige, von dem die Rede ist, auch im deutschen Text als solches aus sich heraus erkennbar wird. Dazu gehört die dem Hebräischen „Hinneh“ entsprechende Partikel „Siehe“, die im Deutschen eigentlich grammatikalisch falsch ist, aber im Bibeltext eine wichtige kommunikative Funktion als Aufmerksamkeitssignal ausübt⁵⁴. Insbesondere bei den „Engelserscheinungen“ markieren „Frequenz und Distribution von ‚siehe‘ ... den Einbruch des Übernatürlichen in die Erzählfolge“⁵⁵. Den Verzicht moderner Übersetzungen wie auch der „Guten Nachricht“ auf diese Partikel bzw. deren Umformulierung wie z.B. in Mt 28,2+9 kommentiert Stolt folgendermaßen: In diesen Fällen „geht jedoch das hochgestimmte Echo aus dem Alten Testament, die Tradition des göttlichen Vertrags mit den Menschen, somit eine theologische Dimension, verloren. Wenn bei der modernen Übersetzung alle ‚siehe‘ gestrichen werden, verliert der Text somit außer an Appellfunktion auch etliches an Information: intertextuelle Bezüge, durch Echowirkung ursprünglich dem Ohr vernehmlich, was heute Texthinweise in den Anmerkungen auf Parallelstellen im Alten Testament leisten müssen, Sprechaktmarkierungen, Kennzeichnungen als Prophezeiung, Vision oder überirdische Erscheinung, Legitimierung als göttliche Autorität und anderes mehr. Damit verbunden ist ein Gefühl für die sakrale Dimension, die numinose Weihe, eine emotionale Tiefendimension.“⁵⁶ Des weiteren weist Stolt darauf hin, daß Luther häufiger der Vorlage folgt als die Übersetzer vor ihm. Das betrifft insbesondere das parataktische „und“, einen Hebraismus, den Luther gerade nicht der Anpassung an die deutsche Sprache opferte, was zeigt, „daß er auf die historisch gewachsene Stilgattung der biblischen Erzählweise eingestellt war“⁵⁷. Bemerkenswert ist auch, daß Stolt Luther neben dieser Textgemäßheit zugleich eine dem Leser – allerdings auf andere Weise als die „Gute Nachricht“ – angemessene Übersetzungsweise zuschreibt, wenn er so übersetzt, „daß hier das ‚Ganz andere‘ zur Sprache gelangt. Luther hat sich hier auf die Seite des Laien gestellt, sich dafür entschieden, der bibelsprachlichen, wortgetreuen Tradition zu folgen, vielleicht, weil seine pragmatische Frage: ‚Wie spricht der deutsche Mann in solchem Fall?‘ nicht relevant war in einem Fall, wo Gott spricht.“⁵⁸ Auch das häufige biblische „aber“, das im Text „Aktantenwechsel“ anzeigt, wurde von Luther ebenso ins Deutsche übernommen wie die biblische Verwendung von

54 Ebd., S. 112-114.

55 Ebd., S. 114.

56 Ebd., S. 117.

57 Ebd., S. 118.

58 Ebd., S. 119.

59 Ebd., S. 119.

60 Ebd., S. 120.

Körperteilen als *pars pro toto*, so z.B. „meine Zunge“, „mein Herz“, oder auch die Rede von „Gottes Angesicht“. Verzichtet man aber (wie die „Gute Nachricht“) auf diese biblischen Stilelemente, die sich sehr wohl im Deutschen wiedergeben lassen, so verändert sich der Charakter der Botschaft: „Indem konkrete Ausdrucksweise durch abstrakte, sich nur an den Verstand wendende ersetzt wird, geht dem Text ein emotives Element verloren.“⁵⁹ Auch durch den Verzicht auf das aus dem Griechischen übernommene Einleitungssignal „Es begab sich aber“ verliert der Text wesentliche Inhalte, denn hierdurch wird in der Bibel angegeben, „daß im folgenden ein Geschehen der Heilsgeschichte wiedergegeben wird“; der Leser wird mithin eingestellt auf „Wahrheitsverhältnisse und Textdimensionen“⁶⁰. Auch hiermit folgt Luther einer uralten sakralen Erzähltradition. „Verglichen mit der so oft gepriesenen Freiheit von Luthers Übersetzung ist diese Treue der Vorlage gegenüber tatsächlich bemerkenswert. Sie läßt sich nur damit erklären, daß Luther sich ihrer sakralen Stilwirkung bewußt war, obwohl von ‚Textsignalen‘ oder ‚Rezeptionsästhetik‘ zu seiner Zeit noch nichts verlautete. ... Die Funktion dieses Stils ist, dem Hörer eine angemessene Empfängerhaltung nahezu legen. ... Hier ist keine banale Neugier am Platz. So verlangt auch sakraler Stil Kooperationsbereitschaft vom Leser.“⁶¹

Mit anderen Worten: die Lutherbibel wird deshalb der Schrift gerecht, weil in ihr sich die biblische Botschaft gerade nicht als etwas „Selbstverständliches“ überstülpt, weil alles durchsichtig ist bzw. Undurchsichtiges vom Übersetzer durchsichtig gemacht wird, sondern sie hält die Treue zur Schrift auch im Stil durch bzw. *die biblischen Formen prägen das Deutsch, in das Luther hinein übersetzt*. Im Vergleich mit der Methodik der „Guten Nachricht“ werden damit durchaus die inhaltlichen Verschiebungen verständlich, deren wir ansichtig geworden sind. Denn die „Gute Nachricht“ will ja geradezu programmatisch die *sprachliche Form des Originaltextes* preisgeben; sie tut das durchaus nicht nur im Notfall, sondern auf breiter Fläche. Eine Übersetzung aber, die den sakralen Charakter der Bibel derart massiv ausblendet, zeitigt „bloßen Jargon als Form der auf Interessen und Absichten reduzierten Welt.“⁶² Der Versuch, „die Bibel in diese Sprache des Sachbuchs hinein zu übertragen ... geht auf Kosten ihrer eigenen Art. Das gerät zu einer ‚überarbeiteten Bibel‘.“⁶³ Hier wird keine Wirklichkeit und kein echtes Wahrnehmen des von außen in unsere Welt hinein zugesagten Heils ermöglicht. Denn jegliche Verfremdung gilt als antiquiert, als nicht mehr zumutbar. Daß die Bibel aus sich selbst heraus klar ist, sich selber auslegt und selber imstande ist, für das Verständnis ihrer selbst im Glauben zu sorgen, wird so im Grunde gelehnet. Die Beobachtung ist daher richtig, daß eine „Übersetzung“ wie die „Gute Nachricht“ ähnlich wie die 75er Lutherrevision letztlich nichts anderem als einem Mißtrauen gegen das Wort Gottes, ja

61 Ebd., S. 121.

62 Schwarzwaller (wie Anm. 14), S. 190.

63 Günther (wie Anm. 22), S. 13.

gegen das heilsame Evangelium selber, entspringt⁶⁴. Nicht nur hat man philologisch das „Evangelium“ durch die „Gute Nachricht“ verdrängt, auch inhaltlich hat man aus der Frohbotschaft ein Gesetz gemacht. Und man muß Rothen ohne Einschränkung zustimmen, wenn er schreibt: Das „Begehren nach einer rationalen Einsicht in das letzte, allem anderen übergeordnete Gesetz durchzieht ... die Gute Nachricht. Durch ihre Formulierungen versucht sie Gottes Handeln verständlich zu machen – wenn aber etwas verständlich sein soll, so muß es einem einsichtigen Gesetz gehorchen.“⁶⁵ Zugleich hat man vergessen, daß die größte Versuchung in der Heiligen Schrift und damit auch die größte Gefahr für Glauben und Kirche nicht etwa der bekennende Atheismus ist, sondern das „vernünftige“ Verdrehen des Wortes Gottes. Nicht umsonst schreibt die Bibel Alten und Neuen Testaments dieses fundamentalhermeneutische Geschehen dem Widersacher Gottes zu (Gen 3; Mt 4)⁶⁶. Hartmut Günther hat unter Rekurs auf Luthers eigene Äußerungen gezeigt, daß gerade dieser Sachverhalt einen wesentlichen, von Luther selber reflektierten Aspekt seiner Übersetzungstätigkeit darstellt. Man treffe bei Luther „immer wieder auf den Hinweis: Der Satan will die Christen mit Irrungen und Wirrungen umtreiben und das Evangelium auf diese Weise zum Schweigen bringen. Im Kampf gegen diesen altbösen Feind und um diejenigen, die Christus mit seinem Blut teuer erkauf hat, wurde diese Übersetzung der Bibel geboren. Daß dabei mit unserer Macht nichts getan ist und alles darauf ankommt, daß Gott sein Wort klar und rein gegeben hat, wußten die Wittenberger Übersetzer.“⁶⁷

Doch nicht nur der Text wird in der „Guten Nachricht“ aufgrund ihrer Methodik verfälscht, auch dem Leser wird, wie bereits wiederholt angeklungen ist, ein Bärendienst erwiesen. „Erklären“, so schreibt Walther Eisinger im Anschluß an Gedanken Reiner Kunzes – und hat dabei durchaus Bibel- und Gesangbuchrevisionen im Blick – „kann auch bedeuten, daß das störende Fremde ‚unschädlich‘ gemacht und zur nichtssagenden Selbstverständlichkeit wird.“

64 Vgl. Enno *Obendiek*, Wider den Mißbrauch des Wortes durch die Wörter, in: Freude am Gottesdienst. Festschrift für Frieder Schulz, Heidelberg 1988, S. 187-189, hier S. 189: „Könnte es sein, daß hinter der lobenswerten Absicht, im Blick auf den Abbau von Hürden alle Jahre wieder (ein neues Gesangbuch und) eine neue Bibelübersetzung zu präsentieren, so etwas steckt wie ein Mißtrauen gegenüber der Wirksamkeit des Wortes?“

65 Wie Anm. 3, S. 290.

66 Vgl. dazu Luthers Auslegung zu Gen 3 und meinen Kommentar dazu in *Wenz* (wie Anm. 40), S. 321-328; ferner *Rothen* (wie Anm. 3), S. 280: „Die Kirche ist dann nicht mehr die Kirche Gottes, sondern die Schule des Teufels. Denn ausgesprochen oder unausgesprochen erhebt sie doch den Anspruch, im Namen Gottes zu reden (oder zu schweigen). Eine solche Verwandlung der Kirche geschieht aber nicht aus einem bewußten Entschluß zur Untreue, und sie zeigt sich nie in einem vulgären Unglauben. Vielmehr sehen wir in der Bibel auch die Gegner der Propheten oft überzeugt davon, daß sie die Wahrheit und das Recht Gottes vertreten (Jer 26,11; vgl. Mk 14,64) ...“

67 *Günther* (wie Anm. 22), S. 8. Ähnliche Äußerungen über die eigene Übersetzungstätigkeit sucht man im Nachwort der „Guten Nachricht“ vergeblich und entsprechend ist die Übersetzung geraten. Welche „Methode“ nun die schriftgemäße ist, läßt sich nicht nur an Eph 6,11ff ablesen.

Das Selbstverständliche ist ohne Kraft und Wirkung. Erklären bedeutet ‚rationalisieren‘, was psychologisch immer auch eine Fluchtbewegung kennzeichnet: im Blick auf die Notwendigkeit, sich auf Fremdes und schwer Verständliches einlassen zu müssen. Der Abschirmungsversuch, wonach ‚nicht sein kann, was nicht sein darf‘, ist ein Kind des verweigerten Vertrauens in die Kraft des Fremden, das zum Eigenen werden will und doch das Fremde bleibt.⁶⁸ Wie wertvoll dem gegenüber in kommunikativer Hinsicht der Sakralstil gerade für den Leser ist, kann man in Birgit Stolts Untersuchung immer wieder entdecken. „Rhetorisch gesehen ist der ‚Verfremdungseffekt‘ des Sakralstils ein emotional aufgeladenes Mittel, dem Hörer eine dem Gegenstand der Mitteilung angemessene Haltung ehrfürchtiger Distanz nahzulegen (*aptum*) und damit einen ‚das Herz‘ ansprechenden Text zu gestalten.“⁶⁹ „Wir haben hier einen zum Nachdenken zwingenden ‚Verfremdungseffekt‘.“⁷⁰ Hans-Wolfgang Heidland bezeichnet die „psychagogische Manipulation“ als die „Hauptgefahr unserer Zeit“ und sieht das Gegenmittel, zu dem der Prediger als Übersetzer der Bibel verpflichtet ist, in der philologischen Treue zum Text, die den Leuten ermöglicht, selber zu prüfen, „ob sich’s so verhielte“ (Apg 17,11)⁷¹. Man wird kaum sagen können, daß die „Gute Nachricht“ diesem Kriterium gerecht wird.

Schluß

„Caveat Emptor!“ So warnte jüngst in einem Themenheft der Zeitschrift *Logia* unter dem Titel „Luther & Bible Translation“ der amerikanische Theologe Armand Boehme in einem Aufsatz, in dem er die im englischsprachigem Raum weit verbreitete „New International Version“ unter die Lupe nimmt⁷². Diese Warnung ist zunächst einmal ein Hinweis auf die Internationalität der Übersetzungsproblematik. Es ist angesichts der Ernsthaftigkeit der Aufgabe und der Verantwortung, den Völkern der Welt Gottes Wort in Reinheit zu bringen, ein Alarmzeichen, wenn Übersetzungen nach dem Vorbild der „Guten Nachricht“ bzw. der englischen „Good News Bible“ erstellt werden und somit von gutmeinenden Leuten „eine mehr als nur problematische Errungenschaft

68 *Eisinger* (wie Anm. 51), S. 35.

69 Wie Anm. 2, S. 41.

70 Ebd., S. 97. Vgl. *Günther* (wie Anm. 22), S. 13f: „Bringt nicht gerade ein anschaulich redender Text eine Weite mit sich, die dem, der wirklich verstehen will, erquickende Freiheit läßt? Lädt sie nicht allererst dazu ein, sich dem Wortlaut selbst zu öffnen, ihn darum nicht nur mit dem Verstande sondern eben auch mit dem Herzen zu fassen? Luther meint, man solle das Wort der Bibel fassen, schmecken und da bleiben. Daß es dazu kommen kann, dazu hilft vor allem die Bildkraft der biblischen Rede, meint er, und so übersetzt er auch.“

71 Hans-Wolfgang *Heidland*, *Das Ende der Predigt? Eine selbstkritische Dokumentation*, Göttingen 1992, S. 185f.

72 *Caveat Emptor! Let the Buyer – and the Reader – Beware!* *Logia* X, 2001, S. 23-36. In vielerlei Hinsicht weist Armand auf ähnliche Probleme hin, wie sie auch in der „Guten Nachricht“ ansichtig werden. (*Caveat Emptor* = Der Käufer hüte sich).

der westlichen Theologie in die Länder des Ostens und des Südens“ exportiert wird⁷³.

„Caveat Emptor!“ – diese Warnung muß man daher nicht nur, aber auch wegen dieses Vorbildcharakters für die „Gute Nachricht“ aussprechen⁷⁴. Daß die „Gute Nachricht“ trotz offizieller kirchenamtlicher Verpflichtung zur Lutherbibel als kirchlicher Gebrauchsbibel diese an vielen Stellen der kirchlichen Arbeit verdrängt, ist nicht nur ein Hinweis auf den Verlust kirchlicher Disziplin, Loyalität und Treue zu den Vätern und Müttern, sondern auch ein Zeichen für eine weit verbreitete theologische Gleichgültigkeit. Das wird noch verstärkt dadurch, daß die „Gute Nachricht“ offiziell von der Deutschen Bibelgesellschaft herausgegeben wird und damit gleichsam das Placet der diese tragenden Kirchen für sich in Anspruch nehmen kann. Gerade in der „Kirche des Wortes und des Sakraments“ sollte es klar sein, daß wir es in der Bibel ebenso wie im Gottesdienst und in den Sakramenten mit dem Allerheiligsten zu tun haben, dem allerhöchste Ehrfurcht, Wertschätzung und Vertrauen entgegenzubringen ist⁷⁵, was freilich der menschlichen Natur gerade nicht beliebt und entspricht⁷⁶, deshalb umso mehr die Aufmerksamkeit der Verantwortlichen erheischen sollte. Die Bischöfe und Pfarrer haben durch ihr Ordinationsgelübde die Verantwortung für die reine Lehre und damit auch für die Frage, was in den eigenen Reihen unter dem Ehrennamen „Gottes Wort“ und „Buch der Bücher“ verbreitet wird. Aber auch die Wahrnehmung dieser Verantwortung ist nicht mehr selbstverständlich. Wer einmal auf einer kirchlichen Freizeit versucht hat, mit Kindern oder Jugendlichen, die aufgrund ihrer unterschiedlichen Gemeindeherkunft verschiedene Bibelübersetzungen (neben Luther 84 eben auch die „Gute Nachricht“) vor sich hatten, eine Bibelarbeit zu machen, hat sich vielleicht nur geärgert. Größer wird der Ärger, wenn man im Gottesdienst dann die

73 *Rothen* (wie Anm. 3) S. 282; vgl. ebd. S. 304: „Die Gute Nachricht (man kann ergänzen: die englische ‘Good News Bible,; A.W.) ist weit verbreitet und übt einen mächtigen Einfluß aus in Frömmigkeit und Kirche. Nach ihren Prinzipien wurden und werden auch viele, vielleicht sogar die meisten neuen Bibelübersetzungen für die jungen Kirchen Afrikas und Asiens erarbeitet. Eine – recht flache – westliche Sprachphilosophie wird also zur Grundlage des Denkens in diesen Missionsgebieten werden. Dies ist eine kulturelle Vereinnahmung von einer besonderen, sehr tiefgreifenden Art, die ihre Spuren setzen wird noch für sehr lange Zeit.“

74 Vgl. *Nestle* (wie Anm. 3), S. 142: „Es ist dabei kein Trost, daß es natürlich Stellen in der ‘Guten Nachricht’ gibt, gegen die kein Einwand erhoben werden muß. Es ist deshalb kein Trost, weil der Leser nie wissen kann, ob er sich nun auf die vorliegende Übersetzung verlassen kann oder nicht.“

75 Vgl. Jobst *Schöne*, Hirtenwort zum heiligen Pfingstfest und zum „Jahr mit der Bibel 1992“, in: Ders., Botschafter an Christi Statt. Versuche, Groß Oesingen 1996, S. 63-64.

76 Vgl. *Rothen* (wie Anm. 3, S. 280): „Im Hinblick auf die biblischen Aussagen ist es deshalb eher untertrieben, wenn Luther eindringlich mahnt, daß es kein Spiel und Scherz sei, die Heilige Schrift und die Frömmigkeit zu lehren. In dieser Aufgabe bekommen wir es mit dem Heiligen zu tun, und diesem Heiligen möchten wir Menschen nach der übereinstimmenden Darstellung aller biblischen Schriften lieber nicht begegnen, oder jedenfalls möchten wir – wenn nicht eine Not uns zwingt – lieber bei ihm nicht bleiben (vgl. etwa Ex 4,13; 20,19; 32,1ff; Jes 6,1ff; Lk 5,8).“

Schriftlesungen plötzlich aus der „Guten Nachricht“ serviert bekommt, die doch angeblich gar nicht für den gottesdienstlichen Gebrauch „übersetzt“ und angeschafft worden ist⁷⁷. Doch hier geht es um mehr als um eine kleine Unannehmlichkeit.

Hier geht es neben der äußeren Einheit der Kirche⁷⁸ auch um das Bleiben der Kirche in der Wahrheit. Eine Bibelübersetzung, in der die liturgischen Texte, die wie das Vaterunser, die Einsetzungsworte des Abendmahls und der Absolution und die Psalmen aus der Bibel stammen, nicht mehr wiedererkennbar sind, in der wesentliche Inhalte des Glaubens und der Lehre der Kirche ausgeblendet oder verfälscht werden, ist in keinem Bereich kirchlicher Arbeit tragbar. Das gilt auch für den Bereich der Evangelisation, in dem die Hoffnungen vielerorts besonders auf den modernen Bibelübersetzungen wie der „Guten Nachricht“ liegen. Nun kann man nicht ausschließen, daß jemand durch die „Gute Nachricht“ zum Glauben an Christus und zur Kirche findet. Doch auch über die Zwischenstation der Zeugen Jehovas sind schon Ungläubige zu Christen geworden; und dennoch würde keiner auf die Idee kommen, Ungläubige erst zu jenen zu schicken. Wer wollte Steine geben, wenn er um das Brot weiß? Auf die stets aktuelle Frage „Wie kann ich verstehen, was ich lese, wenn mich nicht jemand anleitet?“ (Apg 8,31) kann die Kirche nicht mit Bibelversionen antworten, in denen es vermeintlich einer persönlichen Anleitung nicht mehr bedarf, weil alles so schön einleuchtend und verständlich ist. Auch als Entlastung für den Pfarrer im Unterricht oder in der Predigt ist die „Gute Nachricht“ denkbar schlecht geeignet. Denn kommt sie in der Kirche zum Einsatz, so wird man noch viel mehr erklären müssen als bei der Luther-Bibel, wenn man es denn mit dem Evangelium ernst meint. Und der Schritt, daß der Bibel-Leser dann auch selbständig sich die Botschaft erarbeitet und in seinem Glauben fest und mündig wird, wird durch den breiten Verlust binnenbiblischer Bezüge in der „Guten Nachricht“ schlichtweg unmöglich gemacht⁷⁹. Nein, sowohl die

77 Vgl. *Rengstorf* (wie Anm. 43, S. 105), der die modernen Übersetzungen am biblisch-reformatorischen Verständnis von Exegese messen will, „auch dann, wenn sie nicht mit dem Anspruch auftreten, für die Schriftlesungen und den Predigttext im Gottesdienst an die Stelle der hierfür offiziell vorgesehenen Übersetzung zu treten, ohne daß sie doch in der Lage oder sogar nur willens sind, es zu verhindern, wenn das – und es kommt gar nicht selten vor – geschieht.“

78 Vgl. *Obendiek* (wie Anm. 66), S. 189: „Wenn eine synodal sich verstehende Kirche sich auf die Fassung bestimmter Texte einigt, dann ist damit auch ein verpflichtender Charakter gemeint. Es ist nicht nur gemeint, daß diese oder jene Fassung gültig ist. Sie soll benutzt werden. Sie soll verstanden werden auch als ein Band der Einheit in dieser Kirche. Und darum ist der Verdacht manchmal nicht auszuschließen, daß eine Gemeinde bei den geschilderten ständigen Veränderungen der textlichen Gestalt des christlichen Glaubens bei Gottesdienst und Amtshandlungen eher den persönlichen Erkenntnissen des Gemeindepfarrers ausgesetzt ist, als den nach einer mühsamen Diskussion schließlich festgestellten gemeinsamen Übereinstimmungen eines Leitungsgremiums. Das aber ist mit Sicherheit nicht evangelischer Gottesdienst, der den Eindruck einer Privatveranstaltung des Pfarrers erweckt.“

79 Vgl. noch einmal das Beispiel des biblischen Begriffes „Fleisch“; dazu *Günther* (Anm. 22), S. 15: „Der sachlichen Klarheit wegen muß der Übersetzer es bei dem biblischen Ausdruck lassen, so ungewöhnlich und daher schwierig der auch zunächst lautet. Hier gilt, wie sonst auch,

Existenz der „Guten Nachricht“ als auch ihre weite Verbreitung in der deutschsprachigen Christenheit ist ein Menetekel für die Kirche, gerade deshalb, weil sie alles repräsentiert, was weithin in Kirche und Theologie als selbstverständlich gilt. Das Menetekel steht schon geschrieben und muß hier – weil sich nichts wesentliches verändert hat – nur wiederholt werden: „In Predigt, wissenschaftlicher Lehre und öffentlichen Stellungnahmen gilt die vordringliche Sorge der Verantwortlichen meist nicht so sehr der Treue und Reinheit, sondern eher der ‚Verständlichkeit‘, der Aktualität und der möglichst offenkundigen Relevanz der Aussagen. Man fürchtet nicht so sehr, etwas Unwahres und Falsches zu sagen, als vielmehr, nicht gehört, nicht ernst genommen und als Vertreter einer veralteten Weltanschauung angesehen zu werden. Nach der Mahnung Luthers muß aber gerade dies dazu führen, daß die kirchlichen Aussagen zunehmend lebensfern und irrelevant wirken. Denn wenn die Kirche in ihrer Rede vertrauensvoll eingeht auf die Gedanken und Vorstellungen ihrer Zeit, dann geht sie damit ein auf ein undurchdringliches Gewirr von Irrtum und Wahrheit, von echter Lebensnähe und ideologisch-begrifflicher Lebensferne, und vermag kein befreiendes Licht mehr hineinzutragen in dieses grundsätzliche Dunkel. Um es mit den Worten der alttestamentlichen Propheten zu sagen: Auf Israel legt sich der Fluch der Unfruchtbarkeit, gerade weil es gutgläubig den Fruchtbarkeitsgöttern dient, die nur das illusionäre Erlebnis einer schöpferischen Kraft vermitteln, nicht aber wirklich schaffen können (Hos 9,14ff).“⁸⁰

Wird dies erkannt, so ist nicht Resignation die Antwort, sondern die Hinwendung, ja, die Umkehr zum Evangelium in seiner – von allen menschlich gut gemeinten Zutaten gereinigten – biblischen Ursprungsgestalt. Das betrifft dann freilich nicht nur die Wahl der Bibelübersetzung, sondern den Umgang mit der Bibel überhaupt. Die Bücher des Alten und Neuen Testaments kommen aus dem Gottesdienst des Volkes Gottes und sind für diesen Gottesdienst geschrieben⁸¹. Sie wollen laut gelesen werden, wollen zumindest teilweise auswendig gelernt sein, wollen Herz und Gemüt des Menschen ansprechen und bewegen. Daß man genau dies der Lutherbibel nicht mehr zutraut und stattdessen – parallel zur Einführung von neuen Gottesdienstformen – zur „Guten Nachricht“ greift, signalisiert, daß die Krise der Kirche in der Tat eine Krise des Gottesdienstes ist. Um so wichtiger ist es in dieser von Verwirrung und Verirrung geprägten Lage der Kirchen, dann wenigstens auf die Stimmen zu hören, die Mut machen und hilfreich auf Bewährtes hinweisen. Ohne „Zumutungen“ wird es dabei in unserer Situation nicht zugehen können. Ein solcher heute

daß die Bibel sich selbst auslegt und man daher auch dem einfachen Leser der Bibel diese Mühe nicht ersparen kann, mit der er selbst zusehen muß, was denn in der Bibel ‚Fleisch‘ heißt.“

80 *Rothen* (wie Anm. 3), S. 281f.

81 Vgl. *Günther* (wie Anm. 22), S. 9-11; hier S. 11: „Wenn man bedenkt, daß das Neue Testament auch im griechischen Urtext für den Gottesdienst abgefaßt ist, also selbst zum Vorlesen gedacht ist, dann kann man erkennen, daß Luther mit seiner Übersetzung auch unter dem Gesichtspunkt der Geschichte des Textes einfach richtig gedolmetscht hat.“

zweifelloos unerhörter Hinweis ist Dieter Nestles Erinnerung, nicht nur Luthers Übersetzung, „sondern das andächtige, den Text eindringen lassende Lesen der Bibel“ habe „die deutsche Sprache gewandelt: vertieft ... und bereichert ... und tut es bis heute“⁸². Derselbe Autor traut und mutet es dann auch tatsächlich dem heutigen Leser zu, die Bibel selber wieder langsam und laut zu lesen⁸³. Hierher gehört dann auch die Frage nach dem Umgang mit der Heiligen Schrift im Gottesdienst. Nicht Erklärungen vorweg durch den Lektor oder moderne Übersetzungen helfen hier weiter. Vielmehr gilt, was Klaus Schwarzwäller mit folgenden Worten anmahnt: „Da käme viel auf die Art des Lesens und auch darauf an, daß durch die Wiederholung der Texte *nach derselben Übersetzung die Jahre hindurch* eine Art Vertrautheit entstehe.“⁸⁴ Bei einem pädagogisierenden Umgang mit dem Bibeltext dagegen geht alles verloren, was diesen „ausmacht und ihm seine Dignität verleiht“: „Tiefe, Heiligkeit, Geheimnis, Widerständigkeit der Nuancierung, Keuschheit der Gestaltung. So und so allein redet die Bibel von Gottes Wirken und von unserem Leben, so und so allein nur kann es geschehen, und so und so allein wurde die Sprache der Bibel Quell der Sprache des Menschlichen. Bei der Transposition in den Schlagzeilenjargon ... werden die Hörer somit nicht nur um die Aussagen der Bibel, sondern auch darum betrogen, aus ihr und dank ihrer eine Sprache zu finden, Schwingungen zu vernehmen, die sie über das Eingelebte hinausführen und es ihnen ermöglichen, in der Alltagssprache nicht Artikulierbares nun Wort werden zu lassen.“⁸⁵ Ferner weist Schwarzwäller darauf hin, daß nach Luther die Predigt für das Verstehen im Gottesdienst zuständig ist. Vor diesem Hintergrund ist der Rückgriff auf die „Gute Nachricht“ nichts anderes als der Versuch des Pfarrers sich an der falschen Stelle Entlastung für seine zentrale Aufgabe zu suchen, Gottes Wort den Menschen zu verkündigen. Doch auch angesichts dieser prominenten Bedeutung der Predigt behalten die – für sich stehenden – Lesungen ihr Recht, dienen sie doch „zum Einhören in die biblischen Texte und in ihre Sprache, zum Hineinwachsen in ihren Klang und ihre Botschaft, zum Verwurzeln in ihrer Tradition, nicht aber zum Erreichen alsbald kontrollierbarer Effekte.“⁸⁶

Folgte man Nestles und Schwarzwällers wichtigen Wegweisungen, die hier so ausführlich zu Wort kommen, weil davon heute nichts, aber auch gar nichts

82 Wie Anm. 3, S. 143.

83 Vgl. ebd., S. 28: „Durch die Überschwemmung mit Gedrucktem haben wir uns ein Lesetempo angewöhnt, das für die Bibel viel zu schnell ist. ... Es ist noch nicht lange her, daß wir uns angewöhnt haben, völlig still zu lesen. ... Was nun für die Luther-Bibel gilt, daß nämlich auch sie für vernehmliches Lesen gedacht ist, gilt natürlich erst recht für die einzelnen biblischen Schriften. Sie sind für das vernehmliche Vorlesen gedacht (Kol 4,16), setzen also von vornherein als Adressat eine Gruppe oder Gemeinde voraus, die gemeinsam hört ... Versuchen wir uns also anzugewöhnen, die Bibel wenigstens langsam zu lesen.“

84 Klaus Schwarzwäller, Um die wahre Kirche. Ekklesiologische Studien, (Kontexte Band 20), Frankfurt am Main u.a. 1996, S. 54.

85 Ebd., S. 55.

86 Ebd., S. 56.

mehr *selbstverständlich* ist, so würden Pastoren und Christen Kompetenz im Umgang mit dem wichtigsten Medium ihres Glaubens, mit der Heiligen Schrift, gewinnen. So würde sich auch die Formel von der „Mündigkeit“ des allgemeinen Priestertums nicht mehr nur als leere Floskel erweisen. In dem Maße, in dem man Mündigkeit mit Autonomie und Selbstbestimmung verwechselt hat, hat man vergessen, daß wahre Mündigkeit nur aus der Heiligen Schrift und im betenden Umgang mit ihr erwächst. Nach Luther gehört zum Dolmetschen und zum Verstehen der Schrift „ein recht, frum, treu, vleissig, forchtsam, Christlich, geleret, erfarn, geübt hertz“⁸⁷. Hier ist also unablässige Übung und intensive Vertiefung in die Schrift selber, das Leben aus Gottesdienst und Gebet am Sonntag wie im Alltag unverzichtbar. Die für den Bau der Kirche unerläßliche Sprachkompetenz wird daher nicht durch Anpassung an Milieusprachen der heutigen Gesellschaft gewonnen, sondern erwächst aus dem Miteinander von Gebet und Hören auf das Wort, vollzogen von Menschen, die als Christen mitten im Leben stehen. Das ist kein Rückzug ins binnenkirchliche Ghetto, sondern das macht – in, mit und unter den Sprachen der Welt, die so durch die Bibel neu geprägt werden – gerade die Katholizität der kirchlichen Sprache aus, die universal ist, weil es die Sprache nicht nur der Väter und Mütter, der Brüder und Schwestern in der Welt draußen ist, sondern die Sprache Gottes und seiner Engel. Hier – im Beten, Singen und Hören – entspringt, was die Kirche den Menschen auch unserer Zeit zu sagen hat, die fremde, unerhörte Botschaft, die ihre Verlorenheit aufdeckt und ihnen die Rettung in Christus verkündet und zuspricht. Hier entspringt mithin Vollmacht und Kompetenz der Kirche, ihr eigenes Wort ungetrübt zu sagen und so selber sprachbildend zu wirken, statt in Anpassung an die Jargons ihrer Umgebung nur frömmelnd zu wiederholen, was alle sagen, was letztlich immer auf ein humanitäres Tatchristentum hinausläuft, in dem dann ohne weiteres – von der Kanzel- und Altargemeinschaft bis zur sozialen Tat – eine Ökumene aller Gutmenschen bis hin zu den Atheisten möglich wird, ohne daß freilich damit wirklich das Heil Gottes die Heillosigkeit der Welt konfrontieren und heilen kann. In der Tat hat die Kirche hier einen „Erziehungsauftrag“ schon an den Kindern⁸⁸, aber je länger je mehr auch an den Erwachsenen. Statt „sich daran zu beteiligen, die deutsche Sprache zu ‚entklerikalisieren‘, sie völlig ihrer in Luther liegenden Ursprünge, und dies heißt, dem Geist der Hl. Schrift entspringenden Ursprünge zu berauben“⁸⁹, bleibt es der Kirche aufgetragen, sich selber sagen zu lassen und dann der Welt unentschärft zu verkünden, was „kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben“ (1.Kor 2,9; Jes 64,3).

87 WA 30/II,640,25-28; zitiert nach *Stolt* (wie Anm.2), S. 55. Vgl. aus den lutherischen Bekenntnisschriften ähnliche Belegstellen bei *Wenz* (wie Anm. 40), S. 69, Anm. 116-119.

88 *Junker* (wie Anm. 47), S. 86.

89 *Ebd.*

E. A. Wilhelm Weber:

Bibelübersetzungen in afrikanischen Sprachen

Wo Mission getrieben wird, bemüht man sich um die Übersetzung der heiligen Schrift. An den Übersetzungen in die Zulu-, Tswana und Kalangasprachen haben lutherische Missionare in den vergangenen Jahrzehnten aktiv mitgearbeitet.

Die Revision der Zulubibel

Am 26. Juni 1960 wurde in der Durbaner Stadthalle in einem Dankgottesdienst die neu durchgesehene Übersetzung der heiligen Schrift in die Zulusprache übergeben.¹ Sie war im Jahr 1959 in London von der „British and Foreign Bible Society“ gedruckt worden. Vorsitzender der Revisionskommission war Missionar O. Sarndal von der Mission der Kirche von Schweden. Mitglieder dieser Kommission waren unter anderen Missionar Heinrich Filter von der Hermannsburger Mission und mein Vater Missionar Wilhelm Weber von der Bleckmarer Mission. Die beiden wurden in die Revisionskommission kooptiert, nachdem die Revisionsarbeit am Neuen Testament abgeschlossen war. Beide waren in Südafrika geboren, unter Zulu aufgewachsen und sprachen Zulu wie ihre Muttersprache. Mein Vater wurde von einer blinden Zulufrau einmal gefragt, ob seine Mutter eine Zulu gewesen sei.

Die Revision der Tswanabibel

Die neu durchgesehene Übersetzung in die Tswanasprache² wurde am 13. September 1970 in Marang feierlich überreicht. Sie war im Jahr 1970 in Südafrika gedruckt worden. Die Britische Bibelgesellschaft zeichnete noch als Herausgeber. Die Neudrucke in den darauffolgenden Jahren wurden von der südafrikanischen Bibelgesellschaft herausgegeben. Der Hauptübersetzer und Koordinator der Übersetzungsetzungskommission war der Hermannsburger Missionssuperintendent Otto Brümmerhoff. An der Revision der Tswanabibel hat keiner von der Bleckmarer Mission mitgearbeitet.

-
- 1 IBHA YIBHELI ELINGCWELE. The British & Foreign Bible Society, London, 1959. Das neu durchgesehene Neue Testament war im Jahr 1956 erschienen: ITESTAMENTE ELISHA Lenkosi Yethu UJESU KRISTU. The British & Foreign Bible Society, London, 1956.
 - 2 BEIBELE. Ke gore Dikwalo tsothle tse di boitshepo tsa Kgolagano e kgologolo le tsa Kgolagano e Ntsha Mokgatlho wa Beibele wa Afrika Borwa. Kaapstad/Cape Town, 1970. Das neu durchgesehene Neue Testament mit Psalmen war im Jahr 1957 erschienen: TESTAMENTE E NTSHA LE DIPESALEMA. The British and Foreign Bible Society, Cape Town, Johannesburg and Durban, 1957.

Die Arbeit an der Übersetzung des Neuen Testaments in die Kalangasprache

Die Notwendigkeit, daß die Bibel in die Kalanga-Lilimasprache, die im Nordosten Botswanas gesprochen wird, übersetzt werden müßte, wurde von Missionar Fritz Adolf Häfner, dem damaligen Dekan der Diözese Botswana der Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika, erkannt. Die Übersetzung in die Kalangasprache wurde mit finanzieller und personeller Unterstützung vonseiten der Lutherischen Kirche-Missouri Synode und der Lutherischen Kirchenmission (Bleckmarer Mission) in Zusammenarbeit mit der südafrikanischen Bibelgesellschaft in Angriff genommen. Inzwischen ist die Bibelgesellschaft von Botswana gegründet worden. Sie hat die Verantwortung für die Bibelübersetzung in die Kalangasprache übernommen. Sie zeichnet schon im Kalanga Neuen Testament als verantwortlicher Herausgeber. Zwei Koordinatoren aus Amerika verließen die Arbeit an der Übersetzung des Neuen Testaments in die Kalangasprache nach verhältnismäßig kurzer Einarbeitung in die Sprache und Mitarbeit an der Übersetzung. Missionar Klaus Pahlen von der Lutherischen Kirchenmission wurde nach anfänglich kurzem Einsatz als Missionar unter den Kalanga in Tutume Koordinator des Übersetzungsprojektes in Francistown und blieb es bis zum Erscheinen des Neuen Testaments in die Kalangasprache.³ Die feierliche Übergabe zum Gebrauch fand am 13. November 1999 in Francistown, Nordostbotswana statt.⁴ Die Übersetzung des Alten Testaments⁵ in die Kalangasprache sollte im Januar 1999 in Angriff genommen werden. Inzwischen besteht die Absicht, daß bis zum Erscheinen der ganzen Bibel eine gründliche Revision des jetzigen Kalanga Neuen Testaments vorgenommen werden wird.⁶ Da kann man nur wünschen und hoffen, daß die Verbesserungsvorschläge, die in der zigseitenlangen kritischen Besprechung der neuen Übersetzung des Neuen Testaments in die Sprache der Kalanga von Missionar Daniel Schmidt und in deren Beurteilung durch ein ad hoc Komitee unter dem Vorsitz von Bischof D. P. Tswaedi gemacht wurden, in der Revision beachtet werden und auch in der Übersetzung des Alten Testaments zum Tragen kommen.

Voraussetzungen für die Arbeit an den Übersetzungen

Es ist recht aufschlußreich zur Beurteilung der Arbeit an den verschiedenen Übersetzungen, wenn man sich einmal einige der Umstände und Voraussetzungen vergegenwärtigt, unter denen die Revision der Zulubibel in den fünfziger

3 NDEBO MBUYA. The Bible Society of Botswana, Gaborone, 1999.

4 Pahlen, Klaus, Die gute Botschaft ist raus, Missionsblatt der LKM, Gehet hin! Nr. 1. Januar/Februar 2000, S. 5-6.

5 Vgl. Pahlen, Klaus, Sie warten auf ihre Bibel, Missionsblatt der LKM, Gehet hin! Nr. 5. September/Oktober 1998, S. 16-17.

6 Diese Hoffnung wird einer E-mailmitteilung von Missionar Klaus Pahlen entnommen.

Jahren, die Revision der Tswanabibel in den sechziger Jahren und die Übersetzung des Neuen Testaments in Kalanga, das in Nordostbotswana gesprochen wird, in den achtziger und neunziger Jahren entstanden sind.⁷

Jahrelange Vorarbeit an den Sprachen der Zulu und Tswana

Schon lange gibt es gute Grammatiken, Übungs- und Wörterbücher, Zeitungen, Zeitschriften, Bücher, sogar manch theologisches Buch in den Sprachen der Zulu und der Tswana. In beiden Sprachen werden seit Anfang der lutherischen Missionsarbeit, seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts unter Zulu und Tswana Kinder in Schule und Konfirmandenstunde unterrichtet. An südafrikanischen Universitäten werden Kurse in beiden Sprachen angeboten mit der Möglichkeit, in beiden Sprachen zu promovieren. Das Lukasevangelium erschien zum ersten Mal in Tswana im Jahr 1830. Die ganze Bibel erschien in beiden Sprachen schon in den neunziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts.⁸ Die Bibelübersetzungen sind wiederholt durchgesehen und neu erschienen. Im Setlhaping, einer der Tswanasprachen, erschien schon im Jahr 1908 eine neudurchgesehene Auflage in der dann im Jahr 1910 von der „Secwana Orthography Conference“ in Johannesburg autorisierten Schreibweise, die noch im Jahr 1956 einen Neudruck erfuhr.⁹ Sie wurde m. W. in unseren Gemeinden bis zum Erscheinen des Neuen Testaments im „Tswana Central“ im Jahr 1957 gebraucht, sogar die Übersetzung vom Jahr 1890.

In der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erschien auch eine Hermannsburger Bibelübersetzung in der Zulusprache, die in den Zulu sprechenden Gemeinden der Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika bis zum Erscheinen der in den fünfziger Jahren neudurchgesehenen Ausgabe gebraucht wurde. In beiden Sprachen der Zulu und der Tswana gibt es auch eine römisch-katholische Übersetzung der Bibel mit allen apokryphen Büchern. Seit Anfang der achtziger Jahre wird an einer neuen Übersetzung der Bibel in Zulu gearbeitet.

7 Im Vorwort der Übersetzer zu NDEBO MBUYA (The Bible Society of Botswana, Gaborone, 1999) Seite iii wird die frühere Übersetzung der vier Evangelien und Apostelgeschichte in eine der Kalangasprachen aus dem Jahr 1929 der British and Foreign Bible Society „Ndebo Mbuya yoBuhe Gwe Ndzimu“, die bis 1985 in Kapstadt drei Neudrucke erlebte, erwähnt. Die hat bei der Vorbereitung der NDEBO MBUYA eine bedeutende Rolle gespielt. Das ist schon beim Vergleich von Fachausdrücken und Übersetzungen bestimmter Bezeichnungen festzustellen.

8 Bibela ea Boitshépo e e cutseñ Kgolagano e kholugolu, le e nca tse di hetolecoëñ mo Puoñea Sechuana. London. E gatisericoe Phuthegèlo ea go halaletsa Bibela mo Beritanefi, le mo mahatsiñ a mañue, ki R. Clay and Sons, Ld. Bagatisi. 1890.

IBaible eli iNgwele eli neTestamente elidala, nelitya. Ku Kitywa kuzo Izilimi zokuqala. INhlanguano yeBhayibheli yaseNingizimu neAfrika, Cape Town, 1996. (Neudruck der Bibel in Zulu, die im Jahr 1893 erschien.)

9 Bibela e e Boitshèp e e chotseñ Kgo lagano e kgologolo le e ncha e hetolecwe mo puoñ ea Secwana. Phetol e ncha. Go gatisedicwe Phutèg ea The British and Foreign Bible Society, London, 1956. Sie erschien erst im Jahr 1992 als zweite verbesserte Auflage: Baebele e e Boitshépo. The Bible in Tswana, 2nd ed. Bible Society of South Africa, 1992. Diese Bibelausgabe ist zu unterscheiden von der Tswanabibel: Beibele in Tswana (Central.) Vgl. Anm. 2+17!

Das Neue Testament mit Psalmen erschien im Jahr 1986.¹⁰ Die ganze Bibel soll noch einmal auf Druckfehler durchgesehen und neugedruckt werden, bevor sie zum Verkauf empfohlen werden kann.

Arbeit an der Herausgabe von Wörterbüchern in Zulu

Besonders nenne ich die Arbeit an der Herausgabe von Wörterbüchern, die die Übersetzungsarbeiten in beiden Sprachen von Anfang an erleichterten. Im Vorwort zu seinem Zulu-Englischen Wörterbuch, das im Jahr 1905 erschienen ist und zwanzigtausend Worteintragungen, eine Einführung in die Zulugrammatik und -geschichte enthält, nennt Alfred Bryant Wörterbücher von Bishop Colenso und Döhne, die Ende des neunzehnten Jahrhunderts schon antiquiert waren, aus denen er wertvolle Informationen für seine Arbeit von mehr als zwölf Jahren an seinem Wörterbuch schöpfen konnte.¹¹ Viele Jahre hielt man sich an die Orthographie, die Bryant festlegte. Im Jahr 1948 erschien das Wörterbuch von C. M. Doke und B. W. Vilakazi, in dem die Orthographie gebraucht wird, die kurz vor dessen Erscheinen von dem „Inter-University Committee on African Studies and the Natal Native Education Departement“ festgelegt wurde. Im Jahr 1958 erschien ein Englisch-Zulu-Wörterbuch mit einem Zulu-Englisch-Vokabular im zweiten Teil von C. M. Doke, D. Mck. Macolm, J. M. A. Sikakana. Hier wird die Orthographie benutzt, die vom „Bantu Education Section of the Departement of Native Affairs“ festgelegt wurde und ab Januar 1959 verpflichtend sein sollte in den Schulen der damaligen süd-afrikanischen Union.¹²

Arbeit an der Herausgabe von Wörterbüchern in Tswana

Die mir bekannte letzte Ausgabe vom Setswana-Englisch-Setswana Wörterbuch¹³ erhebt den Anspruch auf eine mehr als hundertundsechzigjährige Tradition. Missionar Robert Moffat legte als erster eine Tswanaorthographie fest, als er seine Übersetzung vom Lukasevangelium im Jahr 1830 herausgab mit einem Anhang von zwei Seiten, auf denen er schwierige Wörter erklärte. In den darauffolgenden Jahren legten weitere Missionare der „London Missionary Society“ Wortlisten an, bis dann im Jahr 1875 der Missionar John Brown sein Setswana-Englisch-Setswana Wörterbuch herausgab, dem im Jahr 1895

10 IThestamente eliSha namaHubo. Indaba emnandi kaJesu Kristu iNkosi yethu, 1986 translation 1st edition, Bible Society of South Africa, Cape Town, 1986.

11 Bryant, Alfred T., A Zulu-English Dictionary. P. Davis & Sons, Maritzburg and Durban, 1905, S. 5*.

12 C. M. Doke und B. W. Vilakazi, „Zulu-English Dictionary“. Witwatersrand University Press. Johannesburg, 1948. C. M. Doke, D. Mck. Macolm, J. M. A. Sikakana, „English and Zulu Dictionary / Zulu-English Vocabulary“, Witwatersrand University Press, Johannesburg, 1958.

13 Matumo, Z. I., Setswana-English-Setswana Dictionary, 4th edition, Botswana Book Centre, Gaborone, Botswana, 1993, S. viii.

eine zweite durchgesehene und erweiterte Ausgabe unter seinem Namen folgte. John Brown ging nach achtunddreißigjähriger Arbeit unter den Tswana im Jahr 1903 in den Ruhestand. Missionar Wookey nahm die Arbeit im Jahr 1907 an einer Neuauflage in Angriff. Er starb nach zehn Jahren, bevor eine dritte Ausgabe erscheinen konnte. Die besorgte dann Missionar J. Tom Brown und benutzte die Orthographie, die im Jahr 1910 von der „Secwana Orthography Conference“ in Johannesburg festgelegt wurde. Sie erschien im Jahr 1925.¹⁴ Sie erlebte seit 1965 bis 1987, mit einem neuen Vorwort, elf Neuauflagen.¹⁵

Die Koordination der Arbeit an der Schreibweise des Tswana und damit auch an der Vorbereitung von Wörterbüchern zwischen den verantwortlichen Gremien in der Republik von Südafrika und Botswana ließ einiges zu wünschen übrig. Dadurch kam das Tswana, das unterschiedlich von den Tswana in Südafrika und in Botswana gesprochen wird, auf beiden Seiten besser zu seinem Recht. So wurde z. B. im Jahr 1988 vom südafrikanischen Staatsdrucker in Pretoria die „Setswana: Terminology and Orthography No. 4“ herausgegeben. Aufgrund der Vorbereitungen dieser vierten Auflage der Terminologie und Orthographie und weniger Änderungen erschien ein dreisprachiges Wörterbuch.¹⁶ Auch wurde die Tswanabibel vom Jahr 1970, die eine Reihe von Neu- drucken erlebte, in zweiter Auflage neu durchgesehen und erschien in dieser Schreibweise.¹⁷

Arbeit an der Herausgabe von Wortlisten und Schreibregeln in Kalanga

Dagegen entstanden Listen von Wörtern des Kalanga/Lilima, das im Nordosten Botswanas gesprochen wird, erst, als die Missionare der Lutherischen Kirche - Missouri Synode und der Lutherischen Kirchemission die Sprache lernten und während der Übersetzungsarbeiten am Neuen Testament. Es gibt Erstversuche von Veröffentlichungen in der Kalangasprache von Botswana, im Jahr 1988 sogar ein Versuch, den Newsletter TJEDZA (Licht) regelmäßig herauszugeben. Im Jahr 1995 erschien ein Handbuch oder Leitfaden zur Schreib-

-
- 14 *Brown*, Rev. J. Tom, Secwana Dictionary. Secwana-English and English-Setswana. (Revised, enlarged and re-arranged). Published by the South Africa District Committee of the London Missionary Society at it's Book Room, Lobatsi, South Africa, S. iii. (Mein Exemplar ohne Jahresangabe wurde 1959 gekauft.)
- 15 *Matumo*, Z. I., Setswana-English-Setswana Dictionary, 4th edition, Botswana Book Centre, Gaborone, Botswana, 1993, S. ii.
- 16 *Snyman*, J. W. in Zusammenarbeit mit *Shole*, J. S. und *Le Roux*, J. C., Dikišinare ya Setswana, English, Afrikaans Dictionary Woordeboek, 1st Edition, 1st Impression, Via Afrika Limited, Hatfield, Pretoria, May 1990.
- 17 Beibele. The Bible in Tswana (Central), 2nd Edition (Revised), The Bible Society of South Africa, Goodwood, Cape, 1987.

weise der Kalangasprache,¹⁸ wie sie in Botswana gesprochen wird, als Ergebnis der „Second Kalanga Orthography Conference“ vom 2. - 3. Juli 1994.

Einsatz der „Lutheran Bible Translators“ aus Amerika

Die „Lutheran Bible Translators“ aus Amerika leisten hier eine große Arbeit. Aufgrund ihrer Erfahrungen in anderen afrikanischen Ländern wurden Bestandsaufnahmen auch unter den Kalanga gemacht, um festzustellen, in welchem Maße die Kalanga lesen und schreiben können, welche Möglichkeiten sich auftun, daß die Kalanga ihre Sprache lesen lernen und interessiert werden können, in ihrer eigenen Sprache zu schreiben, Schriften mit kürzeren Geschichten und sogar Bücher zu veröffentlichen. In Simbabwe konnten sich die Shonasprachen, auch das Kalanga als eine der Westshonasprachen, das im Westen Simbawbes gesprochen wird, als Schriftsprachen entwickeln.¹⁹ In Botswana ist das erst seit Ende der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts möglich, selbstverständlich unter Einbeziehung der Arbeit, die in dem Kalanga von Westsimbabwe geleistet wurde. In den Schulen Botswanas wurde zunächst nach der Selbständigwerdung des Landes kein Kalanga unterrichtet. Die Kalangakinder lernten Tswana. Wer Lesen und Schreiben lernte, bekam das in der Tswanasprache beigebracht. Kalanga zu lesen und zu schreiben, fällt deshalb den meisten Kalanga auch heute noch schwer.

Mitarbeiter und Quellen für die Bibelübersetzungsarbeit in Kalanga

Dementsprechend war die Zahl, aus der fähige Mitarbeiter für die Bibelübersetzungsarbeit gefunden werden konnten, gering und die Auswahl nur unter den wenigen möglich. Noch weniger war die Möglichkeit gegeben,

18 *Chebamme, A. M., Rodewald, M. K., Pahlen, K. W.*, Ngatikwaleni Ikalanga. A Manual for Writing Kalanga as spoken in Botswana. The Botswana Society, Gaborone, 1995. Die erste Konferenz fand im Jahr 1989 statt. Die meisten Titel, die in der Bibliographie des „Ngatikwaleni Ikalanga“ auf den Seiten 75-78 genannt werden, sind im vorigen Jahrzehnt erschienen. Es werden allerdings auch Veröffentlichungen aus den vierziger bis achtziger Jahren genannt, die in Botswana in der Kalangasprache erschienen.

19 Prof. Dr. Petrus Johannes *Wentzel* arbeitete als Missionar im Westen Simbawbes. Als Ergebnis seines dortigen Sprachstudiums legte er als Magisterarbeit im Dezember 1981 der Universität Stellenbosch in Afrikaans „Die Fonologie en Morfologie van Westelike Shona“ vor. Diese Arbeit konnte in einem Einführungskursus in die Grammatik der Kalangasprache in Enhlanhleni vom 19. Juli bis 20. September 1988, an dem die Ehepaare Eans und Pahlen teilnahmen, mit Hilfe von Edward Mpoloka einem Kalangalehrer in Englisch übersetzt und für den Unterricht gebraucht werden. Weitere mir bekannte Veröffentlichungen von Prof. *Wentzel* im Simbabwe Kalanga :Nau dzabaKalanga. A History of the Kalanga. Vol. I. Texts and Translations. Recorded by Masola *Kumile*. Transcribed, translated and edited by P. J. *Wentzel*, University of South Africa, Pretoria, 1983. Nau dzabaKalanga. A History of the Kalanga, Vol. II, Annotations by P. J. *Wentzel*, University of South Africa, Pretoria, 1983. The relationship between Venda and Western Shona, Vol. III, University of South Africa, Pretoria, 1983.

Kalanga sprechende Pastoren, die länger in lutherischen Gemeinden gearbeitet hatten, für die Arbeit zu finden und zu gewinnen. Dagegen konnten Kalanga-sprechende Lehrer und Pastoren aus anderen Kirchen für die Arbeit gewonnen werden.²⁰ Die Folge war, daß das Neue Testament nicht aus dem Griechischen ins Kalanga übersetzt wurde.²¹ Die kalangasprechenden Übersetzer übersetzten aus englischen Übersetzungen ins Kalanga. Nach den Grundsätzen von Katharine Barnwell sollen zwei Übersetzungen eine möglichst wörtliche Übersetzung wie die Revised Standard Version oder die New International Version und eine paraphrasierende Übersetzung wie die Good News Bible als ständige Grundlage und zum ständigen Vergleichen für die Übersetzungen aus dem Englischen dienen.²² Leider ist man da an manchen Stellen eher der Good News Bible mit ihrer Tendenz, Aussagen zu relativieren und dem heutigen Zeitgeist anzupassen, bei der Übersetzung ins Kalanga gefolgt.²³ Das hätte auffallen müssen, als die Übersetzung des Kalanga vom Koordinator auf ihre Übereinstimmung mit dem griechischen Urtext geprüft wurde.

Die Möglichkeit, die Tswanabibel als Quelle für die Übersetzung ins Kalanga zu gebrauchen

Persönlich habe ich mich gewundert, daß man aufgrund der in England und Amerika entwickelten Grundsätze für die Übersetzungsarbeiten ausschließlich an dem Gedanken festhielt, aus dem Englischen zu übersetzen und nicht auch die Tswanabibel für die Übersetzungsarbeit ins Kalanga mit zugrunde legte oder wenigstens an entscheidenden Stellen zum Überprüfen und Vergleichen mit heranzog, zumal die kalangasprechenden Übersetzer alle Tswana von der Schule her und vom täglichen Umgang mit Tswana so zu sagen als zweite Muttersprache beherrschen. Das mag von der jahrelangen Unterdrückung bis hin zum Verbot des Kalangaunterrichts in den Schulen vonseiten der Botswanare-

-
- 20 Missionar Klaus *Pahlen* in seinem Beitrag: Bibelübersetzung ohne Urtext? zur Festschrift für Hartmut Günther: Wortlaute. Hrsg. von Wolfgang *Schillhahn* und Michael *Schätzel*, Groß Oesingen, 2002, S. 15; spricht von solchen, „die keinerlei Ausbildung, die sie – im westlichen Sinne – als Pastoren qualifizieren würde“ haben, die „vielleicht Visionen gehabt“ haben. Dementsprechend bringen sie als Übersetzer auch ihre Gedanken in die Übersetzung hinein, gegen die sich auch der beste Koordinator und Prüfer der Übersetzung am Urtext kaum wehren kann, wie sich das an der Übersetzung von Apostelgeschichte 4,20 und 2. Korinther 5,20, auf die unten ausführlicher eingegangen wird, gezeigt hat.
- 21 Im Vorwort des Kalanga Bible Translation Projects in der Ndebo Mbuya, S. iii, wird behauptet: „Bashanduli bakashinga makole manjinji kuhwisisa ndebeleko ye Ndzimu mu mikwalo ya ntolo ye Tjigiriki.“ D. h.: Die Übersetzer arbeiteten viele Jahre, Gottes Reden in den alten griechischen Schriften zu verstehen.
- 22 *Barnwell*, Katharine, Bible Translation. An Introductory Course in Translation Principles. Summer Institute of Linguistics, 3rd edition, Dallas, 1992, S. 18.
- 23 Da heißt es z.B. in Epheser 4, 12, daß die Heiligen zum Werk des Helfens in der Gemeinde zubereitet werden sollen, wo der Urtext vom Werk oder Amt des Dienens in der Gemeinde spricht; ähnlich in 2. Tim. 1,18 und Phil. 2,30, wo auch Helfen anstatt Dienen gebraucht wird.

gierung begründet gewesen sein. Zu bedauern ist es trotzdem, weil es immer leichter ist aus einer afrikanischen Sprache in eine andere zu übersetzen als aus einer europäischen.²⁴

Die Einstellung, nach Möglichkeit von Übersetzungen in andere afrikanische Sprachen unbeeinflusst zu bleiben, hat z. B. in der Übersetzung von Bezeichnungen für Berufe, Gebäude, Getränke, die es in der vorchristlichen Kalangagemeinschaft und entsprechend in der Sprache der Kalanga nicht gab, dahin geführt, daß die Übersetzungen ins Kalanga zu ganz anderen Vorstellungen führen müssen. In Zulu und Tswana hat man z. B. Wörter aus dem Englischen und Afrikaans der Zulu- und Tswanasprachform angeglichen. Dabei denke ich an das nordeuropäische Wort *Priester*. Auch im Deutschen sind viele Wörter durch den Gebrauch in der deutschen Bibelübersetzung aus dem Lateinischen und Griechischen eingedeutscht worden. Dabei denke ich an *Engel*, *Prophet*, *Tempel* und *Wein*. In der Zulu- und Tswanabibel hat man entsprechend Fremdwörter gebraucht, die inzwischen von allen verstanden werden: *ingelosi* - *moegele* - *Engel*; *ithempeli* - *tempele* - *Tempel*; *umpristi* - *moperesiti* - *Priester*; *umprofethi* - *moporofeti* - *Prophet*; *iwayini* - *weine* - *Wein*. Da verwundert es schon, daß nicht auch in der Ndebo Mbuya die Fremdwörter gebraucht werden, damit von vornherein klar wird, daß keine Vorstellung mit einem Sachverhalt unter den Kalanga verknüpft wird, den der biblische Begriff nicht hergibt.

Gebrauch von der afrikanischen Sprache angepaßten Fremdwörtern

Bis auf *tempela* für *Tempel* in Johannes 2, 13 sind die Kalangaworte schon in der „Ndebo Mbuya yoBuhe gwe Ndzimu“ vom Jahr 1929 benutzt und deshalb leider einfach von den Übersetzern der Ndebo Mbuya vom Jahr 1999 übernommen worden. Den *ntumwa we Ndzimu*, den Gesandten Gottes von Lukas 2, 9 kann man sich schon anstatt des Engels gefallen lassen. Der Gedanke, daß dieser Gesandte Gottes kein menschliches Wesen ist, kann dabei allerdings nicht aufkommen. Das gilt ähnlich für die Übersetzung vom *Tempel* als *ngumba ye Ndzimu*, dem Haus Gottes von Johannes 2, 13. Beim Gedanken an ein *ngumba ye Ndzimu* wird ein Kalanga höchstens an irgendeine Buschkirche in seiner Gegend denken. Bei der Übersetzung des Hohenpriesters und des Propheten von Johannes 18, 19 und von Matthäus 1, 22 mit *hwosana hwulu* und *nlebesambeli* kann die Assoziation mit dem heidnischen Vortänzer beim Regenzauber und dem heidnischen Wahrsager kaum ausbleiben. Bei allem Ver-

24 Die Bantusprachen sind sich trotz aller Verschiedenheit im Aufbau und Wortgebrauch sehr ähnlich. Alle Bantusprachen unterscheiden die Substantive z. B. nicht nach dem Geschlecht. Sie teilen sie in mehrere Klassen ein. Zeitformen, die Verben überhaupt, Adjektive, Pronomina und ihre Bildungen sind entsprechend von den Klassen der Substantiva abhängig. Aufgrund von Vergleichen verschiedener Bantusprachen hat Prof. Meinhoff ein Ur-bantu entwickelt, auf das jeder den Stamm der Worte seiner Sprache zurückverfolgen kann. D. h., wenn er die phonetischen Regeln beherrscht, nach denen sich die eigene Sprache entwickelt hat.

ständnis dafür, daß man keine Fremdwörter in einer Übersetzung benutzen möchte, ist die Übersetzung im Kalanga Neuen Testament von Johannes 2, 3, daß es ihnen an nkumbi, einem alkoholischen Getränk, gebrach, und noch weniger die Ergänzung zum Kelch in 1. Korinther 11, 25 mit le nkumbi we zhambi, dem nkumbi vom Zhambistrauch, kaum zu rechtfertigen, zumal es guten und weniger guten Kapwein (wine/vine) auch im Nordosten Botswanas in allen Läden, die alkoholische Getränke anbieten, zu kaufen gibt. Eine Ergänzung zu den Einsetzungsworten des Abendmahls ist schon abzulehnen. Dazu kommt, daß im Kelch, den Jesus seinen Jüngern beim ersten Abendmahl austeilte, auf keinen Fall nkumbi von Beeren des Zhambistrauches gereicht wurde.

Bewundernswerter Einsatz bei Übersetzungs- und Revisionsarbeiten

Gern hätte ich den Grund für die dominierende Rolle, die die Good News Bible bei der Vorbereitung der Übersetzung ins Kalanga gespielt hat, erfahren. Leider war mir diese Information nicht zugänglich. Ein wichtiger Arbeitsgang nach Fertigstellung des Manuskripts ist, daß die Übersetzung von Sprachkennern in Zusammenarbeit mit den Übersetzern gelesen und auf die Verständlichkeit und den Gebrauch der Sprache in zeitraubender Kleinstarbeit geprüft wird. Gern hätte ich erfahren, wer an diesem Arbeitsgang beteiligt war und wann diese Arbeit getan wurde. Nur aufgrund solch einer Prüfung soll vonseiten der verantwortlichen Gremien der Bibelgesellschaft grünes Licht zum Druck einer Übersetzung gegeben werden.²⁵ Leider war mir die Information nicht zugänglich. Ich erfuhr nur, daß der Bericht über diese Arbeit dem verantwortlichen Gremium vorgelegen habe. Aufgrund eigener Erfahrung an der Übersetzung der Lutherischen Bekenntnisschriften in die Tswanasprache und aufgrund vom Miterleben in den fünfziger Jahren während eines Ferienaufenthaltes zuhause beim Überprüfen der neuen Zuluübersetzung der Bibel weiß ich, wieviel Zeit und Kraft ein solches Korrekturlesen und Überprüfen am Urtext kostet. Daher hätte ich gern hier diesen Einsatz an der Übersetzung des Neuen Testaments in Kalanga mit genauen Angaben gewürdigt.

Es ist erstaunlich und bewundernswert, was an Arbeit bei einer Herausgabe von neu durchgesehenen oder Erstübersetzungen geleistet werden muß vor allem in Sprachen, deren Orthographie noch nicht festliegt oder die während der Revisions- und Übersetzungsarbeiten wiederholt geändert wird. So wurde die Orthographie des Kalanga erst während der Übersetzungsarbeiten erarbeitet und festgelegt. Die Folge war, daß im Laufe der Vorbereitung der Übersetzung die Bücher, deren Manuskripte vor der Festlegung der Orthographie auf der

25 Mir ging es nicht um die Arbeit, von der über die nochmalige Durchsicht auf Tippfehler vom 20. Januar bis zum 12. März 1997 und über die Korrektur einiger anderer Dinge berichtet wird von *Pahlen*, Klaus, Feinschliff, Missionblatt der LKM, Gehet hin! Nr. 4, Juli/August 1997, S. 18-19.

„Second Kalanga Orthography Conference“ vom 2. - 3. Juli 1994 vorlagen²⁶ und sogar im Druck erschienen, wieder neu geschrieben werden mußten. Die Orthographie des Zulu und Tswana ist nach dem Erscheinen der neu durchgesehenen Übersetzung des Neuen Testaments verändert worden, bevor nach wenigen Jahren die ganze Bibel in den beiden Sprachen neu erschien. In Tswana (Central) wurde die Orthographie seit dem Anfang der siebziger Jahre nach wiederholten Neudrucken vor dem Erscheinen einer zweiten Auflage im Jahr 1987 wieder verändert, sogar die Schreibweise vieler biblischer Namen, vor allem des Namens des Herrn Christus. Wenn auch durch die Computer die Druckvorlagen nicht ganz neu geschrieben werden müssen, bleibt für die Anpassung an die neue Orthographie immer noch genug zeitraubende Arbeit zu tun, und das Erscheinen von Neuauflagen verzögert sich, - ganz abgesehen von der Arbeit, die aufgrund von der Änderung allein der Schreibweise von Christus in Gesangbüchern, Katechismen, Agenden und anderen Veröffentlichungen geleistet werden muß.

Unermüdlicher Einsatz der Bibelgesellschaften

Bewundernswert ist, daß die Bibelgesellschaften zu denen gehören, die die „Verbesserungen“ in der Orthographie befürworten. Deshalb scheuen sie auch nicht die Kosten für Neuerscheinungen der Bibeln in der neuen Schreibweise und für die Aus- und Weiterbildung von Übersetzern. Die Mitglieder der Übersetzungskommissionen sollen möglichst über den neusten Stand der Sprachentwicklung, Übersetzungsmöglichkeiten und Arbeitsmethoden informiert sein. Deshalb nehmen sie an Kursen teil, die an Universitäten und sonstigen Instituten über Übersetzungsmethoden und ähnlichem Fachwissen angeboten werden. Wenn diese Fähigkeiten ohne Kenntnis des Griechischen und Hebräischen beim Übersetzen aus dem Englischen zum Tragen kommen, wird die Überprüfung durch einen Kenner des biblischen Urtextes und der Zielsprache dringender. Das Ergebnis einer Übersetzung ohne eine solche gründliche Überprüfung wird berechtigterweise in Frage gestellt werden. Die Übersetzung aus dem Urtext mit anschließender Beurteilung durch eine Gruppe von Männern, die jahrelang in Gemeinden in der Zielsprache gepredigt und unterrichtet haben, wird gewiß dem Urtext entsprechender werden. Wo man in der heutigen schnelllebigen Zeit nicht auf die Übersetzer mit den nötigen Sprachkenntnissen der biblischen Sprachen warten will oder kann, wird man mit der weniger wörtlichen Übersetzung vorlieb nehmen müssen und von ganzem Herzen dafür dankbar sein, ganz nach dem Motto von Missions superintendent Christoph Johannes für alle Missionsarbeit: „Wir pflügen mit den Ochsen, die wir haben.“ Wenn man nach altbewährtem Muster auf die Übersetzungsexperten mit den

26 Ndebo Mbuya yakakwagwa ndi Mako: The Gospel of Mark in Kalanga, Bible Society of Botswana, Gaborone, 1993, und Lukwalo gwakakwagwa ndi Jakobe: The Book of James in Kalanga, Bible Society of Botswana, Gaborone, 1993.

nötigen sprachlichen und theologisch gut fundierten Voraussetzungen warten würde, bliebe die Übersetzungsarbeit der Bibel in manche afrikanische Sprache noch lange ungetan.

Gedanken zu Übersetzungsarbeiten im Schnellverfahren

Daß nach einer Übersetzungsarbeit im Schnellverfahren Kritik mit der nötigen Demut entgegengenommen wird, ist selbstverständlich angebracht ganz nach dem Vorbild Martin Luthers, wenn er schreibt, daß er in der Übersetzungsarbeit nicht seine eigene Ehre gesucht hat. Er habe sie zum Dienst den lieben Christen und zur Ehre Gottes getan,²⁷ und an anderer Stelle²⁸ schreibt er: „Denn wer will so vermessen sein, daß er, gleich als wäre er Christus und der Heilige Geist selbst, kein Wort wollte gefehlet haben?“ Kritik an einer Übersetzung ist erfahrungsgemäß leichter als die jahrelange Kleinarbeit an einer Übersetzung. Auch Luther wußte von solcher Kritik ein Lied zu singen, nachdem seine und seiner Mitarbeiter Bibelübersetzung erschienen war, schon nach dem Erscheinen des Neuen Testaments und einzelner Teile aus dem Alten Testament. Er schreibt auf Emsers Kritik an seinen Übersetzungsarbeiten: „Und lasset alle Meister und Klüglinge alle ihre Kunst zusammen thun, auf daß sie doch sehen, wie selbst dolmetschen gar viel eine andere Kunst und Arbeit ist, denn eines andern Dolmetschen tadeln und meistern.“²⁹ Im Sendbrief vom Dolmetschen heißt es: „Lieber, nun es verdeutscht und bereit ist, kann's ein jeder lesen und meistern, läuft einer jetzt mit den Augen durch drei oder vier Blätter, und stößt nicht einmal an, wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er jetzt überhin geht, wie über ein gehobelt Brett, da wir haben müssen schwitzen und uns ängsten, ehe denn wir solche Wacken und Klötze aus dem Wege räumten, auf daß man könnte so fein daher gehen. Es ist gut pflügen, wenn der Acker gereinigt ist, aber den Wald und die Stöcke ausrotten, und den Acker zureichten da will niemand an. Es ist bei der Welt kein Dank zu verdienen.“³⁰

Seine Reaktion auch gegen seine Kritiker hinderte Luther nicht, bis kurz vor seinem Tod Verbesserungsvorschläge entgegen zu nehmen und selber Verbesserungen an der deutschen Übersetzung anzubringen, wie wir es sehen können bis zur letzten Ausgabe der deutschen Bibel unter seiner Mitarbeit vor seinem Tod.³¹ Für ein besseres Verständnis z. B. des Psalters hat Luther ständig in

27 W² 19, Sp. 977.

28 W² 4, Sp. 136, § 36.

29 W² 4, Sp. 137, § 41.

30 W² 19, Sp. 973.

31 D. Martin Luther, Die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe. Herausgegeben von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke, Textredaktion Friedrich Kur, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, November 1972.

sein deutsches und lateinisches Handexemplar Notizen eingetragen.³² Eine ähnliche Einstellung und Treue wünscht und erbittet man allen, die an Übersetzungsarbeiten der Bibel in den vielen Sprachen der Welt und in Sonderheit in Afrika beteiligt sind.

Lobenswerte und andere Beobachtungen an den Bibelübersetzungen

Im Nachfolgenden sollen einige lobens- aber auch tadelnswerte Beobachtungen zu Papier gebracht und einige Beispiele genannt werden aus den Übersetzungen in die Sprachen der Zulu, der Tswana und Kalanga. Aus eigener Erfahrung möchte ich darauf hinweisen, wie einem die Beschäftigung mit dem Urtext der heiligen Schrift erkennen läßt, was in der deutschen Übersetzung eigentlich gemeint ist. Ebenso hilft die Beschäftigung mit verschiedenen Übersetzungen gerade auch der Übersetzungen in afrikanische Sprachen noch genauer auf den Urtext zu achten, wenn dort wörtlich übersetzt wurde und z. B. Präpositionen und Verbformen genau dem Hebräischen oder Griechischen gemäß wiedergegeben werden, wo im Deutschen nur sinngemäß übersetzt wurde.

Gedanken zur Übersetzung von der Hand Gottes

Als Beispiel nenne ich die wörtliche Übersetzung³³ in Zulu wie der englischen³⁴ Übersetzung der Bibel, der Septuaginta und der Vulgata von dem hebräischen b^e jad gemäß der Erklärung von Lohse, daß Gott „durch die Hand der Propheten“ geredet hat.³⁵ In der Lutherbibel, der Bibel in Tswana und in Afrikaans und den neueren englischen Übersetzungen wird das b^e jad nur als gleichbedeutend mit b^e übersetzt gemäß der angegebenen Bedeutung in den hebräischen Wörterbüchern.³⁶ Ich weiß nicht, ob außer in den genannten Bibeln in europäischen Sprachen das Wort b^e jad mit „durch die Hand“ wiederge-

32 *Brecht*, Martin, Martin Luther, Dritter Band, Die Erhaltung der Kirche 1532-1546, Calwer Verlag, Stuttgart, 1987, S. 109.

33 3. Mose 15, 23 (in Hebräisch nicht in der Vulgata); 36, 13; Jos 22, 9; 1. Kön 12, 15; Jes 20, 2 (in Hebräisch nicht in der LXX); Jer 37, 2 (in Hebräisch nicht in der LXX); 50, 1 (in Hebräisch nicht in der LXX); Hag 1, 1 (in der Vulgata v. 2); Hag 1, 3 (in Hebräisch nicht in Zulu); 2, 1; Sach 7, 7.12; Mal 1, 1; 2. Chr. 29, 25. Ich habe mir nicht die Mühe gemacht, die Stellen der LXX im Propheten Jeremia zu suchen.

34 The Holy Bible containing the Old and New Testaments translated out of the original tongues: and with the former Translations diligently compared and Revised, by His Majesty's special command, A. D. 1611. Appointed to be read in Churches, The British & Foreign Bible Society, London, (Ohne Jahresangabe).

35 *Lohse*, Eduard: $\chi\epsilon\iota\omicron$, ThWNT. Bd. 9, 1973, S. 416.

36 Z. B. in Wilhelm *Gesenius'* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit Prof. Dr. H. Zimmern. Prof. Dr. W. Max Müller u. Prof. Dr. O. Weber bearbeitet von Dr. Frants Buhl. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage. Springer-Verlag. Berlin / Göttingen / Heidelberg, 1962, S. 285, unter M. Praeposs.: בְּיָד .

geben wird. Mir ist diese wörtliche Übersetzung im Zulu in der Behandlung der Schriftlehre im Katechismus- und Dogmatikunterricht hilfreich und wichtig gewesen, weil der Zulukatechismus, der in unseren Zulugemeinden gebraucht wird, in der Frage der Schrift den „innerlichen Trieb des Heiligen Geistes“, durch den die Propheten und Apostel das Wort Gottes aufgezeichnet haben, auf das Herz der Propheten und Apostel beschränkt hat.³⁷ An den genannten Stellen wird gesagt, daß die Satzungen, Gebote, das Wort Gottes durch die Hand des Mose, Jesaja, Jeremia, Haggai, Sacharja, Maleachi oder der Propheten gegeben wurde. Nicht nur ihr Herz, auch ihre Hand war Werkzeug Gottes. Die Schreiber der heiligen Schrift mit all ihren Gliedern, mit ihrem Können, sogar mit ihren Schwächen und ihrer Zeitgebundenheit waren vom heiligen Geist getrieben und getragen, Gottes Wort so zu schreiben, wie er es haben wollte.

Gedanken zu Römer 8, 38

Als ein Beispiel einer wörtlich übersetzten Verbform in der Tswanabibel nenne ich das $\pi\epsilon\pi\epsilon\iota\sigma\mu\alpha\iota$ in Römer 8, 38. Im Deutschen steht da: Ich bin gewiß ... Das griechische Passiv im Perfekt ist im Deutschen nicht ausgesagt. Missionsuperintendent Otto Brümmerhoff erzählte, wie man Pastor Modise³⁸ die Bedeutung des Passiv und des Perfekt des Griechischen lang und breit erklärte. Am nächsten Morgen sei er in die Sitzung zurückgekommen mit einer entsprechenden Form im Tswana: Ke tlhomamiseditswe. Im Deutschen gebe ich es wieder mit „Ich bin gewiß gemacht worden“, oder sogar besser mit: „Mir ist die Überzeugung geschenkt worden“. Im Zulu heißt es: Ngiyakholwa, als ob $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omicron\mu\alpha\iota$ dastünde. Dazu muß gesagt werden, daß das Zuluverb, das für Glauben gebraucht wird, die passive Form ist von ukukhola = zufrieden stellen, behaupten, bejahen. Diese Passivform kann im Deutschen wörtlich mit „man ist zufrieden gestellt“ wiedergegeben werden. Die Kausativform im Passiv Perfekt von ukukhola: Ich bin gemacht worden zu behaupten, zu bejahen, hätte dem Tswana entsprochen. In Kalanga ist übersetzt: Ndina malebeswa = Ich bin mit Wahrheit, ich habe Wahrheit. „Es wird öfter im Sinne von ‚ich bin gewiß‘ gebraucht.“ Die Möglichkeit die Passivform des Griechischen im Kalanga wie im Tswana wiederzugeben ist nicht wahrgenommen worden.³⁹

37 Vgl. Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus mit Erklärung (vom Celler Generalsuperintendent Walthers, Vervielfältigt im Auftrage der Freien Evangelisch-Lutherischen Synode Südafrikas, 1950, Frage 8, S. 34 und IKhathekisemu elincane lika Dr. Martin Luther. Kanye nesichasiselo salo, sihunyushwe nguJoh, Moe. Published by The Lutheran Church in Southern Africa. Printed by Umhlangeni Literature Centre, Izotsha, Natal, ohne Jahresangabe, Frage 8, S. 18. Dazu IKhathekisemu elincane likaDr. Martin Luther kanye nesichasiselo salo esisha, 1st edition, Published by The Lutheran Church in Southern Africa, 1993, Frage 2, S. 19.

38 Pastor Modise, ein gebürtiger Tswana und lang gedienter lutherischer Pastor in Gemeinden der damaligen Hermannsburg Mission, war Mitglied der Bibelrevisionskommission.

39 Schmidt, Daniel, Antwort in einer E-mailbotschaft auf die Bitte hin um Übersetzung des Kalanga ins Deutsche.

Gedanken zu Johannes 16, 13

Nach dem Erscheinen des Griechischen Neuen Testaments⁴⁰, in dem das ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση mit Dativ in Johannes 16, 13 aufgrund von glaubwürdigen alten Zeugen in den Text und das εἰς τὴν ἀληθείαν mit Akkusativ in den kritischen Apparat aufgenommen wurde, wäre es ein Gewinn für die Übersetzungen und von lutherischen Übersetzern m. E. zu erwarten gewesen, diese Änderung in den von ihnen betreuten Übersetzungen zu beachten und entsprechend zu übersetzen. Auch in der deutschen Bibel von 1984 heißt es noch: „Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten.“ Luther hat diese Stelle so ausgelegt, als ob schon damals das ἐν mit Dativ im griechischen Text gestanden hätte, als ob er Johannes 14, 26 auslegte. Der heilige Geist lehrt, „daß die Wahrheit sei, was ihnen Christus gesagt hat.“ Der Geist der Wahrheit kommt selbst, die Jünger „in solcher Wahrheit“ zu leiten und darin zu erhalten,⁴¹ wie Martin Luther das schon in seinem Lied: „Nun freut euch, lieben Christen gemein“ im Jahr 1523 besungen hat.⁴²

Gedanken zur Übersetzung vom eifersüchtigen und eifrigen Gott

Noch gravierender und bedauerlicher ist die Tatsache, daß man sich in den Übersetzungskommissionen von lutherischer Seite nicht mit Luthers Übersetzung vom „eifrigen“ Gott im Beschluß der Gebote und der Parallelstellen⁴³ hat durchsetzen können und sowohl in Zulu als auch in Tswana das Adjektiv qanna allein auf die Eifersucht bezogen wie im Hebräischen Wörterbuch und in allen mir bekannten von der Britischen Bibelgesellschaft und ihren Tochtergesellschaften herausgegebenen Bibeln mit dem „eifersüchtigen“ Gott übersetzt hat. Das Verb und Substantiv vom selben Stamm schließen die Bedeutungen von Eifersucht und Eifer ein. Das Adjektiv ist in der Septuaginta an den fünf genannten Stellen mit ζηλωτής wiedergegeben und in der Vulgata mit aemulator und zelotes.⁴⁴ Im Deutschen ist in der 1984er Bibel an allen fünf Stellen vom eifernden Gott die Rede. Leider sprechen alle mir zugänglichen englischen Bibeln vom eifersüchtigen Gott. Deshalb ist auch aufgrund der Forderung vonseiten der englisch, afrikaans, reformiert orientierten Bibelgesellschaften auch in Zulu und Tswana vom eifersüchtigen Gott die Rede. Das wird in der Übersetzung des Alten Testaments in die Kalangasprache nicht anders sein, wenn

40 The Greek New Testament, Edited by Kurt Aland, et alii, 2nd Ed, United Bible Societies, 1968, 1st Ed, 1966.

41 W² 8, SS. 670-1, § 134.

42 LKG 226 und ELKG 239, Vers 9.

43 2. Mose 20, 5; 34, 14; 5. Mose 4, 24; 5, 9; 6, 15.

44 Zelotes habe ich im lateinisch-deutschen Wörterbuch nicht gefunden. Es wird dieselbe Bedeutung wie im Griechischen haben.

sie erscheint. In Zulu ist ein Wort gebraucht, das im Wörterbuch erst in zweiter Bedeutung mit „Eifersucht“ angegeben ist. Als erste Bedeutung wird u. a. Mitleid als Bedeutung genannt. In der Tat habe ich einen Zulu den Beschluß der Gebote aufgrund der Bedeutung vom mitleidigen Gott erklären hören. In Tswana wird ganz eindeutig vom Gott, der eifersüchtig ist, gesprochen.⁴⁵ Nach Aussage von Missionssuperintendent Brümmerhoff hat man wenigstens für die Tswanaübersetzung versucht, den eifrigen Gott unterzubringen. Das ist ein Beispiel dafür, daß aufgrund von Vorschriften und Grundsätzen der Bibelgesellschaft manche Übersetzungsergebnisse von vornherein festgelegt sind.

Gedanken zur adäquaten Übersetzung der Rechtfertigung

Andere Übersetzungen sind bestimmt vom theologischen Hintergrund und der Überzeugung der Übersetzer und vor allem des Koordinators der Übersetzungskommission. Dafür nenne ich ein Beispiel aus der Revisionsarbeit an der Zulubibel, in der Missionar O. Sarndal im Neuen Testament den Begriff für Rechtfertigung und rechtfertigen durchgesetzt hat, mit dem sich Missionar Dr. Johannes Schroeder im Vorwort zum Konkordienbuch in Zulu auseinandergesetzt hat, um eine andere Wortwahl zu begründen für die Begriffe, die in der Übersetzung der lutherischen Bekenntnisschriften in Zulu gebraucht werden. Dort heißt es in der Einleitung⁴⁶: Weiter ist es nötig, eine andere wichtige Sache des Neuen Testaments und der Bekenntnisschriften zu erklären: das Wort DI-KAIOUN aus dem griechischen Neuen Testament. Dieses Wort findet man hauptsächlich im Römerbrief. In der alten Bibel wurde es mit „thethelela“ und in der Hermannsburger Bibel mit „thetha“, und nun in der neuen Bibel mit „lungisisa“⁴⁷ Übersetzt. Die Revisionskommission (der Übersetzung der Bekenntnisschriften) entschied, daß das Wort „ukulungisisa“ dem griechischen Wort nicht entspricht, weil das griechische Wort die Lossprechung eines vor einem Richter angeklagten Menschen anzeige und in Zulu, wenn jemand vor Gericht freigesprochen wird, sagt man nicht: „walungisiswa.“ Man sagt: „icala lamthetha.“ Deshalb, wird in diesen Bekenntnisschriften das Wort „thetha“ ge-

45 Dabei wird die Eifersucht in einem Tswanasprichwort als eine Eigenschaft qualifiziert, die zusammen mit einem Stein gekocht wird. Der Stein würde gar bzw. weich werden, die Eifersucht nicht.

46 Ikonkordiya iziNcwadi zesiVumo seKerike leVangeli lobuLuthere. Zikhishwé ngumhlangano wamaLuthere. (Published by the General Lutheran Conference). The Emmanuel Press, Nelspruti. E. Transvaal, 1967, S. vi-vii. Vgl. dazu Schroeder, Dr. Johannes, Die Lutherischen Bekenntnisschriften in Zulu. In der Festschrift zum 75jährigen Jubiläum der Bleckmarer Mission: Lutherische Kirche treibt Lutherische Mission, 1892 – 14. Juni – 1967, Hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf, MELF, Bleckmar über Soltau, 1967, wo Dr. Schroeder die Sache ausführlich auf den Seiten 119-124 in Deutsch darlegt, und Wilhelm Weber in derselben Festschrift in dem Beitrag: Die Tswana-Übersetzung der lutherischen Bekenntnisschriften, auf den Seiten 133-135.

braucht, wenn ein Sünder freigesprochen oder wenn ihm vergeben wird vor Gott, dem heiligen Richter. Wenn deshalb eine Bibelstelle zitiert wird, werden wir das Zitat aus der neuen Bibel nehmen und in Klammern nach „lungisisa“ „thetha“ ergänzen, z. B. wird Römer 5, 1 zitiert: „Sesilungisiswe (sesithethiwe) ngokukholwa.“ Damit wollen wir sagen: Anstelle von „lungisiswa“ ist besser „thethwa“ zu lesen. Gerechtigkeit (ukulunga) oder Gerechtmachung (ukulungiswa) ist die Frucht von der Freisprechung (ukuthethwa). Ukulungiswa ist ein Zustand, den kein Mensch auf Erden erreichen wird. Der Mensch hat täglich die Vergebung nötig. Gerechtigkeit erlangt er nur durch den Glauben an Jesus Christus, der unsere Gerechtigkeit ist aufgrund des Evangeliums.

Interessant ist, daß Missionar N. Joelson, ein begeisterter Anhänger von Bischof Bo Giertz, Missionar Dr. Johannes Schroeder voll und ganz unterstützte, als er mit herangezogen wurde bei der Übersetzung der Bekenntnisschriften ins Zulu. Bei der Herausgabe des Neuen Testaments und der Psalmen⁴⁸ als Koordinator der Good News for Modern Men in Zulu hat er den Begriff für Rechtfertigung und rechtfertigen eingebracht, der in der alten Hermannsbürger Übersetzung in Zulu und in der Übersetzung der lutherischen Bekenntnisschriften in Zulu gebraucht wird. Dort heißt der Anfang von Römer 5, 1: „Njengoba se-sithethwe yicala.“

In Tswana wird in der Bibel und in den Bekenntnisschriften das Substantiv tshiamiso und das Verb siamisa gebraucht. Nur der, der diesen Begriff unbedingt perfektionistisch mißverstehen will, kann es so verstehen. Es sind die Kausativformen des entsprechenden Wortes für Recht/Gerechtigkeit ähnlich wie im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen, Deutschen, Englischen, Afrikaans. In der Zusammenarbeit am Seminar mit Dr. Schroeder hielt ich es geraten, auch in Tswana von einem forensischen Begriff Gebrauch zu machen. Der forensische Begriff katlholelo-tshiamo sagt ähnlich wie im Zulu der Begriff „isithetho, icala liyamthetha“ den Freispruch im Gericht aus. Tswanapastoren wiesen darauf hin, daß der forensische Begriff katlholelo-tshiamo zum Ausdruck bringt, der gerechtfertigte Sünder hätte keine nachweisbare Sünde oder Schuld. Es sei auf jeden Fall besser, den Begriff, der in der Tswanabibel gebraucht wird, beizubehalten.

Die Übersetzungsarbeiten am Neuen Testament in Kalanga zeigen auch, wie gerade um diesen Begriff gerungen wird und gerungen werden muß, zumal dort an ganz wichtigen Stellen ein Begriff angenommen wurde, der den Begriff Recht und Gerechtigkeit und die Sache, daß es um ein Gerichtsverfahren vor Gott geht, nicht einmal vom Stamm her erkennen läßt. Der Begriff lulama, lulamisa, der dem Tswana siama, siamisa und dem Zulu lunga, lungisa entspro-

47 „thethelela“ heißt vergeben, „thetha“ u. a. auch im Gericht freisprechen, „lungisisa“ die Intensivform von in Ordnung bringen, völlig, ganz und gar in Ordnung bringen, „rechtmachen“ mit dem Ergebnis, daß der so in Ordnung gebrachte ganz vollkommen ist.

48 IThestamente eliSha namaHubo. Indaba emnandi kaJesu Kristu iNkosi yethu. UmButho we Bhayibheli waseNingizimu neAfrika, 1986, zur Stelle.

chen hätte, ist fallen gelassen. Es geht um die Sache, daß der Sünder von Gott gerecht gesprochen und nicht nur angenommen wird.

Nach Sprüche 17, 15 ist der, der den Schuldigen gerecht spricht, dem Herrn ein Greuel. Genau das geschieht aufgrund der Gnade Gottes, wenn Sündern um Christi willen durch den Glauben an ihn all ihre Sünden und ihre Schuld vergeben werden. Schon beim Gebrauch von richtigen Übersetzungen der Begriffe für diese Sache, bei der es um Leben und Tod, Erlösung und Verdammnis, um die Wahrheit des Evangeliums und um seine Verfälschung geht, entsteht so viel Ungewißheit und werden viele verschiedene Irrwege eingeschlagen. Deshalb sollte das Suchen nach dem richtigen Begriff höchste Priorität genießen und darf nicht leicht genommen werden. Höchste Alarmstufe sollte angemeldet und als solche erkannt werden, wenn irreführende Begriffe für Rechtfertigung und rechtfertigen oder solche, die den forensischen Hintergrund des Geschehens verdunkeln oder sogar ausschließen, gebraucht werden. Dabei darf das Wunder nicht vergessen werden; es muß mit dem Wunder aufgrund des Eingreifens des heiligen Geistes gerechnet werden, daß er die Augen und Herzen öffnet und Menschen die Vergebung ihrer Sünden im Namen Jesu Christi glauben und sie sich des Gnadenerurteils Gottes ganz gewiß sein läßt. Dieses Wunder geschieht sogar trotz des falschen Gebrauches von Worten in den afrikanischen Sprachen. Daß dieses Wunder auch beim richtigen Gebrauch von Worten nötig ist, ist ebenso selbstverständlich.⁴⁹ Beim Gebrauch von falschen Worten läge ein Fall von glücklicher Inkonsequenz vor. Da kommt wieder der Gedanke von den Ochsen, die man hat und mit denen man pflügen muß, zum Tragen. Die Begriffe, die im Zulu, Tswana und Kalanga in den Übersetzungen gebraucht werden, sagen nicht per se aus, was durch die Begriffe für Rechtfertigung und Rechtfertigen in Griechisch gesagt ist. Ihre tiefste Bedeutung kann auch im Griechischen nur aus dem Zusammenhang erfaßt werden, wenn die *particulae exclusivae*, das Lösegeld und das Sühnopfer des Sohnes Gottes, die Gnade Gottes um derentwillen, und der Glaube, durch den wir gerechtfertigt werden, mit bedacht werden. Beim Gebrauch auch der besten Wörter, die man gerade für die Rechtfertigung und das Rechtfertigen finden kann, bleibt uns nicht das Beten und Seufzen erspart, daß der Herr Ohren, Herzen und Verstand öffnet und der heilige Geist Menschen erleuchtet, im alleinseligmachenden Glauben heiligt und erhält. Ebenso wichtig ist es, daß er Christen bewahrt vor dem Stolz und der Vermessenheit, aufgrund von Gnade und Vergebung mit der Sünde zu spielen, und vor dem Verzagen, aufgrund der auch in Christen verbliebenen Sünde die Gewißheit der zugesprochenen Vergebung und Gerechtigkeit zu verlieren. Luther und mit ihm der lutherischen Kirche geht es um den Glauben,

⁴⁹ C. F. W. *Walther* ermuntert seine Studenten in dieser Weise zum Gebet um die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Reden und Hören in „Die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium,“ St. Louis, MO, 1946, S. 5 + 6.

„der weder durch die Gnade stolz und vermessen wird, noch durch die Sünde verzagt.“⁵⁰

Das Gebet um den heiligen Geist und unermüdlicher Fleiß gehören zusammen

Bei der Benutzung von guten und weniger guten Übersetzungen ist das Wunder des heiligen Geistes zur Erleuchtung und zur rechten Glaubenserkenntnis nötig. Es muß erbeten werden. Alle Arbeit und jeder Einsatz vonseiten der Bibelgesellschaften und der Übersetzungskommissionen auch bei weniger guten Übersetzungen werden anerkannt. Dabei dürfen und sollen auf keinen Fall irgendwelche Fehler oder Ungenauigkeiten, die durch Unfähigkeit der Übersetzer oder sogar aufgrund ihrer theologischen Voreingenommenheit oder ihres kirchlichen Hintergrundes absichtlich, willentlich und wissentlich in die Übersetzungen eingebracht wurden, gerechtfertigt werden. Nicht einmal eine gute Übersetzung darf und soll irgend jemanden hindern, fleißig die Übersetzung am Urtext oder an einer anderen Übersetzung zu prüfen, wenn er sie als Predigttext, öffentliche oder private Lesung, Vorlage einer Bibelstunde oder sonst im Unterricht benutzen will oder aufgrund seiner Kenntnis des Urtextes und der Sprache, in die übersetzt wurde, um dann besser zu sagen, was im Urtext steht. Vor allem muß erkannt werden, wenn eine Übersetzung unklar ist oder durch die Wortwahl ein falsches Verständnis des Textes entsteht. Hier leistet Missionar Daniel Schmidt vorbildliche Arbeit. Er bereitet für die Lesungen im Gottesdienst Synopsen vor, daß die Texte in Englisch, Tswana und Kalanga vorliegen. Die Texte werden am Urtext geprüft und, wo er es für nötig hält, verbessert. Die Verbesserungen werden nach Möglichkeit mit Kalangaleuten beraten.

Gedanken zu Apostelgeschichte 2, 40

Die Notwendigkeit, am Seminar der Lutherischen Kirche im Südlichen Afrika Griechisch und Hebräisch als Pflichtfach anzubieten, habe ich u.a. mit dem Ziel begründet, daß die zukünftigen Pastoren der Kirche mit Hilfe von Wörterbüchern diese Arbeit einmal werden leisten können. Wie nötig z. B. eine Kenntnis von Griechisch ist, diese Arbeit leisten zu können, habe ich gern am Seminar an dem Beispiel von Apostelgeschichte 2, 40 gezeigt. Von der deutschen Übersetzung ist uns der Satz vertraut: „Laßt euch erretten aus diesem verkehrten Geschlecht.“ Die Bibel in Afrikaans sagt das genauso. Schon in Deutsch und Afrikaans ist damit nicht das Passiv des Verbums ganz zur Geltung gekommen. Im Tswana (Central) heißt es: „Ineeleng go pholosiwa! Ergebt euch, gerettet zu werden.“ In der Zuluübersetzung von 1986 ist das Passiv voll

⁵⁰ *Asendorf, Ulrich, Lectura in Biblia, Luthers Genesisvorlesung (1535 - 1545), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, S. 293.*

zur Geltung gekommen. Dort heißt es: „Nisindiswe kulesisizukulwane esonakelayo!! In den Übersetzungen ins Englische, Zulu von 1956/1959, Tswana von 1890, 1956 und 1992 der London Missionary Society und nun auch im Kalanga heißt es sogar: „Rettet euch selbst!“ Aus dem Passiv: $\sigma\acute{\omega}\theta\eta\tau\epsilon$ = „Werdet gerettet aus diesem verkehrten Geschlecht“ ist eine aktive Selbsterlösung geworden: „Rettet euch selbst aus diesem verkehrten Geschlecht.“⁵¹ Diese Übersetzung halte ich für einen der Gründe der vielen Sektenbildungen in der anglo-amerikanischen Welt mit ihrer Betonung von all den eigenen Anstrengungen, sich als Gerettete zu fühlen, mit denen sie sich ihre Rettung sichern. Leider ist dieselbe Beobachtung in Afrika zu machen. Auch hier sind die Übersetzungen, die zu aktiven Selbsterlösungsversuchen aufrufen, mit daran schuld.⁵² Gerade auch im Zulu, Tswana und Kalanga wäre ein Festhalten am Imperativ in der Passivform möglich und deshalb eine wörtliche Übersetzung geboten: „Werdet gerettet aus diesem verkehrten Geschlecht.“ Sachlich ist es auch die einzig richtige Wiedergabe des Griechischen $\sigma\acute{\omega}\theta\eta\tau\epsilon$! Im darauffolgenden Vers ist das Passiv des Griechischen bei der Taufe in die afrikanischen Sprachen übertragen worden im Gegensatz zum Deutschen, wo steht, daß sie sich taufen ließen, anstelle der wörtlichen Wiedergabe des Griechischen: „Die sein Wort annahmen, wurden getauft.“

Gedanken zu 2. Korinther 5, 20

Leider ist das Reflexivformativ in Kalanga sogar in 2. Korinther 5, 20 hingeraten, wo es heißt: „Muzwigadzanye ne Ndzimu! = Versöhnt euch selbst mit Gott!“ Die New International Version hält da am Passiv fest: „Be reconciled with God!“ In Zulu heißt es ohne Reflexivformativ: „Buyisanani noNkulunkulu! - Versöhnt euch mit Gott in dem Sinne: Seid mit Gott versöhnt!“ Die Tswanabibel der London Missionary Society von 1956 sagt es ähnlich wie das Zulu. Die Tswanabibel von 1970 und 1987 übersetzt das Passiv wie in Apostelgeschichte 2, 40 mit: „Ineeleng go ruangwa le Modimo! = Ergibt euch, versöhnt zu werden mit Gott!“ Da wäre das Passiv: „Letlangwang, oder

51 „Save yourselves from this corrupt generation!“ „Zisindiseni kulesisizukulwane esiphambeneyo!“ „Ipolokeng mo losikefi lo, lo lo shokamefi!“ „Muzwitjizde mu tjizekugwana itjetji tjakabipa.“ In Zulu, Tswana und Kalanga sind die Reflexivformative *zi-*, *i-* und *zwi-* gebraucht worden. Kommt es daher, daß die griechische Form schon in der Vulgata als ein Deponens: *salvamin* übersetzt wurde, daß die reflexiven Verben in die Übersetzung hineingekommen sind? Ich frage mich, wieviel heimlicher Synergismus (eingebildete Mitwirkung des Menschen an der eigenen Erlösung) sich auch aufgrund der deutschen Übersetzung: „Laßt euch erretten aus diesem verkehrten Geschlecht!“ in Herzen von Menschen eingenistet hat.

52 Sektierer sind mit im Übersetzungsteam. Sie übersetzen die Bibel in ihre afrikanische Sprache. Sie bringen kein Verständnis für die passive Form auf. Bis auf eine Ausnahme, die auch im Englischen die Passivform beibehält, erscheint in den englischen Übersetzungen das „Save yourselves!“ Wie kann die passive Form in der afrikanischen Sprache gut klingen? Die Reflexivform sei die einzige mögliche Übersetzung im Kalanga. So ist gemäß einer mündlichen Mitteilung von Missionar Klaus Pahlen die Selbsterlösung in die Kalangaübersetzung von Apostelgeschichte 2,40 und 2. Korinther 5,20 hineingekommen.

ruangwang le Modimo - Werdet versöhnt mit Gott!“ ohne das eigene Ergeben dem Griechischen entsprechender gewesen.

Schluß

Manches Beispiel habe ich genannt. Leider nannte ich mehr, an denen ich einiges auszusetzen habe. Deshalb will ich noch einmal an Luthers Wort von all den Meistern und Klüglingen erinnern, die all ihre Kunst zusammen tun sollen, „auf daß sie doch sehen, wie selbst dolmetschen gar viel eine andere Kunst und Arbeit ist, denn eines andern Dolmetschen tadeln und meistern.“⁵³ Dieses Wort hat mich beim Schreiben dieses Aufsatzes begleitet. Wo ich getadelt habe und angedeutet habe, daß ich an der Stelle wortgetreuere Übersetzungen für nötig halte, sind die angeführten Gründe hoffentlich einsichtig geworden. Wenn die Treue zur Sache zur Ergänzung eines Wortes in der Sprache, in die übersetzt wird, zwingt, wie Luther das Wort „allein“ in Römer 3, 28 ergänzt hat, ist das zu bejahen. Die Treue zum Text und zur Sache kann es aber nicht leiden, wenn die Ergänzung oder die Änderung eines Bildes, einer Metapher, eines Gleichnisses, einer Verbform, eines Falles von einem Substantiv oder überhaupt einer Wortwahl den Sinn und die Bedeutung der biblischen Aussage verändert.

An den wenigen Beispielen, die genannt wurden, ist zu ersehen, wie der Fleiß dessen, der seine Arbeit in aller Treue als Prediger des Wortes und Hirte einer Gemeinde tun will, gefragt bleiben wird, die Übersetzung, die gebraucht werden soll, am Urtext oder an einer anderen Übersetzung zu prüfen. Die Einsicht, daß Übersetzungen der Bibel gerade auch in afrikanischen Sprachen immer revisionsbedürftig bleiben, möge wachsen und viele willig machen und ermuntern, die Arbeit der Bibelgesellschaften und der Übersetzungskommissionen mit Rat und Tat, mit Gebet und Gaben zu unterstützen. Die vorhandenen Übersetzungen möchten weiterhin durchgesehen und verbessert werden. Heute haben weit über 2287 Sprachen bereits eine eigene Bibel, oder wenigstens Teile davon. Die noch größere Herausforderung ist, die Bibel auch noch in die Sprachen zu übersetzen, in denen noch keine Bibelübersetzung erschienen ist. Die Bibelgesellschaften haben es sich zum Ziel gesetzt bis zum Jahr 2010 eine Bibelübersetzung in jeder Sprache mit mindestens einer Million Sprechenden zu erarbeiten.

53 W² 4, Sp. 137, § 41.

Von Büchern

Martti Vaahtoranta, *Restauratio Imaginis Divinae*. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard. Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft 41, Luther-Agricola-Gesellschaft, Helsinki 1998, ISBN 951-9047-46-8, 350 S., ca. € 18.55

Hut ab und Respekt!, das muß man als erstes loswerden, wenn man sich mit diesem Buch beschäftigt. Dieser Mann hat zwar nicht den *ganzen* Gerhard gelesen, aber so gut wie: Nicht nur die „Loci theologici“ (die allein schon 9 Bände Latein umfassen), sondern auch die „Confessio Catholica“ und die Disputationen; an erbaulichen Schriften nicht nur die „Meditationes sacrae“, sondern auch die Predigten der Postillen; von der deutschen, englischen und skandinavischen Sekundär-Literatur ganz zu schweigen.

Einerseits liegt diese Dissertation unter Frau Prof. Dr. Eeva Martikainen als Ergebnis der jahrelangen Lektüre vor, andererseits kann der Autor als Ergebnis Johann Gerhard seinen „alten und vertrauten Freund“ nennen, „der manchmal so schwer zu verstehen war, sich manchmal aber durchaus klar und eindeutig in seinen Aussagen zeigte...“. Die Wanderung durch die theologischen Hochgebirge einer unserer großen „rechtgläubigen Lehrer“ ist ihm also nicht zuviel geworden!

Vaahtorantas Freundschaftsdienst an Johann Gerhard zeichnet einen roten Faden auf, der die wichtigsten Themen jeder Dogmatik miteinander verbindet: Die Vereinigung von Gott und Mensch, und zwar anhand des Begriffs der „*imago Dei in homine*“ – „Gottes Ebenbild im Menschen.“ Daß das keine Engführung ist, zeigt ein Blick ins Inhaltsverzeichnis: die Untersuchung kann als geraffter Gang durch die Dogmatik beschrieben werden: „Der Mensch im Urstand“, „Der Mensch nach dem Sündenfall“, Christologie, „Die durch den Geist wirksame Gegenwart des Gottmenschen Christus“ (Wort und Sakrament, Amt und Kirche), „Rechtfertigung, Wiedergeburt, Erneuerung“. Lediglich die Eschatologie hat Verf. bewußt ausgeklammert (S. 23: „... nur in bezug auf die zeitliche Endlichkeit ... die Frage einer Vereinigung der Auferstandenen mit Gott in der Ewigkeit (bleibt) hier unberührt.“) Vaahtorantas Arbeit zeichnet sich dadurch aus, daß er nach Möglichkeit die Aussagen Gerhards wiedergeben und ihren Zusammenhang miteinander offenlegen will. Das bedeutet, daß er nicht in erster Linie auf der Suche nach Phasen in seiner Theologie ist; ebenso meidet er eine grundlegende Auseinandersetzung über die Rolle der philosophischen Logik in Gerhards Theologie, ein sonst sehr beliebtes Thema der Forschung. Diese „systemimmanente“ Darlegung (S. 26) geht davon aus, daß die Aussagen Gerhards kohärent sind, und macht damit Ernst, daß die damals allgemein anerkannte Logik des Neuaristotelismus nur eine ordnende Rolle in seiner Theologie spielt.

Vaahutoranta weiß, daß das ein gewagter Ausgangspunkt ist. Aber der Forschung gegenüber meint Verf., daß das, was Luther recht ist, Gerhard billig sein sollte: „Bei den lutherischen Orthodoxen erscheint ihm [dem Forscher H.-E. Weber] die instrumentale Verwendung der neuen Metaphysik äußerst dubios; bei Luther gelten ihm die ebenfalls ‚fremden‘ alten Termini ohne weiteres als erlaubt.“ (S. 29, Anm. 64)

Ein weiteres Axiom der Forschung, daß die lutherische Orthodoxie gerade in der Lehre über die Vereinigung von Gott und Mensch („unio“; bzw. „unio mystica“) eher Melanchthon als Luther gefolgt sei, möchte Verf. entkräften (S. 37 – 46: „Die Stellung der unio in der lutherischen Tradition nach der Literatur“). Die Frage ist, ob die unio mit der Rechtfertigung gegeben ist, oder ob sie eine Folge der Rechtfertigung ist. Eine spitzfindige Unterscheidung, scheint es. Im Hintergrund schwebt aber die Anschauung, daß die Konkordienformel und die spätere lutherische Theologie einen anderen Weg als Luther selbst gegangen seien. Darin sieht man dann einen Ansatzpunkt, Luther gegen die Lutheraner zu bemühen. Man will damit zum Beispiel den forensischen Charakter der Rechtfertigung, wie ihn besonders Melanchthon betont hat, in Frage stellen.

Wenn ich nun darangehe, ein paar Entdeckungen aus diesem Buch, die mich interessiert haben, wiederzugeben, dann möchte ich einen Eindruck noch vorwegschicken: Vaahutoranta geht es ja darum, den Zusammenhang, die Kohärenz der Aussagen Gerhards weiterzugeben. Das gelingt ihm. Es ist zu bewundern, wie umsichtig Gerhard verfährt, wenn er theologische Aussagen macht. Ob es nun die Ebenbildlichkeit Gottes in bezug auf den gefallen Menschen ist oder die Predigt als Gottes Wort: man ahnt, mit was für einer denkerischen Leistung Gerhard auf mögliche und wirkliche Einwände eingeht.

Die instrumentale Rolle der Logik macht sich bei der Bestimmung der „imago“ sofort bemerkbar. Ist sie in dem Maße Teil des Menschen, daß er ohne sie nicht mehr Mensch ist? Was macht sie vor und nach dem Fall aus? Ich kann die Gedankengänge hier nicht wiedergeben. Für mich persönlich war eine Entdeckung die eschatologische Spannung, die die Frage nach dem Ebenbild Gottes in bezug auf den Sünder in sich birgt („2,3 Das Problem der verbleibenden analogen imago Dei trotz der verlorenen Einwohnung Gottes“). Hier wird ausgeführt, daß nach Gerhard der Mensch nach dem Fall durchaus das Ebenbild Gottes verloren hat und in eine Larve des Satans verkehrt worden ist, daß er aber als Geschöpf Gottes in analoger Weise weiterhin ebenbildlich bleibt. Was am Menschen also an Gutem vorhanden ist, ist dem Schöpfer zuzuschreiben – aber der Mensch kann als solcher weil er Sünder ist, doch von sich aus nur das Böse wählen. Gottes Güte leitet nicht zur Buße (Römer 2,4), sondern wird vom Sünder mißbraucht und fordert den Zorn Gottes heraus („Als Wirkungen des zornigen Gottes werden dem Menschen die Reste der analogen *imago Dei*, die Gott selbst erhält, letztendlich zum Verderbnis“, S. 77). Das sind radikale Aussagen, die aus der Schule Luthers kommen. Keiner Logik, aristotelisch oder sonst welche, würde das in den Sinn kommen (1. Korinther 2,9).

Das Buch ist klar und übersichtlich aufgebaut, einige wichtige lateinische Zitate hat Verf. ins Deutsche übersetzt, das Latein wird bis auf einige unumgehbare Termini auf die Fußnoten beschränkt. Dennoch werden hohe Anforderungen an den Leser gestellt. Es ist eine Arbeit, in der biblische Aussagen in hohem Maße systematisch und logisch dargestellt werden. Eine detaillierte Bibliographie und ein Personenverzeichnis schließen das Buch ab.

Johann Hillermann

Yves Christe, Das Jüngste Gericht (Übersetzung aus dem Franz.: Michael Lauble), 1. Auflage, Schnell & Steiner/Saint-Legers-Vauban: Zodiaque, Regensburg 2001, ISBN 3-7954-1422-9, 215 S., € 99.–

Der renommierte Kunstverlag Schnell & Steiner legt hier wieder ein Werk vor, das ungeteilte Beachtung verdient. Es erschien 1997 unter dem Titel „Jugements derniers“ in Frankreich. Der Verfasser ist Spezialist für christliche Archäologie und für die Kunst des Mittelalters, seit 1984 ordentlicher Professor für mittelalterliche Kunstgeschichte an der Universität in Genf.

Yves Christe veranschaulicht mit 195 ausgewählten und auserlesenen Kunstwerken in Farbe und in Schwarz/weiß die Entwicklungen in den Darstellungen des Jüngsten Gerichts von den Anfängen im 9. Jahrhundert bis zu den grandiosen Skulpturen und Bildern des ausklingenden Mittelalters. Vom Titel her ist dieser Abbruch nicht unbedingt zu erwarten, da auch die anschließenden Jahrhunderte bis heute reichhaltiges Material zum Thema böten. Jedoch werden diese Begrenzungen sowohl durch die speziellen Qualifikationen des Buchautors als auch durch die ohnehin vorhandene Fülle des verarbeiteten Materials mehr als verständlich. Es werden auch die Bedeutungen der unterschiedlichen Plazierungen in den großen meist gotischen Kathedralen in Frankreich, Spanien, Deutschland, England und Italien dargestellt.

In den ersten Kapiteln, denen jeweils die entsprechenden Bildtafeln zugeordnet sind, geht es zuerst um „Die Anfänge“ und „Das Jüngste Gericht in der byzantinischen Kunst“. Als folgende Schwerpunkte werden einzelne Themen behandelt: „Apokalypse und Weltgericht“, „Die Anbetung der Lebewesen und der Ältesten“ und das besonders in diesem Zusammenhang interessante Kapitel „Das Weltgericht und der Psalter“. Das längste und gewichtigste Kapitel „Das Weltgericht im Westen“ ist mehrfach unterteilt: Nach einer speziellen Einführung und einer Abhandlung über die Ursprünge wird unterteilt nach den bereits genannten Ländern, von denen allein vom Umfang her Frankreich eine herausragende Bedeutung hat. Schließlich werden „Einige Sonderthemen“ gleichsam als Exkurse angefügt. Beendet wird das Buch dann mit einer „Schlußbetrachtung“, einer „Bibliographie“ mit 31 Titeln (15 französisch, 13 deutsch und 3 englisch) und einem hilfreichen Register.

In dem Kapitel, das uns Deutsche natürlich selbst interessiert (S. 158 – 162), werden die Skulpturen in und am Straßburger Münster, am Fürstentor im

Bamberger Dom, die Fragmente des Westlettners des Mainzer Doms behandelt, aber auch andere Darstellungen aus Naumburg, Magdeburg, Freiburg, Nürnberg (St. Sebald), Rottweil und Schwäbisch-Gmünd nicht vergessen und teilweise auch mit Bildern vorgestellt. Im ganzen aber erscheinen die deutschen (und noch mehr die englischen) Kunstwerke zum „Jüngsten Gericht“ eher spärlich. Warum das so ist, kann sicherlich nicht eindeutig geklärt werden. Gerade aus diesem scheinbar vorhandenen Defizit heraus wäre eine Fortführung dieser Thematik durch die folgenden Jahrhunderte bis heute sicherlich ausgesprochen interessant und spannend. Ob es anderswo eine Veröffentlichung gibt, die diese Lücke füllen könnte, ist dem Rezensenten nicht bekannt.

Es ist auch ein Verdienst von Yves Christe – und dem Übersetzer – wieder den Blick auf das Jüngste Gericht gewendet zu haben, leben wir doch gerade in einer Zeit, in der die „Letzten Dinge“ aus der Heiligen Schrift weithin zu säkularen Ängsten vor einem A-B-C-Waffen verursachten oder einem kosmisch selbstverursachten Weltuntergang verkommen sind.

Johannes Junker

Matthias Krieser, Warum die Bibel mißverstanden wird. Von hermeneutischen Fallen und ihren Vermeidungen. Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Groß Oesingen 2001, ISBN 3-86147-209-0, 124 S., € 9.–

Es ist sehr verdienstlich, eine kurzgefaßte Hermeneutik für Bibelleser auf den Büchermarkt zu bringen. Der Verfasser ist bemüht, dem Leser Fallen aufzuzeigen, in die er beim Bibellesen hineintappen kann. Jedoch kann nicht bestritten werden, daß es „immer wieder neue Denkansätze gegeben (hat), mit deren Hilfe die Bibel besser verstanden werden sollte“. Es sollte bei aller nötigen Kritik an der theologischen Wissenschaft, auch der historisch-kritischen Bibelforschung, anerkannt werden, daß sie sich genau darum bemüht. Es ist unfair, gleich eingangs zu schreiben, daß diese „bei immer raffinierteren Methoden und immer besserer Quellenlage immer magerere Ergebnisse produziert und dabei immer mehr christliche Lehrsätze in Frage stellt“. Hier tappt der Verfasser selbst in eine hermeneutische Falle. Das führt dazu, daß das, was die historisch-kritische Arbeit an der Bibel zu Tage bringt, von vornherein abqualifiziert wird. Das ist bedauerlich, denn hier liegt ein unsachgemäßes Vorverständnis vor. Warum das so ist, wird noch aufgezeigt werden.

Zunächst bietet Krieser ein „Verstehensmodell für die Bibel“, das durchaus hilfreich sein kann. Er betont: „Auch Texte, die auf den ersten Blick zeitlos sind, haben ihren historischen Bezug in der Bibel“. Weiter: „Oft liegen einer biblischen Schrift Quellentexte zu Grunde.“ Dabei weist er auf Paralleltexte hin. Gerade darum geht es der historisch-kritischen Bibelforschung – oder sollte es ihr zumindest gehen. Wenn aber schon im Eingangskapitel Krieser meint, daß „für den persönlichen Bezug die allgemein gültigen Kernsätze der Bibel

das Fundament bilden“, dann ist Vorsicht geboten. Was sind solche Kernsätze – und wer legt sie fest? Er selbst weist ja darauf hin, daß die „Analogie zwischen Bibel und persönlichem Leben nicht völlig“ stimmt.

Nun zeigt Krieser in zehn Kapiteln zehn Fallen auf, vor denen er den Bibelleser bewahren will. Es sind die Sprach-, die Anti-Harmonisierungs-, die post-moderne, die Anti-Autoritäts-, die Vernunft-, die historisch-kritische, die dogmatische, die allegorische, die Selektions- und die Nivellierungsfalle. Dabei weist er auf durchaus zu berücksichtigende Schwierigkeiten beim Bibellesen hin, etwa wenn er hervorhebt, daß „die Berichte der Bibel keine Protokolle“ sind, wenn er fordert, daß der Gesamtzusammenhang und der „gesellschaftliche Kontext, in den Gottes Wort hineingerufen wird“, berücksichtigt werden muß. Daß er auf Verfälschungen hinweist, die durch modernistische Bibeldeutungen (wie durch die feministische oder die sog. Befreiungstheologie) erfolgen, das erwartet man zu Recht von diesem Büchlein. Aber zunehmend wurde dem Rezensenten bei der Lektüre unwohl. Der Verf. berücksichtigt nämlich nicht, daß wir Gottes Wort in der Heiligen Schrift nur durch das Menschenwort haben. Darauf hat Sasse mit Recht hingewiesen, daß die Inspiration „die Aktion Gottes, des Heiligen Geistes (ist), durch die ER in erwählten Männern bewirkte, daß sie sein Wort in Form menschlicher Schriften schrieben“. Das Zitat bringt Krieser wohl, aber er zieht daraus keine Konsequenzen. Ich möchte es so sagen: Auch die Heilige Schrift hat zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche. Wir haben Gottes Wort nur in menschlicher Gestalt. Das bedeutet keine Abwertung der Autorität der Heiligen Schrift, aber es weist auf die Schwierigkeiten hin, die wir beim Lesen der Bibel haben. Auf sie weist Krieser nicht hin, ebenso nicht auf die Hilfe, die unsere Väter uns gaben, nämlich auf das „testimonium Spiritus Sancti internum“. Weil das Krieser nicht tut, kommt er in arge Schwierigkeiten. Auch ich kritisiere manche Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung, auch meinen Studenten gegenüber, denen ich sage, daß es offensichtlich im „Protestantismus“ nur ein unfehlbares Dogma zu geben scheint, nämlich die historisch-kritische Forschung. Dabei wird ja oft vergessen, wieviele Irrwege gegangen wurden, wieviele anscheinend sichere „Ergebnisse der Wissenschaft“ nach kurzer oder längerer Zeit sich als völlig „überholt“ erwiesen usw. Nein, kritischer müssen wir den Historisch-Kritischen gegenüber treten (ausnahmsweise hatte hier Karl Barth recht), aber man darf dabei das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Durch die historisch-kritische Forschung ist uns vieles zum Verständnis der Bibel deutlich geworden, so daß uns auch die Unterscheidung zwischen ihrer göttlichen Substanz und ihrer menschlichen Gestalt leichter gemacht wird. Selbst in der unseligen Entmythologisierungsdiskussion war manches zu lernen, aber es galt: „Prüfet alles, und das Gute behaltet“. Wenn man das tut, dann braucht man keine Bedenken vor der naturwissenschaftlichen Forschung zu haben (wie sollte denn Gottes Wort vor dreitausend Jahren anders gesagt werden als im damaligen Weltbild, so daß die Menschen es verstehen konnten?). Nein, ich kann Krieser nicht folgen,

wenn er schreibt: „Die absolute Autorität Gottes ist mit jeder Form von Kritik am biblischen Urtext unvereinbar.“ Es geht doch um das „krinein“, das Unterscheiden! In Schwierigkeiten kommt er, wenn er im Hinblick auf die Johannes-Offenbarung schreibt, der Bibelleser gehe von einer falschen Erwartung aus, wenn er meint, „daß Gott in jedes Schriftwort eine unmittelbare Botschaft an den Bibelleser hineingelegt hat“. Wie steht es da mit der Autorität? Er lehnt es doch ausdrücklich ab, „das Evangelium (sei) ... ein der Schrift vorgeordneter Prüfungsmaßstab“. Er wettert gegen F. Hahn, der im „Taschenlexikon Religion und Theologie“ schreibt: „Dem Wortlaut der biblischen Schriften in anderer, z.B. in naturwissenschaftlicher Hinsicht Autorität zuzusprechen, entspricht nicht ihrem Wesen“. Mit Krieser einig bin ich, wenn er meint: Ein bibeltreuer Christ kann „mit den Naturwissenschaften unverkrampft umgehen. Er wird ihre Ergebnisse zu würdigen wissen, zugleich aber auch ihre Grenzen erkennen“, doch befürchte ich, daß wir darunter etwas völlig Unterschiedliches verstehen.

Rezensent befürchtet, daß das Büchlein doch nicht die Hilfe beim Bibellese gibt, die man sich von ihm versprechen kann. Läßt Krieser den Leser nicht zu oft ratlos? Was versteht er unter „ganzheitlich-historische(m) Selbstverständnis von Gottes Wort“? Zuletzt können Verfasser und Rezensent wieder sich finden in der Überzeugung, daß wir in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium den „Schlüssel für die Zuordnung biblischer Texte“ haben. Aber hat Verfasser diesen Schlüssel konsequent angewandt? Ich meine, nein.

Karl-Hermann Kandler

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (Hg.), Schuld und Vergebung. Unterrichtsmodell für den Konfirmandenunterricht – Vorbereitungshilfen und Kopiervorlagen –. Erarbeitet im Auftrag und unter Mitwirkung der Kommission für Kirchliche Unterweisung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Hans Peter Mahlke; Groß Oesingen 2001, ISBN 3-86147-229-5, 131 S., € 8.50

„Im Allgemeinen spielt die Beichtunterweisung im KU eine untergeordnete Rolle“ (S.9). Mit dieser sehr richtigen und wichtigen Beobachtung thematisiert die Kommission für Kirchliche Unterweisung der SELK ein wichtiges Defizit in der Konfirmandenarbeit und vor allem auch in der verfügbaren Literatur und dem verfügbaren Unterrichtsmaterial bei der Behandlung des Themas „Beichte“ im Konfirmandenunterricht. In Konfirmandenbüchern aus dem evangelischen Bereich wird dieses Thema, wenn überhaupt, auf wenigen Seiten behandelt, während römisch-katholisches Unterrichtsmaterial zur Vorbereitung auf die Erstbeichte natürlich das dortige konfessionelle Verständnis von Rechtfertigung und Beichte widerspiegelt und darum nur selektiv gebraucht werden kann. Von daher war und ist die Erstellung eines lutherischen Unterrichtsmodells zu diesem Thema ein wichtiges Desiderat. Die Kommission für Kirchliche

che Unterweisung der SELK hat sich dieser Herausforderung gestellt und im Rahmen der Umsetzung der „Neuregelung von kirchlicher Unterweisung und Konfirmation in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche“, wie sie von der 7. Kirchensynode der SELK 1991 beschlossen worden war, nunmehr ein entsprechendes Unterrichtsmodell vorgelegt, das nach eigener Auskunft das Thema „Schuld und Vergebung. Buße – Beichte“ behandeln soll, wie es „im Rahmen einer vierjährigen kirchlichen Unterweisung in der 2. Hälfte des 2. Jahres vorgesehen“ ist (S.9)¹.

Die Verfasser des Unterrichtsmodells betonen mit Recht, daß „der Beichtunterweisung ein deutlich höherer Stellenwert im KU gegeben werden sollte“ (S.9). Dem kann man nur zustimmen. Die Verfasser verweisen in diesem Zusammenhang selber auf die 95 Thesen Dr. Martin Luthers. Darüber hinaus sollte man aber vor allem auch bedenken, daß die Beichte der Ort und das Thema war, woran sich Luthers reformatorischer Durchbruch vollzog. Wie Oswald Bayer in seinen Veröffentlichungen überzeugend nachgewiesen hat², ereignete sich Luthers reformatorischer Durchbruch im Jahr 1518 (damit im übrigen nach der Veröffentlichung der 95 Thesen!) darin, daß er in der Beschäftigung mit Mt 16,19 erkannte, daß es in der Beichte eben nicht bloß um eine Bewegung geht, „deren Einheit die von Sündenbekenntnis und Bittgebet ist“³, wie er dies bisher wahrgenommen hatte, sondern daß im Zentrum des Beichtgeschehens das Absolutionswort steht, in dem *iustificatio* (Rechtfertigung) und *acceptatio* (Annahme im Endgericht) eins werden und das eben darum Heilsgewißheit zu wirken vermag. Alles Gewicht legt Luther dabei auf das konkrete Ergehen dieses „leiblichen Wortes“ der Absolution, also darauf, daß der Glaube es nicht nur mit einer allgemeinen Willenskundgabe Gottes zu tun hat, sondern sich auf eine wirksame, effektive, nicht bloß deklaratorische Zusage bezieht und von daher keine „fides generalis“, kein allgemeiner Glaube, sondern „fides specialis de praesenti effectu“ ist, ein Glaube, der sich speziell auf die gegenwärtige Wirkung des Absolutionswortes bezieht und durch dieses zugleich auch hervorgerufen wird⁴. Dieser reformatorische Durchbruch Luthers war für

1 Es ist von diesem Rahmenplan her nicht erkennbar, daß das Thema „Beichte“ während des Konfirmandenunterrichts noch einmal an einer anderen Stelle ausführlicher behandelt werden soll. Auch wenn mit der Formulierung „Schuld und Vergebung“ eine Ausweitung der Thematik erfolgt, dient das Unterrichtsmodell doch zweifellos wesentlich der Hinführung zur Beichte.

2 Vgl. vor allem Oswald Bayer, Die reformatorische Wende in Luthers Theologie, in: ZThK 66 (1969) S.115-150 (im folgenden: Bayer, Wende) und Oswald Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie (= FKDG Band 24); Göttingen 1971 (im folgenden: Bayer, Promissio); dazu Jared Wicks, Fides sacramenti – fides specialis: Luther's development in 1518, in: Gr. 65 (1984) S.53-87 und Gottfried Martens, Gewissheit. Worum geht es eigentlich beim Thema ‚Rechtfertigung‘?, in: Wolfgang Schillhahn und Michael Schätzel (Hg.): Wortlaute. Festschrift für Dr. Hartmut Günther; Groß Oesingen 2002, S.355-378 (im folgenden: Martens, Gewissheit), S.356ff.

3 Bayer, Promissio S.339.

4 Vgl. hierzu Bayer, Wende S.136.

sein ganzes weiteres theologisches Denken von entscheidender Bedeutung; er veranlaßte Luther natürlich auch zu einer radikalen Neubestimmung des Beichtsakraments, bei der er nun alles Gewicht auf „die Absolutio oder Kraft des Schlusss“⁵ setzt, ja Beichte und Absolution geradezu miteinander identifiziert. Entsprechend setzt Luther an die Stelle der Dreiteilung der Beichte nach römisch-katholischer Lehre (*contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis*, also Reue des Herzens, Bekenntnis des Mundes, tätige Genugtuung) eine Zweiteilung mit ganz klarer Gewichtung: „Das erste ist unser Werk und Tuen, daß ich meine Sunde klage und begehre Trost und Erquickung meiner Seele. Das ander ist ein Werk, das Gott tuet, der mich durch das Wort, dem Menschen in Mund gelegt, losspricht von meinen Sunden, welchs auch das Furnehmste und Edelste ist, so sie lieblich und tröstlich machet. ... Darümb sollen wir's also ansehen, daß wir die zwei Stück weit voneinander scheiden und setzen und unser Werk gering, aber Gottes Wort hoch und groß achten“⁶.

Von daher durfte man gespannt sein, wie in dem Unterrichtsmodell der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche diese zentrale reformatorische Neubestimmung der Beichte durch Luther umgesetzt und den Konfirmanden das Wort der Absolution als das Entscheidende in der Beichtunterweisung nahegebracht wird.

Das Unterrichtsmodell ist nach einem festen, übersichtlichen Schema aufgebaut: Auf gelbem Papier werden zunächst für jede Unterrichtseinheit Sachinformationen und didaktische Überlegungen dargeboten; es folgen dann konkrete methodische Vorschläge auf grünem Papier und schließlich Unterrichtsblätter und Kopiervorlagen für die Konfirmanden auf weißem Papier. Schließlich enthält das Unterrichtsmodell am Ende auch noch einen Anhang mit zusätzlichem Material, das zur Verwendung auch über den Rahmen des Konfirmandenunterrichts hinaus gedacht ist. Bei der Lektüre gewinnt man schnell den Eindruck, daß die Verfasser des Unterrichtsmodells in dessen Erstellung viel Mühe und Sorgfalt investiert haben; positiv fällt vor allem der Versuch auf, immer wieder die Lebenswirklichkeit der heutigen Konfirmanden wahrzunehmen und aufzunehmen und über die kognitive Vermittlung von Inhalten hinaus die Konfirmanden in ihrem Erleben ganzheitlich anzusprechen. Was darüber hinaus positiv zu diesem Unterrichtsmodell gesagt werden kann, hat Ernst Mocka in seiner Rezension des Modells in der Zeitschrift „Lutherische Theologie und Kirche“ zum Ausdruck gebracht.⁷

Schaut man sich das Unterrichtsmodell jedoch genauer inhaltlich an, so stellt man zunächst einmal mit Verwunderung fest, daß die Absolution, also das Herzstück der Lehre von Buße und Beichte, überhaupt nicht zum Thema einer eigenen Unterrichtseinheit gemacht wird, sondern der Aufbau der vier Unterrichtseinheiten in dem Unterrichtsmodell (I. Mit Schuld umgehen – II. Schuld

5 A.S. III,8 (BSLK S.453).

6 GK, Vermahnung zu der Beicht §§ 15,18 (BSLK S.729).

7 In: Lutherische Theologie und Kirche 26 (2002) S.48f.

bekennen – III. Zu Gott umkehren – IV. Aus der Vergebung leben) sehr viel eher dem römischen Schema von *contritio, confessio* und *satisfactio* als der lutherischen Zweiteilung der Beichte entspricht: Handelndes Subjekt bleibt in allen vier Teilen jeweils der Mensch. Entsprechend werden die „wesentlichen Aussagen“ der beiden letzten Unterrichtseinheiten in einer Übersicht auf der S.73 unter der Überschrift „Schritte *meiner Umkehr*“ (Hervorhebung G.M.) zusammengefaßt. Ein weiteres Nachforschen in dem Unterrichtsmodell ergibt sodann, daß auch in der praktischen Gestaltung dieser vier Unterrichtseinheiten das Thema „Absolution“ höchstens eine marginale Rolle spielt. Lediglich an einer einzigen Stelle in dem gesamten Unterrichtsmodell wird auf einem Unterrichtsblatt für die Konfirmanden der „Zuspruch der Vergebung im Namen Gottes“ (S.73) genannt; doch wird in den „Methodischen Vorschlägen“ dem Leser deutlich gemacht, daß dieses Blatt nur als „Überblick“ gemeint ist, das „dem/der Unterrichtenden zur schnellen Orientierung dienen“ kann (S.67). In der inhaltlichen Durchführung der III. und IV. Unterrichtseinheit ist dann jedoch von der Absolution kaum die Rede; alles Gewicht liegt auf „unserem Werk und Tuen“, nämlich unserem Bekennen und Bitten. Dies wird in dem Unterrichtsmodell konsequent durchgeführt: Die Einzelbeichte wird unter der Überschrift „Ich bitte einen anderen Menschen, mit mir Gott um Vergebung zu bitten“ (S.70) eingeführt: An die Stelle der Absolution tritt die gemeinsame Bitte um Vergebung – als ob es nie einen reformatorischen Durchbruch Luthers gegeben hätte, kehrt man hier wieder zu Luthers vorreformatorischem Verständnis der Einzelbeichte zurück. Selbst die anders lautenden Schriftstellen Mt 16; Mt 18; Joh 20 werden auf derselben Seite unter dieser Überschrift subsumiert! So sehr man in den methodischen Vorschlägen des Unterrichtsentwurfs auch sucht: Eine Hinführung der Konfirmanden zu dem, was die Beichte nach dem Großen Katechismus „lieblich und tröstlich macht“⁸, findet nicht statt⁹. Vielmehr bekommen die Ausführungen Melanchthons im Augsburgener

8 GK Vermahnung § 15 (BSLK S.729).

9 Referiert werden die einschlägigen Texte zum Thema „Absolution“ aus dem Neuen Testament und den Lutherischen Bekenntnisschriften lediglich in den Sachinformationen auf S.62f, ohne daß sich dies jedoch im folgenden in den methodischen Vorschlägen und Schritten entsprechend niederschlagen würde. Auch in den Sachinformationen selber folgen die Aussagen aus Schrift und Bekenntnis bezeichnenderweise auf eine Diskussion der Frage, „ob die Einzelbeichte Ordinierten vorbehalten ist oder auch von Nichtordinierten abgenommen werden darf“ (S.62). Diese Erörterung wird zuvor mit dem Satz beendet: „Da die Einzelbeichte ganz in die Freiwilligkeit der einzelnen Christen gehört, treffen sie die Entscheidung, in welcher Form sie beichten wollen“ (ebd.). Welche Entscheidung die Verfasser selber in dieser Frage treffen, wird in den methodischen Vorschlägen sehr deutlich: Unter der Überschrift „Ich bitte einen anderen Menschen, mit mir Gott um Vergebung zu bitten“, wird zuerst „ein(e) Christ(in), zu dem/der ich Vertrauen habe“, genannt und von den Kriterien gesprochen, „nach denen wir sie aussuchen würden“ (S.70). Erst danach wird dann auch „ein Pastor/Pfarrer“ als weitere Möglichkeit genannt. Auch mit dieser Fokussierung auf das Aussuchen der Person und die damit verbundene Ausblendung der Frage nach Auftrag und Vollmacht dessen, der absolviert, wird der Blick der Konfirmanden wieder von dem abgelenkt, was auf den S.62f theoretisch sehr schön aufgelistet wird.

Bekanntnis zur Beichte angesichts dieses Unterrichtsmodells eine geradezu beklemmende Aktualität: „Darbei wird das Volk fleißig unterrichtet, wie trostlich das Wort der Absolution sei, wie hoch und teuer die Absolution zu achten. Dann es sei nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der die Sunde vergibt. Dann sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen. Von diesem Befehl und Gewalt der Schlüssel, wie trostlich, wie nötig sie sei den erschrockenen Gewissen, wird mit großem Fleiß gelehret; darzu wie Gott forder, dieser Absolution zu glauben, nicht weniger, denn so Gottes Stimme vom Himmel erschulle, und uns der Absolution frohlich trosten und wissen, daß wir durch solchen Glauben Vergebung der Sunde erlangen. Von diesen nötigen Stücken haben vorzeiten die Prediger, so von der Beicht viel lehren, nicht ein Wortlein gerührt“¹⁰.

Diese Verdrängung der Bedeutung der Absolution in dem vorliegenden Unterrichtsmodell wird entsprechend auch konsequent in der liturgischen Praxis umgesetzt. So wird in dem Modell ein „Vorschlag für eine Beichtfeier der KUGruppe“ (S.85) geboten. Im Ablauf dieser Beichtfeier, die vor dem Altar in der Kirche stattfindet, schreiben die Konfirmanden nach einer kurzen Hinführung zum Erkennen und Bekennen der Schuld auf einen „Zettel, was er/sie an Sünden konkret oder allgemein bekennen will.“ Anschließend geht jede/r, „wann er/sie will, in den Vorraum“. Dort verbrennt er/sie diesen Zettel wortlos mit Hilfe einer Kerze und setzt sich dann wieder. Wenn alle, die gehen wollten, gegangen sind, erfolgt lediglich eine Schriftlesung (1. Joh 1,9) und ein Dank für Gottes Vergebung; die Verbrennung der Zettel tritt im Ablauf der Feier also an die Stelle des Absolutionswortes! Problematisch ist dabei nicht das Verbrennen von solchen Zetteln mit Schuldbekennnissen als solches. Auch der Verfasser dieser Rezension läßt während der Freizeiten, in denen die Vorkonfirmanden seiner Gemeinde zur Beichte hingeführt werden, Briefe an Gott schreiben, die verschlossen werden und nach dem Absolutionsgottesdienst verbrannt werden. Aber das Verbrennen ist dann der sichtbare Ausdruck dessen, was gerade zuvor in der Kirche bei der Absolution geschehen ist, und ersetzt dieses „Werk, das Gott tuet“, nicht. In dem Unterrichtsentwurf hingegen wird dieses „Werk, das Gott tuet“, durch „unser Werk und Tuen“ völlig absorbiert; durch den Wegfall der Absolution wird das Verbrennen selber zu einem pseudosakramentalen Ritus, über dessen emotionale Kraft sich die Verfasser, wie aus einer Nachbemerkung hervorgeht, deutlich bewußt sind und der diese „Beichtfeier“ beispielsweise auch grundlegend etwa von der Form der „Offenen Schuld“ unterscheidet. Deutlicher als in diesem „Vorschlag für eine Beichtfeier“ läßt sich die Abkehr des Unterrichtsmodells von einem lutherischen Beichtverständnis kaum zum Ausdruck bringen.

Daß es sich bei all diesen Beobachtungen nicht um Zufall oder Mißverständnisse handelt und es hier nicht einfach bloß um Verkürzungen aufgrund

10 CA XXV,2-5 (BSLK S.97f).

der knappen Darstellung des Materials oder um Versäumnisse geht, die durch einige ergänzende Bemerkungen bereinigt werden könnten, macht ein Blick auf die Sachinformationen, auf denen die methodischen Vorschläge beruhen, ganz deutlich. Um hier nicht auszufern, seien nur einige wenige Punkte genannt: Bezeichnend ist schon der historische Überblick über „Die Beichte in der Geschichte der christlichen Kirche“: Wenn dort formuliert wird: „Luther lenkte vom Bußsakrament zur Buße als innerer Umkehr zurück“ (S.57), so wird damit die vorreformatorische Position Luthers gut dargestellt, nicht jedoch seine reformatorische. Daß in der gesamten Darstellung über die Beichte in der Reformation das Thema „Absolution“ mit keinem Wort erwähnt wird, ist schon mehr als befremdlich – erst recht, wenn CA XXV angeführt wird, wo in den ersten vier Paragraphen gleich fünfmal von der Absolution die Rede ist. Aber das würde in die hier vorgetragene Geschichtsklitterung auch nicht hereinpassen. Sehr verkürzend wird die Einzelbeichte in der nachreformatorischen Zeit nur als Bestandteil eines „Vorbereitungsakts“ zur Sakramentsteilnahme wahrgenommen, der seit dem Dreißigjährigen Krieg allmählich verfiel – als ob die Einzelbeichte nicht um der Absolution willen in den Jahrhunderten nach der Reformation ihren festen Platz im kirchlichen Leben der lutherischen Kirche behalten hätte – es sei nur an den Berliner Beichtstuhlstreit oder die Beichte vom kirchlichen Leben in Leipzig zur Zeit Johann Sebastian Bachs erinnert¹¹. Und warum fanden sich die Väter und Mütter der altlutherischen Gemeinde in Berlin bei der Gemeindegründung im Jahr 1835 schon morgens um 4 Uhr ein, dreieinhalb Stunden vor Beginn des Hauptgottesdienstes, um in der Einzelbeichte die Absolution zu empfangen¹², wenn doch angeblich die Teilnahme an der Beichte außerhalb einer geschlossenen Mönchsgemeinschaft nur „durch Sanktionen erzwungen“ (S.57) werden konnte? Nein, der Verfall der

11 Vgl. Ernst *Bezzel*, *Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der evangelischen Einzelbeichte* (= Calwer Theologische Monographien. Band 10); Stuttgart 1982, S.164-167; die Empörung über die Abschaffung der Beichtstühle in Berlin durch Schade Ende des 17. Jahrhunderts war im Volk so groß, daß dessen Grab noch am Beerdigungstag vom Pöbel geschändet wurde! Zum regen Gebrauch der Einzelbeichte in Leipzig im 18. Jahrhundert vgl. Günther *Stiller*, *Johann Sebastian Bach and Liturgical Life in Leipzig*; St. Louis/MO 1984, S.139f. Grundsätzlich stellt Laurentius *Klein* OSB, *Evangelisch-Lutherische Beichte. Lehre und Praxis* (= KKTs Band V); Paderborn 1961 zur lutherischen Orthodoxie fest: „Im übrigen nahm die Beichte im Frömmigkeitsleben der evangelischen Christen eine zentrale Stellung ein. Ein Großteil der Gläubigen ging wöchentlich, fast alle aber mehrmals im Jahr zur Beichte.“ (S.190f, dazu Anm. 104: „Man darf mit Recht sagen, daß es in der Orthodoxie geradezu eine spezielle Beichtfrömmigkeit gab. Beichte, Beichtstuhl, Absolution, Schlüsselgewalt und Sündenbekenntnis nahmen in den Gebet- und Gesangbüchern der damaligen Zeit einen breiten Raum ein. ... Hier sei besonders auf die bereits im frühen 16. Jahrhundert nachweisbare Liedgruppe ‚Von der tröstlichen Absolution‘ oder ‚Von den Schlüssel des Himmelreiches‘ hingewiesen“).

12 Vgl. Jobst *Schöne*, *Die Evangelisch-Lutherische St. Mariengemeinde und die Geschichte der Kirche in Zehlendorf*, in: *Pfarramt der Evangelisch-Lutherischen St. Mariengemeinde* (Hg.): *Festschrift zum 25. Kirchweihjubiläum der Evangelisch-Lutherischen St. Marien-Kirche zu Berlin-Zehlendorf, Riemerstraße 10-12, am Sonntag Septuagesimae*, 8. Februar 1998, S.9-24, S.19.

Einzelbeichte in der lutherischen Kirche beruht vielmehr – neben bestimmten praktischen Mißständen, die nicht zuletzt auch auf den zu großen Andrang zur Einzelbeichte zurückzuführen waren! – wesentlich auf dem Aufkommen von Argumentationen, die denen in dem vorliegenden Unterrichtsmodell verblüffend ähneln! Nun sind all dies historische Anmerkungen – wenn man aber merkt, worauf eine solche Geschichtsdarstellung dann letztlich im Unterricht hinausläuft, dann geht es hier schon um mehr als um historische Feinheiten!

Viel wichtiger als diese einseitige historische Sicht der Beichte sind jedoch die systematischen Entscheidungen, die den methodischen Vorschlägen zugrunde liegen und auch in aller Offenheit benannt werden. Besonders schwer wiegt in diesem Zusammenhang, daß in den Sachinformationen das Absolutionsgeschehen einfach unter verschiedenen „Formen des Beichtens“ (S.58) subsumiert wird. Daß es verschiedene Formen des Beichtens gibt, ist dabei unbestritten. Die Frage ist nur, ob es sich bei der Absolution lediglich um eine Ausgestaltungsvariante einer von vielen Formen des Beichtens handelt oder um das eigentliche Ziel des Beichtgeschehens, mit Luther zu sprechen: um den „trefflichen großen Schatz“¹³, der darum auch von all den Formen *unseres* Beichtens grundlegend unterschieden werden muß. Daß man in dem Unterrichtsmodell auf diese Unterscheidung zwischen den Formen unseres Beichtens und der Absolution als Handeln Gottes durchgängig verzichtet, hat in der Durchführung geradezu fatale Konsequenzen.

Bezeichnend ist von daher in diesem Zusammenhang eine Formulierung auf S.65 des Unterrichtsmodells: „Diese Beschränkung ist nicht dadurch notwendig, dass eine der Formen des Beichtens weniger zuverlässig, wirksam oder gültig als die andere ist.“ Hier wird ganz offen formuliert, wo das Problem liegt: Den verschiedenen Formen des *Beichtens* (!) wird eine Wirksamkeit oder Gültigkeit zugemessen, nicht einem von unserem Beichten unterscheidbaren Zuspruch der Vergebung, sprich: der Absolution. Hatte Luther noch aufgrund seines reformatorischen Durchbruchs davon gesprochen, wir sollten diese „zwei Stück weit voneinander scheiden und setzen“¹⁴, so fallen sie in diesem Unterrichtsmodell wieder in eins. Ausgegangen wird dabei wohl davon, daß es sich bei der Vergebung Gottes um eine allgemeine Wahrheit und nicht um ein sich im Absolutionswort vollziehendes Geschehen handelt – mit Luther zu sprechen: um einen *praesens effectus*. Entsprechend bezieht sich der Glaube auch nicht auf das konkret ergehende äußerliche Wort der Absolution, sondern es geht nur darum, daß der Beichtende in jeder der Formen der Beichte „mit Gottes Vergebung rechnet“ (S.65). Zu allem Überfluß wird dann auch noch Luthers Wort „Glaubst du, dann hast du!“ aus dem Zusammenhang gerissen angeführt, um zu belegen, daß es auf das äußerliche Wort des Zuspruchs der Vergebung letztlich gar nicht ankommt. Als ob Luther mit diesem Ausspruch die Be-

13 GK Vermahnung § 22 (BSLK S.730).

14 GK Vermahnung § 18 (BSLK S.729).

deutung des Absolutionswortes einschränken wollte und nicht vielmehr den Glauben auf eben dieses Wort ausrichten wollte, den Glauben, der doch durch eben dieses Absolutionswort selber gewirkt wird! Wird der Glaube hingegen in dieser Weise problematisiert, wie dies hier geschieht, besteht die Gefahr, daß er letztlich zu dem wird, was Peter Brunner in den Auseinandersetzungen um das Thema „Rechtfertigung“ vor der LWB-Vollversammlung in Helsinki so treffend als „Existential einer gläubigen Existenz“¹⁵ beschrieben hat. Nein, das „Entscheidende“ (S.65) bleibt bei der Beichte allemal „das Wort, dem Menschen in Mund gelegt“, das mich „losspricht von meinen Sünden“¹⁶, und nicht daß der Beichtende bei der Beichte mit etwas „rechnet“!

Werden mit dieser Kritik vielleicht doch falsche Alternativen aufgerissen? Nein, so machen es die Ausführungen auf S.90 des Unterrichtsmodells noch einmal deutlich: Hier wird ausdrücklich noch einmal betont, daß „der Glaube, der die Vergebung annimmt, nicht durch die äußere Form der Mitteilung entsteht, sondern durch die Zusagen und Verheißung Gottes.“ Äußere Form der Mitteilung und Zusage und Verheißung Gottes werden hier also als Alternativen gegenübergestellt, um zu begründen, weshalb zum Empfang der Vergebung Gottes nicht der Zuspruch der Absolution, also das *verbum externum*, das äußerliche Wort, nötig ist. Die besondere Form der Befreiung von Schuld durch Absolution unter Handauflegung wird vielmehr in den Bereich „emotionaler Vorgänge“ (vgl. S.90) eingeordnet, während die Vergebung Gottes selber „nicht an menschlichen Emotionen und deren Stärke abzulesen ist“ (S.90). Das ist ja auch richtig – nur: wo läßt sie sich festmachen, wenn nicht an einer äußeren Form der Mitteilung, also am „mündlich, äußerlich Wort“¹⁷?

Man könnte an das vorliegende Unterrichtsmodell noch manch weitere kritische Frage richten, etwa die Frage nach dem Verständnis des Schlüsselamtes inklusive des Bindschlüssels, das in dem Modell (nicht) zum Ausdruck kommt. Auch spiegelt sich in dem Modell darüber hinaus natürlich ein bestimmtes Amtsverständnis wider, das gewiß im Bereich lutherischer Theologie keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann¹⁸. Noch problematischer erscheint die radikale Ausblendung des Jüngsten Gerichts als Horizont des Beichtgeschehens in dem Unterrichtsmodell – besonders, wenn man bedenkt, daß eben dies ja Luthers reformatorische Erkenntnis war, daß sich im Wort der

15 Peter Brunner, „Rechtfertigung“ heute. Versuch einer dogmatischen Paraklese, in: ders.: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. Zweiter Band; 2. Unveränderte Auflage, Fürth/Bay. 1990, S.122-140, S.129.

16 GK Vermahnung § 15 (BSLK S.729).

17 A.S. III,8 (BSLK S.453).

18 Im Gegensatz zu dem Unterrichtsmodell erklärt z.B. das Dokument „Ökumenische Verantwortung. Eine Handreichung für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, herausgegeben von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, 1994“: „Seine Beichte soll ... ein Christ aus der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche um seiner eigenen Gewißheit willen bei einem ordinierten Amtsträger seiner Kirche ablegen und von ihm die Lossprechung begehren“ (S.22).

Absolution hier und jetzt bereits der Freispruch Gottes im Jüngsten Gericht eignet. Wo dieser Horizont ausgeblendet wird, besteht zumindest die große Gefahr, daß Schuld von den Konfirmanden nur als „Problem“ oder als „Mängelerfahrung“ und damit nicht in ihrer letzten Tiefe wahrgenommen wird. Doch der entscheidende Fehler in der Konzeption und Durchführung dieses Unterrichtsmodells zum Thema „Schuld und Vergebung. Buße – Beichte“ besteht darin, daß in ihm das mündliche Wort der Absolution als das, was die Beichte „lieblich und tröstlich macht“, bis zur Unkenntlichkeit nivelliert und in seiner grundlegenden Bedeutung auch, wie gezeigt, explizit in Frage gestellt wird. Hier wird das, was Luther in seinem reformatorischen Durchbruch erkannte und in seinem Großen Katechismus entsprechend zum Ausdruck brachte, preisgegeben und durch ein Beichtverständnis ersetzt, das sehr viel eher Luthers vorreformatorischem Verständnis von Beichte entspricht. Wenn sich der Glaube nicht mehr auf das konkret ergehende äußerliche Wort des Zuspruchs der Vergebung bezieht, sondern nur auf eine allgemeine Wahrheit von der Vergebung, dann ist man bei der Theologie der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“¹⁹ gelandet, ist damit aber dann auch der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, der Lehrartikel, mit dem die Kirche steht und fällt, betroffen.

Sollten die Konfirmanden der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche künftig mit Hilfe dieses Unterrichtsentwurfs an die Beichte herangeführt werden, dann dürfte das Ende der Beichtgottesdienste mit Heiliger Absolution, von denen in dem Unterrichtsmodell bezeichnenderweise ohnehin schon in der Vergangenheitsform die Rede ist (vgl. S.60!), in den Gemeinden, in denen dieses Unterrichtsmodell verwendet wird, tatsächlich nur noch eine Frage der Zeit sein. Luther ging noch davon aus, daß man mit dem Herausstellen der Absolution Menschen dazu veranlassen könnte, „hundert Meil darnach (zu) laufen“²⁰. Wozu sollte aber ein Konfirmand noch so weit laufen, ja überhaupt am Sonntagmorgen zur Beichtandacht aufstehen, wenn die Absolution über die Herzensbeichte hinaus doch nichts bringt – von bestimmten emotionalen Erfahrungen vielleicht abgesehen – und man sich ansonsten seine Sünden ja auch selber verbrennen kann?

Das vorliegende Unterrichtsmodell stellt von daher für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche eine besondere Herausforderung dar. Daß es Defizite enthält, hat mittlerweile offenbar auch die Kirchenleitung der SELK wahrgenommen und die Kommission für Kirchliche Unterweisung beauftragt, „einen Zusatz über die Beichte und die Absolution erarbeiten zu lassen“.²¹ Doch einmal abgesehen davon, daß es grotesk erscheint, daß das Herzstück der lutherischen Lehre von der Beichte nunmehr dem Unterrichtsmodell als „Zu-

19 Vgl. hierzu *Martens*, Gewissheit S.369-373.

20 GK, Vermahnung § 30 (BSLK S.732).

21 Ewald *Schlechter*, SELK: Kirchenleitung trifft Missionsleitung. Aus der Arbeit der Kirchenleitung, in: SELK Informationen 30 (März 2002) Nr. 264, S.2f, S.3.

satz“ beigefügt werden soll, ändert ein solcher Zusatz allein nichts an den inhaltlichen Fehlentscheidungen, die in dem Unterrichtsmodell getroffen und benannt werden. Man wird gespannt beobachten dürfen, ob die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche von ihrem Selbstverständnis als lutherische Bekenntniskirche her den Mut aufbringt, das Unterrichtsmodell zurückzuziehen und auf der Basis des lutherischen Bekenntnisses einer grundlegenden Überarbeitung zu unterziehen. Solange diese nicht erfolgt ist, wird man vor dem Gebrauch dieses Unterrichtsmodells in der vorliegenden Form nur eindringlich warnen können.

Gottfried Martens

Ernst-August Lüdemann, Ludwig Harms. Grüße alle meine Kinder, die weißen und die schwarzen... Briefe eines Missionsdirektors nach Südafrika 1861 – 1865. Quellen und Beiträge zur Geschichte der Hermannsburg-Mission und des Ev.-Luth. Missionswerkes in Niedersachsen, Band IV, Verlag Missionshandlung Hermannsburg, Hermannsburg 1998, ISBN 3-87546-114-2, 165 S., € 9.50

25 Briefe des Begründers der Hermannsburg-Mission, Ludwig Harms, sind in diesem Band von Ernst-August Lüdemann zusammengestellt und kommentiert. Dabei handelt es sich zwar ausnahmslos um dienstliche Briefe an den Hermannsburg-Superintendenten in Südafrika, Karl Hohls, aber trotzdem gehören sie zu den persönlichsten Zeugnissen von L. Harms. Das hat verschiedene Gründe: Zum einen sind sie Dokumente der ersten großen Krise des jungen Missionswerkes. Der erste von L. Harms eingesetzte Superintendent, A. Harde-land, hatte nach heftigen Auseinandersetzungen mehrere Missionare ihres Amtes enthoben und schließlich selbst sein Amt niedergelegt. In dieser Auseinandersetzung war es auch zu schweren Anklagen gegen L. Harms gekommen. Sein Missionskonzept der Gütergemeinschaft auf den Missionsstationen wurde kritisiert ebenso wie das Konzept der Missionsleitung – durch eine Einzelperson statt in Form eines Komitees etc. In den Briefen an K. Hohls verschweigt L. Harms seine persönliche Betroffenheit nicht. Darin offenbart sich sein Verständnis von der Leitung der Mission. Als Vater der Missionare redet er frei und offen und erwartet von dem Superintendenten als seinem „teuren“ und „lieben“ Sohn auch Gehorsam. Genauer betrachtet ist es aber Respekt und Liebe, die der Vater erhofft, wobei er seinerseits dem Superintendenten – als einem erwachsenen Sohn – viel Entscheidungsraum gibt. Der Titel für diese Briefsammlung „Grüße alle meine Kinder“ ist also treffend gewählt. In diesem seelsorgerlichen Vater-Sohn-Verständnis – auch als Vorgesetzter – liegt der zweite Grund für den ausgesprochen persönlichen Charakter dieser Briefe. Der dritte Grund ergibt sich daraus, daß die Briefe – bis auf einen – in den letzten zweieinhalb Lebensjahren von L. Harms geschrieben sind. Im Angesicht des nahenden Endes bestellt er sein Haus. Der Abschluß des letzten Briefes 2 Wochen vor seinem Tod liest sich wie ein letztes Vermächtnis. Er bittet seine Missionare um *Treue* in

allen Dingen, auch wenn sie Nachteile mit sich bringt, um *Demut*, die persönliche Interessen hinter dem Auftrag Christi zurückstellt und um *Liebe*, die auch untereinander dem Frieden dient. Diese Maßstäbe werden auch für L. Harms eigenes Verhalten in seinen Briefen erkennbar. Das schließt nicht aus, daß er als Vorgesetzter und Verwaltungsmann auch manche Dinge verkehrt eingeschätzt hat – zum Teil aufgrund der geographischen Ferne zu Afrika, zum Teil in grundsätzlichen Überzeugungen wie der missionarischen Gütergemeinschaft. Die eigene Urteilsfähigkeit war für L. Harms aber auch nicht entscheidend. Er vertraute ganz der treuen Fürbitte, die er täglich übte und mit deren Zusage fast jeder Brief schließt.

Man mag bedauern, daß Antwortbriefe von Superintendent K. Hohls aus dieser Briefkorrespondenz nicht mehr erhalten sind, aber die gute Einführung und Kommentierung der vorhandenen Briefe macht diese auch so gut verstehbar. In ihrer offenen, manchmal sehr direkten Schreibweise bilden sie einen weiteren Mosaikstein für ein plastisches und aussagekräftiges Bild der Persönlichkeit und Missionswirksamkeit von L. Harms.

Werner Degenhardt

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Wir danken allen, die bereits die Bezugsgebühren von unseren LUTHERISCHEN BEITRÄGEN für das laufende Jahr überwiesen haben; die anderen seien freundlich erinnert, dies nachholen zu wollen, weil wir ja – wie Sie wissen – immer eng kalkulieren müssen.

Das nun vorliegende Heft 3 ist aus redaktionellen Gründen gleich um 16 Seiten dicker geworden als eine normale Ausgabe. Die Redaktion behält sich vor, dies bei anderer Gelegenheit eventuell wieder auszugleichen.

Nach unserer heutigen Thematik, die bei uns und in Übersee verschiedenen Aspekte von Bibelübersetzungen anspricht und zu bedenken gibt und damit auch Konsequenzen für den Umgang damit nahe legt, wird das nächste Heft als Schwerpunktthema wieder einmal andere Religionen haben. Wir wünschen unseren Lesern viel Freude bei diesen beiden sowohl aktuellen wie auch spannenden Themen.

Herausgeber und Schriftleitung

Theologische Fach- und Fremdwörter

Absolution = Ablösung, Freispruch von Sünden („Ich vergebe dir...“) – **Äon** = Weltzeitalter – **Aktantenwechsel** = Wechsel von handelnden Personen – **Anthropologie** = Lehre vom Menschen – **antidoketisch** = gegen den → Doketismus gerichtet – **approbiert** = genehmigt – **causaliter** = ursächlich – **Christologie** = Lehre von Amt und Person Christi – **Desiderat** = Erwünschtes, eine Lücke Füllendes – **DIKAIOUN** = (griech.) rechtfertigen, gerechtsprechen – **Diktum** = Ausspruch – **Doketismus** = gnostische Lehre, die Christus einen Scheinleib zuschreibt – **epexegetisch** = Auslegung mit hinzugefügter Erklärung – **eschatologisch** = endzeitlich – **Etymologie** = Wissenschaft von der Herkunft, Geschichte und Grundbedeutung eines Wortes – **forensisch** = richterlich, gerichtlich – **harmatologisch** = der Lehre von der Sünde entsprechend – **Häresie** = Ketzerei, Irrlehre – **hermeneutisch** = die Gabe, Kunst, Lehre oder Methode der Auslegung betreffend – **implizit** = nicht ausdrücklich aber mitenthaltend, mitgemeint – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung Gottes in Christus – **Intention** = Absicht – **Kontext** = Umfeld, Umgebung – **Linguistik** = Sprachwissenschaft, die vor allem Theorien über die Strukturen der heute gesprochenen Sprachen erarbeitet – **Logos** = Wort (vgl. Joh. 1) – **marginal** = am Rande, an der Grenze liegend – **Menetekel** = Unheilsweissagung nach Dan. 5,25 – **numinos** = göttlich – **opus per sese dignum** = ein Werk aus eigener Vollmacht – **Paraphrase** = Umschreibung, freie nur sinngemäße Übertragung – **pars pro toto** = ein Teil für das Ganze – **Pneumatologie** = Lehre vom Heiligen Geist – **postulieren** = fordern, zur Bedingung machen – **präjudiziert** = einer richterlichen Entscheidung vorgegriffen – **praesens effectus** = vollziehendes Geschehen – **psychagogisch** = pädagogische Betreuung zum Abbau von Verhaltensstörungen – **Relevanz** = Wichtigkeit, Erheblichkeit – **repraesentatio** = sichtbares Vorführen, Vergegenwärtigung – **Reziprozität** = Wechselseitigkeit – **selektiv** = wahlweise, auszugsweise – **simul iustus et peccator** = zugleich Gerechtfertigter und Sünder – **soteriologisch** = erlösend – **synergistisch** = (vermeintlich) mitwirkend am eigenen Heil – **testimonium Spiritus Sancti internum** = inneres (im Gewissen) erfahrenes Zeugnis des Heiligen Geistes – **verbum** = Wort – **verbum Dei** = Wort Gottes.

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

Pfarrer Johann Hillermann	Ludwig-Wilhelm-Str. 9 76530 Baden-Baden
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 2b 09599 Freiberg
Michael K. Rodewald (Lutheran Bible Translators)	P.O. Box 1901 Francistown, Botswana
Rev. em. E.A. Wilhelm Weber, D.D.	P.O. Box 39 3180 Paulpietersburg, South Africa

Wenn auch die Sprachkenntnis an erster Stelle steht, so ist doch die Sachkenntnis besser.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- P.J. Beyerhaus: Das Volk des Neuen Bundes, Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus
- F.A. Haefner: Gottesvorstellungen, Ahnendienst und Dynamismus in der alten Tswana-Kultur
- M. Vaahtoranta: Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam
- B. Salminen: Die Ethik des pastoralen Dienstes
- B. Salminen: Die pastorale Sicht ethischer Fragen

Rezensionen:

- H. Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa
- M. Riesebrodt: Die Rückkehr der Religionen
- M. Roser: Hexerei und Lebensriten
- H.F. Harms: Concerned for the Unreached
- H. Eißler / W. Nänny: Wegbereiter für Israel
- W. Schillhahn/M. Schätzel: Wortlaute

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62
- Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
- Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
- Bezugspreis: € 20.- (\$ 20.-), Studenten € 10.- (\$ 10.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 5.- (Zusendung nach
Vorauszahlung) Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten!
- Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
- Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
7. Jahrgang 2002 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2002

ISSN 0949-880X

7. Jahrgang

P.P.J. Beyerhaus:	Das Volk des Neuen Bundes. Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus	227
F.-A. Häfner:	Gottesvorstellung, Ahnendienst und Dynamismus in der alten Tswana-Kultur	236
M. Vaahtoranta:	Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam	251



R
x

Inhalt

Aufsätze:

- P.P.J. Beyerhaus: Das Volk des Neuen Bundes. Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus 227
- F.-A. Häfner: Gottesvorstellung, Ahnendienst und Dynamismus in der alten Tswana-Kultur 236
- M. Vaahtoranta: Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam 251

Umschau:

- T. Junker: „Als Christen glauben wir ...“ 267

Rezensionen:

- W. Rominger: H. Eißler / W. Nanny, Wegbereiter für Israel 270
- H. Brandt: H. Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa 271
- H. Brandt: M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen 274
- F. Dierks: M. Roser, Hexerei und Lebensriten 275
- W. Degenhardt: H.F. Harms, Concerned for the Unreached 278
- A. Eisen: W. Schillhahn/M. Schätzel, Wortlaute 278
- A. Wenz: K.-H. Kandler (Hg), Die Autorität der Hl. Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche
ders., „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“
Das christliche Menschenbild angesichts moderner
Genforschung 283
- M. Schubach: R. Steiger, Gnadengegenwart 286
- Inhaltsverzeichnis des 7. Jahrgangs 2002 290

Zum Titelbild

Disputation zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten. Holzschnitt, 16. Jahrhundert. Die jüdischen Gelehrten sind an ihren sogenannten Knopfhüten erkennbar, die christlichen an ihren Doktorbarettts. Seit 1215 war durch die IV. Ökumenische Lateransynode und seit 1229 speziell für Deutschland das Tragen einer „Judentracht“ vorgeschrieben. Sie bestand aus einem langen, meist mit Kapuze versehenen Gewand und einem gelben, auf der Brust zu tragenden Tuchfleckchen sowie dem oben spitz zulaufenden und mit einem Knopf versehenen Hut, lateinisch: pileum cornutum. (Abb. 18, S. 77 aus W. Bienert, Martin Luther und die Juden, EV, Frankfurt am Main, 1982)

Peter P. J. Beyerhaus:

Das Volk des neuen Bundes Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus

Den Einblick in die aktuelle missionstheologische Diskussion zum heilsgeschichtlichen Verhältnis zwischen Israel und Kirche gibt der Autor in Junker/Salzmann (Hg.), Ich will hintreten zum Altar Gottes, Neuendettelsau 2002. Im Folgenden wird die biblisch-theologische Perspektive der Thematik weitergeführt (J.J.).

Als Jesus sich in seiner messianischen Sendung ganz seinem jüdischem Volk zuwandte, verfolgte er damit ein entscheidendes Ziel: Es ging ihm zutiefst darum, das innige Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott wiederherzustellen, das in seiner Erwählung vorgesehen, in seinen geschichtlichen Heilserfahrungen mit Ihm gewachsen war und das die innere Voraussetzung für seine ihm zugedachte missionarische Mittlerrolle der Völkerwelt gegenüber bildete.

Die *alttestamentlichen Schriftsteller* stellten diese Beziehung unter mannigfachen Bildern und Bezeichnungen dar. Unter ihnen nimmt der Begriff des *Bundes* eine bevorzugte Stellung ein, zumal sich an ihm sowohl die Eigentümlichkeit des Gottesglaubens Israel, die Vorschriften seiner religiös-politischen Verfassung als auch das wechselvolle Auf und Ab seiner Geschichte theologisch reflektieren ließ¹. Der Bundesgedanke zieht sich wie ein roter Faden durch alle Stadien der Geschichte Israels und wird auch im Neuen Testament weitergeführt. Bei *Lukas*, der auf ihn besonderes Gewicht legt, begegnen wir ihm schon in den Geburtsgeschichten Jesu und Johannes des Täuflers. Deren Sendung ist für ihn nämlich, wie es sich z.B. im *Benedictus* des Zacharias (Lk. 1, 72f) zeigen läßt, ein Beweis dafür, daß Gott entsprechend der Verheißungen durch die Propheten „an seinen Bund“ gedacht habe und „an den Eid, den er unserem Vater Abraham geschworen hat“.

Im *Alten Testament* stellt der Bund Jahwes mit Israel den Rahmen dar, innerhalb dessen der schon dem Abraham zugesagte Segen sowohl für ihn selbst und seine ihm versprochene zahlreiche Nachkommenschaft fließen als auch durch deren heilsgeschichtliche Mittlerschaft allen Geschlechtern der Erde zukommen soll (Gen 15; 17,1-14). Nach dem Exodus aus Ägypten wird dieser abrahamitische Bundesschluß auf das ganze von ihm abstammende Volk Israel

1 Vgl. hierzu die Theologie des Alten Testaments (Ev. Verlagsanstalt Berlin 3. Aufl. 1948) von Walther Eichrodt, die ganz unter dem Gesichtspunkt des Bundes konzipiert ist. Neuere Lit.: E. Zenger (Hg.): Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente (QD 146), Freiburg 1993. - M. Weinfeld, Art. „berit“, in: O.J. Botterweck/H. Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd. 1, S. 781-808. G. Quell/J. Behm, Art. Διαθήκη in: ThWNT Bd.II, S. 105-137.

erweitert. Israel als ganzes wird in den Rang des heilsgeschichtlichen Bundesvolks erhoben, auf das die den Patriarchen gegebenen Verheißungen übergehen und das königliche Priestertum zum Ausführungsorgan des universalen Heilshandeln Gottes werden soll (Ex. 19,4-6). Voraussetzung dafür ist allerdings, daß in Entsprechung zu der unumstößlichen Bundestreue Gottes sein Volk seinerseits den ethischen und kultischen Pflichten gehorsam nachkommt, die in der durch Mose am Sinai gegebenen Thora niedergelegt sind. Da aber, wo das Volk durch Abgötterei und Sittenlosigkeit dagegen verstößt, treten die in dem Bundesschluß ebenfalls niedergelegten Sanktionen in Kraft (Dtn. 11,18-32): Israel zieht sich den Zorn seines Gottes auf sich, der sich in schweren Strafen äußert und bei hartnäckiger Unbotmäßigkeit ganze Epochen nationaler Verelendung heraufbeschwören kann, wie besonders die Babylonische Gefangenschaft und die ihr folgenden Jahrhunderte drückender Fremdherrschaft (Jer. 11,10ff). Einziger Weg zur Erlösung aus solchem Verhängnis ist, daß der gebrochene Bund durch die zuvorkommende Gnade (von Luther mit „Barmherzigkeit“ wiedergegeben) Gottes und die Buße Israels wieder aufgerichtet wird.

Jesus gebraucht in seiner Verkündigung das Wort „Bund“ zwar nicht; aber sein Bemühen geht doch dahin, zunächst ganz Israel auf der Basis einer vertieften Erkenntnis der Vaterliebe Gottes zu einem erneuten Verhältnis des Gehorsams und des Vertrauens zu ihm zurückzurufen. Angesichts des sich bald abzeichnenden Ausbleibens einer Umkehr des gesamten Volkes geht Jesus konzentrisch vor. Er sammelt eine Schar ihm völlig ergebener Nachfolger um sich, der er den Weg der vollkommenen Gerechtigkeit vor Gott aufweist (Mt. 5,20; 6,33). Sie bildet den Kern eines von innen her erneuerten Gottesvolkes, als „Stadt auf dem Berg“ (Mt. 5,14) als „kleine Herde“ (Lk. 12,32), die das Reich Gottes ererben soll. Hier scheint der uns bei Amos (5,15), Jesaja (7,3; 10,20-22a) und Zephanja (3,12f) wie schon bei Elia (1. Kön. 19,18) begegnende Leitgedanke vom *Überrest* der wahrhaft dem Bunde treugebliebenen Frommen durch, welche als qualifizierte Minderheit zugleich den Anfang eines schließlich geläuterten Gottesvolkes bilden. Dieser Schau folgt offensichtlich auch Jesus, wenn er aus der größeren Schar seiner Anhänger einen inneren Kreis von zwölf Jüngern beruft, welche er als Apostel mit einer besonderen Vollmacht beauftragt (Mt. 10,1-5; Mk. 6,30; Lk. 6,13; Apg. 6,2). Sie sind dazu bestimmt, einmal auf zwölf Thronen zu sitzen, um mit ihm gemeinsam die zwölf Stämme Israels zu regieren (Mt. 19,28; Lk. 22,29f). Nach dem Epheserbrief (2,20) bilden die Apostel zusammen mit den Propheten das Fundament der Kirche Jesu Christi, in welcher er selber der Eckstein (bzw. der Schlußstein) ist. Gedacht ist hier, wie in Apg 1,21-26; 10,41, sicher an ihre Funktion als authentische Zeugen des Wirkens und der Auferstehung Jesu.

Bei Matthäus finden wir zwei Logia Jesu (16,18; 18,17) in welchen er die von ihm gesammelte Gemeinschaft als die *ekklesia* bezeichnet, die griechische Entsprechung des hebräischen *qahal*, die zum Gottesdienst, zur Gerichtssitzung oder zur Schlacht aufgerufene israelitische Volksgemeinschaft. Jesus ver-

folgt also in seiner sammelnden und gemeinschaftsstiftenden Tätigkeit nichts geringeres als die Neueinsetzung Israels in die durch dessen Erwählung begründete heilsgeschichtliche Rolle (Jes. 49,6).

Dazu aber bedarf es, wie ihm aus seiner Vertrautheit mit den prophetischen Schriften und von deren Deutung auf sein eigenes messianisches Wirken (Lk. 4,16-21) her bewußt ist, einer weiteren heilsgeschichtlichen Voraussetzung. Der von Jeremia (31,31-34) und Hesekiel (impliziert in 36,26f) sowie in Jes. 55,3 angekündigte *neue* (und ewige) *Bund* muß geschlossen werden, durch den die Gemeinschaft zwischen Gott und seinem erwählten Volk auf eine wirklich tragfähige Grundlage gestellt und zu einer ungetrübten Liebesbeziehung gestaltet wird.

Das epochale Ereignis, in dem Gott diesen seinen neuen Bund mit seinem Volk aufrichtete, war der Opfertod seines Sohnes am Kreuz von Golgatha, in welchem Er, der Vater, selber zugegen war und die Welt mit sich versöhnte (2. Kor. 5,19). Es sind im Neuen Testament besonders Lukas, Paulus und der Hebräerbrief, welche das Erlösungsgeschehen wesentlich in den Kategorien des Bundes entfalten. Dazu sahen sie sich durch Jesus selber legitimiert, der am Vorabend seiner Hinrichtung seinen freiwillig auf sich genommenen Opfertod unter den Aspekt des Bundes gestellt hat und dafür das heilige Abendmahl zu einem von seinen Jüngern immer wieder liturgisch darzustellenden Zeichen dieses Bundes einsetzte. Damit sollte – ähnlich kultsymbolisch wie in der den Exodus gegenwärtig setzenden *Passahfeier*² – das „Gedächtnis“ (αναμνησις) an ihn und seinen Tod bis zu seiner Wiederkunft wirksam wachgehalten werden (1. Kor. 11,25f). Das konstitutive Element dieses Bundes war – zusammen mit seinem im gesegneten Brot gegenwärtigen Leib – das von ihm vergossene *Blut*, das in Erinnerung an die beiden früheren Bundesschlüsse mit Abraham und Israel (Gen. 15,9f;17f; Ex. 24,8; Lev. 17,11) im Wein zugegen sein werde. Wie einst die Kinder Israel mit dem Blut des Bundes besprengt wurden, so sollten die das Herrenmahl Feiernenden durch sein Blut der Erlösungskraft seines Todes als Sühne, Reinigung und Versöhnung teilhaftig und so mit Gott in Christus aufs Innigste verbunden werden. Zum Ausdruck kommt das in den Einsetzungsworten, wobei diese nach Lukas (22,20) und Paulus (1. Kor. 11,22) den das Blut enthaltenden Kelch zum neuen Bund (bzw. neuen *Testament*) bestimmen, während sie sich nach Matthäus (26,28) und Markus (14,24) direkt auf das zu trinkende Blut beziehen. „*Das Blut des (neuen) Bundes, das für viele vergossen wird (Mt.: zur Vergebung der Sünden).*“ Die bewegende Situation des Abschiedes Jesu von seinen Jüngern, in welcher er ihnen sein Testament

2 „Ein besonderes Merkmal des Passahmahles war, daß der Hausvater die Elemente des Mahles erklärte, wobei er sich auf die Befreiung aus Ägypten bezog. Gemäß diesem Brauch nahm Jesus das Brot und den Wein und erklärte, daß sie ‚sein Leib‘ und ‚sein Blut‘ seien. Mit dieser Bezugnahme auf seinen Sühnetod stellte sich Jesus in das Zentrum der Heilsgeschichte und stellt sich selbst vor als das Heils- und Erlösungshandeln Gottes für alle Zeiten.“ Ole Chr. Kvarme, „Vom Passah zum Osterfest“, in: Alfred Burchartz/O.Chr. Kvarme, Passah und Abendmahl, hg. v. Evangeliumsdienst für Israel, Leinfelden 1984, S. 13-34, hier S. 23.

vermacht, und das Gewicht, welches Jesus auf diese zentralen, von der Urgemeinde sorgfältig tradierten Worte legt, zeigen, daß es sich bei diesem Akt um ein Geschehen von größter heilsgeschichtlicher Auswirkung handelt, den hier mit anklingenden Ereignissen bei der Berufung Abrahams, beim Exodus Israels und beim Bundesschluß am Sinai in jeder Beziehung vergleichbar, aber sie doch weit überbietend.

Das Verhältnis von Altem und Neuem Bund

Damit stellt sich uns die Frage, die im heutigen Gespräch zwischen Kirche und Judentum eine entscheidende Rolle spielt und zu weit auseinandergehenden Antworten geführt hat: Wie verhält sich der am Anfang der Geschichte Israels mit Abraham persönlich geschlossene und am Sinai auf das ganze Volk erweiterte Bund – von uns Christen „*Alter Bund*“ genannt – zu dem von Jesus in Aufnahme von Jeremia 31,31-34 ausdrücklich als „*Neuer Bund*“ bezeichneten, auf den seine Kirche ihre geistliche Existenz, ihr heilhaftes Gottesverhältnis gründet? Vier unterschiedliche Antworten sind theoretisch möglich und werden auch, die Kontroverse begründend, gegeben:

1. Der Neue Bund hat den Alten abgelöst und außer Kraft gesetzt. Dies ist die These der sog. „*Substitutions-*“, bzw. „*Enterbungs-Theorie*“.

2. Alter und Neuer Bund sind zwei unterschiedene Bünde gleichen Rechtes, die parallel zueinander bestehen, wobei ersterer für das geschichtliche Volk Israel gilt, letzterer für die zu Gott berufenen Heiden, die sog. „*Zwei-Bünde-Theorie*“.

3. Der „*Neue Bund*“ ist eine Erinnerung an den unverändert in Kraft stehenden Bund Gottes mit Israel. Die Aufgabe der Mission wäre dann, auch den gläubig gewordenen Heiden Aufnahme in diesen Bund zu ermöglichen. Die These von der Hineinnahme in den Bund Israels ist – auch unter dem Einfluß barthianischer Theologie – in der Reformierten Kirche verbreitet. Diese Sicht – bisweilen als „*Ein-Bund-Theorie*“ bezeichnet – bildet im Grunde eine Variante der „*Zwei-Bünde-Theorie*“.

4. Der Neue Bund bildet unter veränderten heilsgeschichtlichen Voraussetzungen die grundlegende Erneuerung des Alten Bundes. Er ist wesentlich identisch mit diesem und steht durch Kontinuität und Diskontinuität in einem dialektischen Verhältnis zu ihm. Auch diese Sicht könnte man als eine „*Ein-Bund-Theorie*“ kennzeichnen – allerdings in umgekehrter Blickrichtung.

In der heutigen Israeltheologie begegnen uns auch Verbindungen von Einzelaspekten dieser vier Sichtweisen. Meine im folgenden dargelegte Sicht schließt sich prinzipiell der vierten Alternative an und dies aufgrund überzeugender exegetischer Argumente:

1. Die Verfasser des NT und die bei ihnen laut werdenden Zeugen erblicken in der Heilssendung Jesu Christi die Erfüllung der Verheißungen, die seit Abraham den Vätern im Zusammenhang mit dem ihm gewährten Bund gegeben wurden. In Jesus Christus wird Gottes Bund mit Israel, der angesichts der Treue Gottes unverbrüchlich ist, erneuert und zur vollen Geltung gebracht.

2. Es liegt im Wesen der Gnadenwahl, daß diese von ewigem Bestand ist (Gen. 17,7; Dtn. 7,7-8).³ Obwohl Israel seinen Bundesverpflichtungen nicht nachgekommen ist und ihn verschiedentlich gebrochen hat, kann Gott ihn aufgrund seiner in Liebe zu Israel erfolgten Selbstbindung „von seinem Wesen her gar nicht fallen lassen“⁴. Paulus betont, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat (Röm. 11,2).

3. Schon im Alten Testament ist nach dem geschichtlichen Scheitern Israels als Bundesvolk angesichts der babylonischen Katastrophe ihm durch Jeremia (31,31-34) ein „neuer Bund“ angekündigt. Zu den eschatologischen Gaben, die Gott Israel verheißen hatte, gehört auch er als wichtiges Hoffnungsgut (Hebr. 9, 15ff). Nach Leonhard Goppelt⁵ unterscheiden die Begriffe „neu“ und „alt“ hier nicht innerweltliche Epochen der Geschichte, sondern eschatologisch alte und neue Schöpfung.

4. Deswegen sprechen sowohl Paulus als auch der Verfasser des Hebräerbriefes vom Sinaibund als dem *ersten* (Hebr. 8,7) bzw. *alten* Bund (2. Kor. 3,14), der eine bestimmte Dauer gehabt habe und der nun nach Inkrafttreten des neuen Bundes als „veraltet“, „überlebt“, „dem Verschwinden nahe“ bezeichnet wird (Hebr. 8,13).

5. Die Unzulänglichkeit des Alten Bundes erwies sich darin, daß Israel sich zu keiner Zeit imstande gezeigt hat, die an ihn geknüpfte Bedingung perfekten Gehorsams gegenüber dem Gesetz zu erfüllen. Diese Unzulänglichkeit war zum einen in der ethischen Schwäche der menschlichen Natur begründet, zum andern im Fehlen der geistlichen Kraft der durch Mose gegebenen Thora, sie auch zu halten (Röm. 7, 14-24; 8,3a).

6. Die mit der Einsetzung des Neuen Bundes vollzogene Innovation besteht im qualitativen und quantitativen Sinn: *Qualitativ* ist der Neue Bund dem Alten dadurch überlegen, daß er die Kraft hat, die Sünde ein für allemal durch das *eine* vollendete Opfer des Hohen Priesters Jesus Christus zu tilgen, und daß er den Geist vermittelt, mit dessen Hilfe die Teilhaber an ihm den Willen Gottes wahrhaft erkennen (Hebr. 8,10 – zit. aus Jer. 31,33) und aus innerem Antrieb, in Liebe, gehorsam erfüllen.

Ebenso wichtig ist die *quantitative* Ausweitung: Wohl gilt auch der Neue Bund in Erfüllung der prophetischen Verheißungen in erster Linie dem Volk Israel; aber aufgrund der für die ganze Welt geschehenen Versöhnungstat am Kreuz fällt die bisherige ethnische Begrenzung: auch die Heiden können nun mit vollen

3 „Die Erwählung Israels zum Bundesvolk ist von der Seite Gottes aus so tief, ernst, verbindlich und unaufhebbar, daß Er die Wahl als Eid deklariert“ (Ex. 7,7-8), sagt Hellmuth Eiwien, „Alter und Neuer Bund - Eine Verhältnisbestimmung“, in: Ernst Schrupp/Horst Brinkmann (Hgg.), Gott - Der Herr der Geschichte. Heilsgeschichte in Bibel und Mission, Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1998, S. 59-77, hier S. 61.

4 Leonhard Goppelt, „Israel und die Kirche, heute und bei Paulus“ in: LuthRdsch Oktober 1963, S. 429-452, hier 442.

5 Leonhard Goppelt, „Israel und die Kirche, heute und bei Paulus“ in: LuthRdsch Oktober 1963, S. 429-452, hier 442.

Rechten Partner im Neuen Bund („Miterben“ Eph. 3,6) werden. Für Juden und Heiden gilt dieselbe Voraussetzung: Buße für die begangenen Sünden und Glaube an das Evangelium. Dagegen bildet die bloße leibliche Abstammung von Abraham keine in sich ausreichende Qualifikation (Röm. 4,9-17; 9,6-13).

Angesichts dieses bibeltheologischen Befundes ist das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund *dialektisch* zu bestimmen: Zwischen beiden besteht eine in Gottes Gnadenwahl und Treue begründete wesenhafte Identität. „In vieler Hinsicht ist der Neue Bund kein anderer Bund, sondern derselbe Alte Bund, wiederholt und erfüllt (Jer. 31,33). In einem anderen Sinn findet der ältere Bund seine Vollendung im Neuen Bund ...“⁶. Der eine Bund hat unter den veränderten heilsgeschichtlichen Voraussetzungen durch das Kreuz Christi eine grundlegend veränderte Gestalt angenommen. Der Neue Bund ist sowohl die Bestätigung als auch die Aufhebung des Alten Bundes im Sinne einer Transformation. Von seinem Wesen und seiner Intention her ist der Bund in seinen beiden einander ablösenden Gestalten sich gleichgeblieben: Im Bundesschluß geht Gott mit seinem Volk eine auf Dauer angelegte Verbindung ein. Diese ist konstitutiv als „*Testament*“ (Verfügung) von ihm her initiiert und garantiert. Sie hat im Kreuzesopfer Jesu Christi erst jetzt eine tragfähige Grundlage und ist zugleich auf die Gegenseitigkeit der Beziehung in Liebe angelegt.⁷

Insofern bleibt die an den Sinai-Bund geknüpfte Bedingung des Gesetzesgehorsams von Seiten Israels auch im Neuen Bund erhalten. Das gilt insofern, als Jesus Christus in seinem Leben das Gesetz im vollendeten Gehorsam erfüllt hat, und daß sich dieser Gehorsam bei den Gläubigen des neuen Bundesvolkes aus der geistlichen Kraft verwirklicht, die sie aus der Lebensverbindung mit ihm gewinnen. „Durch das Kreuz ist die Wirklichkeit des Neuen Bundes eröffnet, die Schuld vergeben, die Thora zum Gesetz Christi gemacht und im Liebesgebot zusammengefaßt“, sagt *Otto Betz*⁸.

Mit dieser Verhältnisbestimmung ist negativ gesehen eine „Zwei-Bünde-Theorie“ im Sinn einer parallelen, fortdauernden Existenz je eines Bundes für das historische Volk Israel und für die christliche Kirche abgewiesen. Seit der Aufrichtung des Neuen Bundes durch die in Christus geschehene Versöhnungstat des Volkes Israel hat der Sinaibund in seiner alttestamentlichen Gestalt seine heilsvermittelnde Funktion verloren. Erhalten geblieben ist er nur in-

6 Baruch Maoz, „Christen und Juden: Getrennte Wege zum gleichen Ziel?“ in: Hartmut Renz (Hg.), *Gesandt zu Israel. Brauchen Juden Jesus?* Hänssler Verlag, Neuhausen-Stuttgart, 1997, S. 180-206, hier 195.

7 „Der Neue Bund bringt das geistliche Wesen, die in ihm intendierte Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel an den Tag“, sagt J. Ratzinger 1998, S. 55. Ähnlich schreibt Murdo A. Macleod („Das Zeugnis der Kirche für die Juden“ in: H. Renz (Hg.) 1997, S. 104-220, hier S. 108) „Der Neue Bund beginnt im Blute Jesu Christi und ist dem Alten Bund im Inhalt und Wesen gleich: „*Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein*“ (Hebr. 8,10).“

8 O. Betz, „Der Alte und der Neue Bund. Eine Betrachtung zu 2. Kor. 3“, in: Heinz Kremers/ Erich Lubahn (Hgg.), *Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht*, Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1985, S. 24-36, hier 28. „Christus hat den Alten Bund nicht etwa aufgehoben, sondern ihn erfüllt und damit für uns Christen aktuell gemacht.“ Ebd. S. 35.

sofern, als in der Erinnerung an ihn die Gnadenwahl Israels und auch seine Berufung zum priesterlichen Dienst an der Völkerwelt bewußt und latent sogar erhalten bleibt. Aber erst in der gläubigen Öffnung für Jesus als den Mittler des Neuen Bundes kann sie zu ihrem heilsvermittelnden Wirken kommen.

Andererseits ist für die Heidenchristen durch den Neuen Bund nicht etwa ein eigenständiges Verhältnis zu Gott eröffnet, als ob sie von ihren eigenen religiösen Traditionen her – unter Umgehung der speziell Israel gegebenen Offenbarung Gottes – in unmittelbare Beziehung zu Ihm eintreten könnten. Vielmehr gewinnen sie durch Jesus Christus Zugang zu dem einen, ursprünglich Israel gegebenen, nun aber erneuerten und auf sie erweiterten Bund.

Was folgt aus dieser Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Bund für das Wesen, die Zusammensetzung und die Geschichte der christlichen Gemeinde als des „Neuen Gottesvolkes“? Die Antwort kann eindeutig ausfallen. Die Gemeinde ist ihrem Wesen nach zunächst der von Jesus berufene bußfertige Kern des alten Bundesvolkes Israel, der die grundlegende Bundeserneuerung durch das Kreuzesopfer Christi und die dadurch gewirkte Erlösung für sich im Glauben angenommen hat und damit in einer tiefen Gemeinschaft mit Ihm steht, den Gott zum Christus und Herrn gemacht hat.

Durch die *Taufe* ist die Gemeinde gereinigt von ihren Sünden und mit Christus in der symbolischen Teilnahme an seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung zu einem Leib zusammengepflanzt (Röm. 6,5; 1. Kor. 12,13) und wiedergeboren zu einem neuen Sein und Lebenswandel (Tit. 3,5).

Durch das *Herrenmahl* ist sie mit dem Blut des Bundes besprengt und empfängt immer erneut Vergebung der Sünden. Im Empfang des eucharistischen Brotes erneuert sich ihr Zusammenschluß mit dem realgegenwärtigen Christus zu einem Leib, und sie nimmt in Freude den Tag vorweg, wo sie mit ihm im kommenden Reich auch sichtbar vereint sein wird (Lk. 22,17-18; Offb. 19,9).

Durch die *Erfüllung mit dem Heiligen Geist*, den Christus nach seiner Himmelfahrt über seine gottesdienstlich versammelte Jüngerschar ausgegossen hat (Apg. 2,33) ist sie in ihrer Heilsgewißheit und dem Bewußtsein seiner lebendigen Gegenwart gefestigt und im Sinne von Joel 3 mit mannigfaltigen Geistesgaben dazu ausgerüstet, im harmonischen Zusammenwirken ihrer Glieder ihr königliches Priestertum auszuüben (1. Kor. 12,4-11; 1. Petr. 2,9).

Zusammengesetzt ist die Gemeinde aus den an Jesus Christus gläubig gewordenen Juden und „Judengenossen“, d.h. den aufgrund ihres Glaubens an den Gott Israels zur erweiterten Volksgemeinschaft aufgenommenen Heiden, sowie jenen vormaligen Heiden, welche durch die apostolische Mission direkt zum Glauben an Christus gekommen sind. Diese alle zusammen verstehen sich als in der Kontinuität mit dem alttestamentlichen Bundesvolk befindlich, als legitime Nachkommen Abrahams (Gal. 3,29) und Erben des ihm versprochenen Segens bzw. der durch die Propheten angekündigten eschatologischen Heilsgüter Israels. Ihr apostolisch-prophetisches Fundament ist israelitisch, das Buch ihrer Erbauung ist der *Tenach* Israels, die „hebräische Bibel“ (bzw. in deren

griechischer Übersetzung die *Septuaginta*). Die Gestalt ihres Wort- und Gebetsgottesdienstes ist weithin identisch mit dem in den Synagogen gehaltenen, an welchen die Urgemeinde, ebenso wie an den Tempelfesten, so lange wie möglich teilnahm (vgl. Apg. 14,1; 21,26), im Bewußtsein ihrer heilsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit. Auch die rituellen Auflagen der Thora wurden von der Jerusalemer Urgemeinde (Apg. 21,20) und z.T. auch von vielen in der Diaspora zum christlichen Glauben gekommenen Juden weiterhin beachtet (Apg. 15,29).

Die Kirche verstand sich also nicht etwa als eine neu entstandene Religion.⁹ Auch durch die Tatsache, daß die Mehrheit der Judenschaft sich ihr (noch) nicht anschließt, stört ihr Bewußtsein nicht, daß durch die Heilstaten Gottes in Jesus, dem Messias, erneuerte Volk Israel zu sein. Dementsprechend nimmt die Urchristenheit ungeachtet ihrer jeweiligen ethnischen Zusammensetzung die ursprünglich dem Volk Israel Kraft seiner Erwählung und Berufung zugesprochenen Würdenamen wie „heiliges Volk“, „Volk des Eigentums“, „königliches Priestertum“ (1. Petr. 2,9 = Ex. 19,6; vgl. Dtn. 7,6) für sich in Anspruch. Auch wenn sich im Neuen Testament der Begriff „neues Israel“ als heute leidenschaftlich bestrittene Selbstbezeichnung der Gemeinde nicht findet, so bezieht sich der Ausdruck „das Israel Gottes“ (Gal. 6,16) höchstwahrscheinlich auf die Gemeinde. Er entspricht sachlich durchaus deren urchristlichem Selbstbewußtsein, zumal das damals noch nicht im Sinne der späteren Substitutionstheorie gemeint war. Die Hoffnung auf die Umkehr des ganzen Volkes blieb zunächst erhalten, und darum verstanden sich die aus dem Judentum kommenden Christen „als die ‚Erstlinge‘, die in die Erfüllung des Alten Bundes eingetreten waren.“¹⁰ Paulus bringt diese israel-orientierte Ekklesiologie zum Ausdruck in seinem bereits angesprochenen Bild von dem *Ölbaum*, dessen Wurzeln und Stamm die des alten Bundesvolkes sind, dessen natürliche am Stamm verbliebenen Zweige die Judenchristen darstellen, die ergänzt sind durch etliche in den edlen Stamm eingepfropfte Zweige eines anderen, wilden Ölbaums, nämlich die Heidenchristen. Diese genießen hier dasselbe Lebensrecht wie es zuvor die aus dem edlen Ölbaum abgeschnittenen Zweige taten, d.h. jene Juden, die um ihres Unglaubens willen – vorläufig – von der Heilsgemeinschaft des Neuen Bundes ausgeschlossen sind, aber dazu bestimmt bleiben, zur gegebenen Zeit wieder eingepfropft zu werden (Röm. 11, 16b-24).

Auch dieses Bild macht also deutlich, daß die Urgemeinde sich als die gegenwärtige Generation des von Gott auserwählten Volkes verstand.

9 Nach M. Hengel („Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung“, in: Theol. Beiträge 1997, S. 197-210, hier S. 202) war es das Selbstverständnis der Urgemeinde, einen „integralen Bestandteil des Judentums zu bilden“. Die theologischen Hauptauseinandersetzungen damals galten nicht der alten, abgelehnten jüdischen Religion, sondern seien eher als ein „Familienstreit“ zu bewerten und der vermeintliche „Antijudaismus“ bei Paulus und Johannes bilde ein „innerjüdisches Phänomen“, wie es unter den damaligen jüdischen Sekten geläufig war. - Hier scheint mir allerdings der im heilsgeschichtlichen Umbruch des Kreuzesgeschehens begründete geistliche Konflikt unzulässig verharmlosend zu sein.

10 H. Eiwien, 1998, S. 60.

Dasselbe galt im Prinzip auch für die übrigen Gemeinden der Urchristenheit, die außerhalb der Grenzen Palästinas in anderen Teilen des römischen Reiches entstanden waren, zumal wenn auch in ihnen in der Regel die aus dem Judentum stammenden Christen den Kern bildeten. Das sollte sich erst später ändern und zum Problem werden, als dieser jüdische Kern schrumpfte und die Gemeinden, soziologisch gesehen, wesentlich heidenchristlich zusammengesetzt waren und sie immer stärker von der griechisch-römischen Kultur geprägt wurden.

Ekklesiologisch betrachtet bedeutete diese kirchengeschichtliche Entwicklung einen schweren Verlust. Denn nach der definitiven Trennung von Gemeinde und Synagoge und auch dem disziplinarischen Ausscheidens des jüdenchristlichen Elements aus den heidenchristlichen Gemeinden ging diesen immer mehr das Bewußtsein um ihre eigene israelitische Verwurzelung verloren. Damit aber war die heilsgeschichtliche Identität der Kirche selbst bedroht, besonders in Epochen, in denen sie dem Ungeist des Antisemitismus in ihre Reihen Einlaß gewährte und ihm gar eine pseudotheologische Rechtfertigung zukommen ließ, wie zuletzt bei den „Deutschen Christen“ zur Zeit des Nationalsozialismus. Hier hat das Erschrecken über die zumindest passive Mitverantwortung der Kirchen für die Judenvernichtung zu einem heilsamen Erschrecken geführt, und das neu aufgenommene theologische Gespräch zwischen Kirche und Judentum hat da, wo es in gesunden Bahnen verlief, der christlichen Seite dazu verholfen, die enge Verflechtung der Geschichte des alten, ersterwählten und des neuen Gottesvolkes wiederzuentdecken.

Um diese geistliche Zusammengehörigkeit hat auch Martin Luther gewußt, was sich in all seinen bibeltheologischen Vorlesungen und Predigten, v.a. über die Bücher der Genesis, der Psalmen und die Briefe an die Römer, Galater und Hebräer dokumentiert. Dem entspricht auch sein zutiefst evangelisches Missionsprogramm für die Juden, das man über die bedenklichen Auslassungen in seinen Spätschriften über sie auf keinen Fall vergessen sollte. Luther war von einer brennenden Sorge um das Heil der Juden umgetrieben, für deren Bekehrung zu Jesus Christus er noch am Schluß seiner allerletzten Predigt betete. Fern davon, in den theologischen Irrtum der patristischen „Enterbungstheorie“ zu verfallen, ist Bekehrung der Juden nach dem Verständnis des Wittenberger Reformators, wie Paul Wetter¹¹ zu Recht hervorhebt, „nichts anderes, als die Juden zu ihrem eigenen rechten Glauben, wie ihre Väter ihn hatten, zurückzuführen“. Denn auch ihre Väter haben nach Luthers Überzeugung schon um das Evangelium von Jesus Christus gewußt: *„Diß Evangelium haben nu die Veter von Adam an gepredigt und getrieben, da durch sie auch den tzu kunfftigen samen dißes weybs erkennet und an yhn gegleubt haben und also behalten sind durch den glauben an Christum so wol als wyr, sind auch rechte Christen geweßen wie wyr.“*¹²

11 Paul Wetter, *Der Missionsgedanke bei Martin Luther*, Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 1999, S. 270.

12 „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ 1523 (WA 11, 314-366; hier 317, 23-26).

Fritz-Adolf Häfner:

Gottesvorstellung, Ahnendienst und Dynamismus in der alten Tswana-Kultur

|| Mission will den Menschen auch in seiner kulturellen Bedingtheit erreichen

Jesus Christus hat der Kirche seine Mission aufgetragen, weil er will, daß das von ihm erwirkte Heil allen Menschen ohne Ansehen der Person zur Rettung angeboten werden soll. Daneben können, wollen und sollen Christen nach dem Gesetz des „Nicht-verschweigen-Könnens“ reden und bezeugen das, was sie gehört und gesehen, geglaubt, erkannt und erfahren haben. „Wir können es ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gehört und gesehen haben“, so bekannten die Apostel Petrus und Johannes vor den geistlichen Autoritäten in Jerusalem (Apg. 4,20). Freude und Dankbarkeit über das uns in Christus geschenkte unverdientbare und unverdiente Heil lassen sich nicht im Herzen verschließen. In charmanter Liebe perlen sie einladend über die Lippen.

Heute wird viel von der Krise der Mission gesprochen. In die Krise geraten aber ist nicht die Mission, sondern eine bestimmte unsachgemäße lieblose Ausprägung von Mission, die in arroganter Weise das Gefälle Erste Welt – Dritte Welt fortschreibt, die neben der Frohbotschaft von Jesus Christus auch die in Europa und Amerika gewordenen und gewachsenen Strukturen und Schalen seiner Weitergabe exportieren will. In derartiger Mission werden dann bestenfalls schwarze Menschen in die Kirche des weißen Mannes geholt. – Kirche hingegen will Zufluchtsort für Menschen aller Kulturen sein. Der Tisch der Kultur ist von Missionaren nicht erst zu räumen, um dann erneut aus einem Bewußtsein der Kulturüberlegenheit heraus für Menschen anderer Kulturkreise gedeckt zu werden.

Mission ist kontextualisch in dem Sinne, daß sie die Lebenssituation der Menschen erfaßt, deren Sorgen und Nöte ernst nimmt und auf ihre komplexen Lebensbedürfnisse rücksichtsvoll eingeht. Ein solcher Ansatz entspricht dem Evangelium und fördert auch von allem Anfang an die Ziele der Selbständigkeit und der Bodenständigkeit der Kirche.

Es wäre auch kontraproduktiv und von der Sache her verkehrt, wenn christliche Mission meinte, die nicht-christlichen Religionen als „schwarze Folie“ benutzen zu sollen, um auf solchem Hintergrund dann den christlichen Glauben umso leuchtender darstellen zu können. Eine solche Wertung widerspräche nicht nur dem Geist der *missio Dei*, der Kondeszendenz Gottes zum verlorenen Menschen in Jesus Christus, sondern sie widerspräche auch dem Geist der uns von Christus aufgetragenen Mission unter allen Völkern. Gottes Wort läßt sich ohne Verletzung der Sache in allen Sprachen verkündigen. Das Evangelium ist in allen Kulturkreisen kommunizierbar.

Christen werden sich um ein gutes Verständnis anderer Kulturen und Religionen bemühen um eines friedlichen Zusammenlebens willen (Konvivenz), um der Dialogbereitschaft willen und vor allen Dingen: um der Mission willen!

Weltbild und Denkstrukturen

Christlichen Missionaren aus Europa und Amerika sollte es stets bewußt sein, daß sie auch durch ein naturwissenschaftliches Weltbild bestimmt sind und dazu neigen, ihnen unbegreifliches irrationales Handeln als magisch zu klassifizieren. Die Ursachen solcher Handlungsweisen werden dann leicht und ausschließlich in der Psychologie und Soziologie gesucht.

In der religiösen Anthropologie verstand man früher die afrikanische Glaubenshaltung, die man hinter den zahllosen Ritualen meinte ausmachen zu können, als animistisch. Dieses Verständnis, das die ganze Natur als von Geistern u. ä. beseelt betrachtete, wurde in der Folgezeit als zu undifferenziert abgetan. Für irrationale Handlungsweisen und Erwartungshaltungen in den Ritualen der Tswana wurde später der Begriff Magie verwendet, der von dem griechischen „magoi“ (cf. „mageia“) abgeleitet ist und auf einen medischen Priesterstamm zurückweist, der als Deuter von Sternen und deren Konstellationen bekannt wurde. Eine spätere Begriffserweiterung führte zur Bezeichnung ritueller Praktiken und übernatürlichen Könnens bis hin zur Zauberei. Magische Handlungen, so meinte man, verfolgten einen bestimmten Zweck und dienten einem praktischen Nutzen. Man sah sie im Zusammenhang mit Glück und Prosperität im irdischen Leben. Religiöse Verehrung hingegen schaffe Werte und erfülle Zwecke unmittelbar.

M.E. aber sind die Grenzen zwischen Magie und Religion bei den Tswana fließend. Der südafrikanische Missionswissenschaftler David Bosch bindet mit dem Begriff „afrikanischer Dynamismus“ den Bereich der „Weißen Magie“ zu Recht ein in den Bereich der Religion. „Schwarze Magie“ hingegen bleibt als kultureller Kontrapunkt aller religiösen Wertschöpfung und Zielsetzung entgegengesetzt. – Wenn christliche Missionare in der Vergangenheit den weiten Bereich magischer Handlungen als Zauberei verwarfen und eine Unterscheidung zwischen „Weißer Magie“ und „Schwarzer Magie“ nicht zuließen, dann verbauten sie sich in der Mission den Zugang zu den Herzen der Tswana, die sich in ihrem religiösen Selbstverständnis nicht verstanden und ernstgenommen sahen.

Missionare sollten Menschen nicht an Lebensformen einer wissenschaftlich-technischen Kultur binden wollen. Wir vertreten ja doch nur *eine* Ausformung von Kultur im Konzert vieler Kulturen der Menschheit. Auch die Kennzeichen für die Erfahrung von Wirklichkeit müssen aus dem Kontext der jeweiligen Kultur erhoben werden und können niemals von allgemeingültiger Geltung sein.

Bei einem Klärungs- und Beschreibungsversuch der Anschauungen, die hinter irrationalen Handeln stehen, werden wir auf westliche Begriffe nicht verzichten können. Zunächst aber sollten diese Anschauungen mit den Begriffen der betreffenden Kultur – in diesem Falle der Tswana-Kultur – identifiziert werden.

Gottesvorstellung und Gottesverehrung in der alten Tswana-Kultur

Die traditionellen religiösen Vorstellungen der Tswana sind sehr diffus. Insbesondere im Blick auf ein überweltliches, persönliches Wesen entziehen sie sich einer klaren Definition.

Wie die meisten Bantuvölker haben auch die Tswana einen Hochgott verehrt. Sie nannten ihn „modimo“. Er galt als der Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Modimo selbst galt als unerschaffen und ewig. Der Mensch wußte sich von modimo abhängig als von einer persönlichen Macht, die qualitativ der des Menschen unermeßlich weit überlegen ist.

Die unendlich qualitative Distanz zwischen *modimo* und *motho* (= Mensch) findet ihren sprachlichen Ausdruck in der verschiedenen Klassifizierung der Begriffe für Mensch und Gott. Das Urbantu zählte 28 verschiedene Klassen, von denen heute im Tswana noch 15 gebräuchlich sind. Die Vorsilben *mo-* (sg.) und *ba-* (pl.) etwa bei *mo-tho* und *ba-tho* (der Mensch, die Menschen) identifizieren die Menschenklassen 1 und 2. Auch die bereits verstorbenen Vorfahren *mo-dimo* und *ba-dimo* (der Ahn, die Ahnen) sind in die Menschenklassen eingeordnet. Denn sowohl der Mensch als auch der verstorbene Vorfahre hat eine Deszendenzlinie. Gott aber hat keine Geneonymie und kann, obgleich es das Präfix *mo-* zulassen würde, nicht in die Menschenklasse eingeordnet werden. Damit ist die Annahme der Religionswissenschaftler hinfällig, die meinen, daß *modimo* als der erste und damit oberste Vorfahre des Menschen verstanden werden müsse. Auch die Klassen der unpersönlichen Nomina (3 und 4), in denen sich etwa *mo-ya* und *me-wa* (= der Geist, die Geister), aber auch *mo-dimo* und *me-dimo* (der Götze, die Götzen bzw. der Gott, die Götter im Polytheismus) finden, können nicht zur Klassifizierung des Gottesbegriffes *modimo* dienen, denn der Hochgott läßt keine Pluralbildung zu. Es darf angenommen werden, daß das Gott qualifizierende Präfix *mo-* eine der drei Lokativvorsilben (*mo-*, *fa-*, *kwa-*) ist. Die Bedeutung des Wortstammes *-dimo* meint oben, erhöht. *Modimo* als Bezeichnung des Hochgottes würde dann auf einen erhöhten Ort seiner Verehrung hinweisen. Es wurde mir berichtet, daß die von den für den Regenfall eingesetzten Medizinmänner (= *baroka*) bei katastrophaler Trockenheit dem Hochgott auf hohen Felsen und Bergen Opfer darbrachten.

So nennen die Tswana den Himmel als Welt Gottes *le-godimo* (sg.) und *ma-godimo* (pl.). Die Präfixe *le-* und *ma-* weisen auf die Orts-, Baum- und Landklassen 5 und 6 im Klassensystem. *Legodimo* entspricht dem engl. Begriff

„heaven“. Der Himmel aber, der sich mit seinen Wolken über der Erde ausdehnt (engl.: „sky“), wird von den Tswana *loapi* genannt.

Auch wenn die Tswana an den Hochgott *modimo* glaubten, so ist die traditionelle Gottesvorstellung doch nicht als monotheistisch, sondern als theistisch zu begreifen. Alte Medizinmänner wußten noch die Namen von Halbgottheiten, denen in alter Zeit in Notsituationen auch Speise- und Trankopfer dargebracht wurden. Die sogenannten Fußabdrücke in Felsen im Stammesgebiet der Bakwena von Molepolole und der Bakgatla von Motshudi in Botswana werden mit diesen Halbgottheiten in Verbindung gebracht. Ihre Namen sind Dintibane, Loowe, Matsieng und Thobega.

Modimo hat sich nie den Menschen geoffenbart. Sein Wort und sein Wille sind unbekannt. Botschaften von ihm wurden in der Konstellation der Sterne, in Träumen, im Flüstern der Blätter und Gräser im Wind und in Stimmen der Wüste vermutet. Bei Träumen, vom Wind bewegten Gräsern und Blättern, wie auch bei Schlangen, die in der Familienansiedlung gesichtet werden, kann es sich aber auch um Botschaften aus der Welt der Ahnen handeln. Die religiösen Vorstellungen blieben diffus. Niemand konnte sich des Wortes und Willens von *modimo* vergewissern.

Aus unerklärlichen Gründen hatte sich *modimo* in grauer Vorzeit von seiner Schöpfung zurückgezogen. Mythen bringen sonderbare Erklärungen, die allesamt kein schuldhaftes Verhalten des Menschen Gott gegenüber feststellen. Kinder hätten mit fettigen Händen das Himmelsgewölbe beschmiert, und die Frauen hätten durch rhythmisches Stampfen der Hirse mit ihren Mörsern (= *motse*) *modimo* ungewollt verärgert. Seither stehe *modimo* seiner Schöpfung wie ein Erster Beweger fern. Er galt als unnahbar und als passiv, als *deus otiosus*. Für den Menschen bedeutete dieser einschneidende Schritt Verlust des ewigen Lebens.

Da *modimo* dem Menschen seinen Willen nicht bekannt gemacht hatte, gab es auch nicht die Erkenntnis ethischen Fehlverhaltens des Menschen Gott gegenüber. Gegen Gott konnte man sich eigentlich gar nicht versündigen. Die religiösen Mittel des Opfers und des Gebetes wurden Gott gegenüber kaum gebraucht. Wenn man Gottes Willen nicht kennt, dann weiß man auch nicht von Gesetzesverstößen. Wo es aber keine Gesetzesübertretungen gibt, da bedarf es auch eigentlich keiner Satisfaktionsleistungen. Ethisches Fehlverhalten zeigte sich auf der mitmenschlichen Ebene. Zielsetzungen und Handlungsweisen, die Gemeinschaft in Familie, Sippe und Stamm gefährdeten oder gar zerstörten, wurden von der Gesellschaft geächtet und nach dem Tswana-Recht abgeurteilt. Da ein solches Fehlverhalten den Lebensfluß der Gemeinschaft hinderte oder auch bedrohte, richtete es sich auch gegen *modimo*, den Schöpfer, Erhalter und Förderer des Lebens.

Die Tatsache, daß *modimo* gut ist, hat die Tswana nicht zu besonderer Gottesverehrung geführt. Wenn Gott gut ist, braucht sich der Mensch eigentlich keine Sorgen um die rechte Gottesverehrung zu machen. Religion war nicht

spirituell oder mystisch. Ihre Motive schienen recht materialistisch zu sein, und das religiöse Leben folgte dem Grundsatz „do ut des“. *Modimo* wurde mehr genutzt als verehrt. Kultstätten, Altäre, Priester und Tempel gab es in Afrika kaum.

Allein im Falle von Katastrophen, die das ganze Volk betrafen, wie Krieg, extreme Trockenheit, Viehsterben und Epidemien, mußte das Volk Gott gegenüber aktiv werden. Reinigungszeremonien und grausame Opferpraktiken wurden dann vom Häuptling angeordnet. Dieser übte bei Lebensbedrohung des Volkes auch die Funktion eines Stammespriesters aus. Der Häuptling ließ die Opfer und Reinigungszeremonien von den für das Stammeswohl eingesetzten Medizinmännern (*dingaka tsa morafe*) und – im Falle von anhaltender, extremer Trockenheit – von den für den Regenfall eingestellten Medizinmännern (*baroka*) darbringen und durchführen.

Nach Berichten von Augenzeugen wurde in Kanye, dem Sitz des Oberhäuptlings der Bangwaketse im Südosten Botswanas, in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts das letzte Mal ein solches öffentliches Opfer *modimo* dargebracht. Auf dem Gerichts- und Versammlungsplatz des Stammes (*kgotla*), auf dessen benachbarten Viehkraal auch die männlichen Vorfahren der Häuptlinge begraben liegen, wurden von den Medizinmännern des Stammes zwölf Jungfrauen der Bangwaketse mit Medizin rituell gereinigt. Sodann wurden sie mit Reinigungsmedizinen, die sich in Kalebassen befanden, in die vier Himmelsrichtungen des Stammesgebietes ausgesandt. Mit einem *seditse* (Schwanz eines Gnu) wurden die Reinigungsmedizinen auf den Boden gesprengt, um diesen zur Aufnahme des darzubringenden Opfers an *modimo* vorzubereiten (*go itshekisa*). Das Opfertier war jeweils ein schwarzer oder auch ein weißer Bulle. Er wurde lebendig gehäutet, und die ätzenden Reinigungsmedizinen wurden auf sein rohes Fleisch gesprengt. Die gequälte Kreatur verendete als Opfer (*sethabelo*) irgendwo im Stammesgebiet. – Die Regenmacher (*baroka*) wurden neben Brandopfern, die sie auf den Bergen *modimo* darbrachten, auch mit Opfern an die Ahnen in Verbindung gebracht.

Die Tswana kannten keine Zukunftserwartung im Sinne einer Eschatologie. Das Leben war daher auch nicht zielgerichtet (teleologisch). Das Leben nach dem Tode war eigentlich mehr eine Sache der Vergangenheit als der Zukunft. Zeit war zweidimensional. Sie umschloß Gegenwart und Vergangenheit. Der Zerbruch der Gemeinschaft mit Gott in grauer Vorzeit brachte dem Menschen das Schicksal des Todes und den Verlust ungebrochenen Lebensglückes. Das, was nach dem Tode auf ihn zukommt, bringt ihm nichts Neues, keine größere Nähe oder Ferne zu *modimo*, nicht himmlisches Glück noch Höllenleid. Was mit dem Tode auf den Menschen zukommt, ist ohne Hoffnung, die in Gott gründet, eine Welt ohne Gottes Zusage und Verheißung. Was auf den Menschen zukommt, läßt fürchten, in der mythischen Vergangenheit der Ahnen sich konturenlos zu verlieren dann, wenn kein in der Jetzt-Zeit lebender Nachkomme sich mehr an einen erinnert.

Auch wenn die Verehrung von *modimo* im alltäglichen Leben sehr in den Hintergrund trat, so besagt das nichts über die Glaubenshaltung der Tswana Gott gegenüber. Die Glaubenshaltung (*borapedi, tumelo*) war dennoch hingebungsvoll und devot, sich *modimo* unter allen Umständen unterordnend. „Go dirile modimo“ (Gott hat es so gewollt bzw. getan) – diese Aussage wurde nicht nur beim Erleben einer Glückssträhne, sondern auch in der Erfahrung tiefsten Leides gemacht. Westliche Beobachter vermißten oft die persönliche Spiritualität in Afrika. Die Glaubenshaltung der Afrikaner aber ist vor allen Dingen gemeinschaftsbezogen. Das Individuum hat Anteil an ihr als Teil des Familien-, Sippen- und Stammesganzen.

Ein bekennender Atheismus ist mir in Afrika nie begegnet. „*Modimo o teng*“ (Gott ist da, es gibt ihn). Diesen Ausspruch hört man oft. Es ist kein leichtfertiges Bekenntnis. Das Menschsein des Menschen ist zutiefst im Gottsein Gottes verankert. Wer Gott infrage stellt, gäbe sich selbst auf.

Der Atheismus ist für den Afrikaner nicht nur ein Verstoß gegen die Vernunft, sondern auch gegen den Instinkt.

Ahnendienst in der alten Tswana-Kultur

Die Verehrung der Ahnen hatte bei den Tswana im Unterschied zu den Nguni-Völkern des südlichen Afrika nicht religiösen Charakter, denn die Adressaten des Ahnendienstes sind allesamt auf der Ebene der erschaffenen Menschen zu sehen, die mit ihren Namen und den Namen der jeweiligen Abstammungslinie angerufen wurden.

Als ich nach Botswana kam, erschreckte mich der Gruß „*Modimo wa me, re a go dumedisa*“, mit dem man mich ehren wollte („Mein Gott, wir grüßen dich“, oder aber die wahrscheinlichere Übersetzungsmöglichkeit: „Mein Vorfahre, wir grüßen dich“). Oft werden dieselben Wörter für Ahnen, lebende Ältere, Väter, Großväter und Vorgesetzte oder Ranghöhere verwendet.

Einige Anthropologen sehen in der Ahnenverehrung eine den Vorfahren von altersher dargebrachte Ehrfurcht, die lediglich eine Überhöhung des Respekts sei, die man den lebenden Älteren entgegenbringt. Im Gegensatz zur übersteigerten Achtung und Beachtung, die in der westlichen Gesellschaft der Jugend mit ihrer Kraft, Gesundheit, Schönheit und Flexibilität entgegengebracht wird, ehrt der Afrikaner herkömmlicherweise Alter, Lebenserfahrung und –weisheit und die Nähe zur Todeslinie, die für ihn den Übergang zu einer anderen Seinsweise markiert.

Nach der Vorstellung der Tswana besteht der Mensch aus dem leiblichen und dem nicht-leiblichen Teil. Beide Teile haben drei Erscheinungsweisen: den Leib (*mmele* = *sg.*; *mebele* = *pl.*), die Seele oder der Atem (*mova* = *sg.*; *mewa* = *pl.*) und der Schatten oder auch die Gewichtigkeit (*seriti*). Im Tode ereignet sich Trennung dieser beiden Teile. Der leibliche Teil wird beerdigt. Der nicht-leibliche Teil, der aber paradoxerweise auch einen Leib hat, lebt fort. In der al-

lerersten Zeit nach dem Tode beziehen sich der leibliche und der nicht-leibliche Teil noch so stark aufeinander, daß Speise und Trank im Sinne einer Libation noch am Ort des Begräbnisses dargereicht wurden. Der verstorbenen Mutter und Frau wurde Hirsebier (*bojalwa*) auf ihre Grabstätte im Hinterhof (*mo segotlong*) geschüttet und dem im Viehkraal (*mo lesakeng*) beigesetzten Vater und Mann wurden ausgewählte Teile eines geschlachteten Rindes dargeboten.

Den Status eines Ahnen erreichte jedoch nur der, der eines „natürlichen Todes“ gestorben war. Suizid oder ein durch „Schwarze Magie“ (Zauberei = *bo-loi*) herbeigeführter oder zugefügter Tod schlossen von der Ahnenverehrung aus. *Modimo* als Herr des Lebens und des Todes war ja in solchen Fällen gezielt umgangen worden. Diese Tatsache mußte beim Übergang aus der Jetzt-Zeit in die Vergangenheit Komplikationen bewirken. Diese wiederum führten zu dem Verlust des Status eines Ahnen. Im Falle eines durch Zauberei herbeigeführten Todes führte es dann unausweichlich zu einer Rache an den Tätern (*baloi*). Der terminus technicus für die durch einen Mediziner herbeigeführte Rache heißt „*go itaya lebitla*“ = das Grab (des Opfers) wird geschlagen.

Aber selbst im Falle der Rache gilt, daß der Mediziner im Sinne von *modimo* tätig ist. Sein Handeln ist nach dem Tswana-Recht vom Häuptling (*kgosi*) gut geheißenen. Der Mediziner wendet gewissermaßen den vom *molo* abgeschossenen Pfeil, so daß er den eigenen Schützen treffen muß.

Ahnen wollen vor allem von den Nachfahren erinnert und ernst genommen werden. Sie stehen ein für den Erhalt von Sprache, Sitte und Brauchtum, von Sippen- und Stammestradition, von Viehbestand und von Sozialstruktur. Sie stehen ein für die Verehrung von *modimo*. Sollten die Nachkommen vom gewiesenen Weg abirren, dann melden sie sich unwillig zu Wort und können strafend eingreifen in das Leben der Familie und der Sippe. Unzufriedenheit der Ahnen, die sich lähmend auf das Leben der Familie legen kann, wird von dem Mediziner als Folge von Friedlosigkeit in der Familie und von Mißachtung bewährter Traditionen diagnostiziert. Unwilligkeit der *badimo* zeigt sich aber auch in Träumen, im Auftauchen von Schlangen auf dem Hof, in den Stimmen der Wüste und im Flüstern der vom Winde bewegten Blätter und Gräser.

Zeremonien, die von der Familie oder von der Sippe abgehalten werden, sollen dann der Ehrung und der Beschwichtigung der Ahnen dienen. Die Anrufung ihrer Namen und die Nennung der Deszendenzlinie sind dabei Ehrung und Erinnerung der Ahnen.

Die Tswana leben mit ihren Toten. Das schließt Beschwichtigung der Ahnen, Mitteilungen, Zuspruch und Zusagen ein. Dabei darf man das Reden mit den *badimo* nicht mit dem religiösen Mittel des Gebetes verwechseln. Solche Zeremonien schließen meistens mit Libation und Opfermahlzeit ab, an der die lebenden Nachfahren und deren Ahnen gemeinsam teilnehmen. Alte Familienangehörige, die dem Sterben nahe und möglicherweise bereits geistig verwirrt sind, werden bei solchen Opfermahlzeiten schon zu den *badimo* gezählt. Allein

die Mechanismen der Macht, die den noch lebenden Alten zugestanden werden, unterscheiden sich von denen, derer sich die Ahnen bedienen können.

Badimo gelten als Wächter über Tswana-Tradition und über Tswana-Recht. Weil ihre Anwesenheit sinnlich nicht wahrgenommen werden kann, werden sie durch Ehrung und Erinnerung gegenwärtig gesetzt. Religionspsychologisch gesehen steht der Ahnendienst für Sozialanalyse und für die Korrektur von Rechtsbrüchen. Zerstrittene Parteien versöhnen sich wieder bei der Zeremonie einer Opfermahlzeit. Trennendes wird erkannt und bekannt, und – indem es ausgesprochen wird – wird es überwunden. Ahnendienst soll Gemeinschaft erhalten. Jedes Individuum soll seinen Standort und seine Funktion recht begreifen als Bindeglied zwischen gestern und morgen, als Verbindungsglied zwischen Vorfahren und Nachfahren. So werden Lebenskräfte für die Jetzt-Zeit mobilisiert.

Ahnendienst ist nach dem Verständnis der Tswana kein religiöser Akt. Aber die Annahme der Tswana, daß *badimo* zweisprachig sind, indem sie die Sprache von *modimo* und die der Menschen verstehen, zeigt an, daß es sich nicht nur um ein einfaches Gedenken an die Verstorbenen handelt.

Dynamismus und das Medizinmannwesen in der alten Tswana-Kultur

Das Substantiv „*ngaka*“ (*ngaka* = sg.; *dingaka* = pl.; Klasse 9 und 10; der Medizinmann, die Medizinmänner) geht auf ein Verb zurück, das die Bedeutung von „heilen, umwickeln“ hat. Einer der Begriffe im Tswana für Medizin hat die Grundbedeutung „Baum, Pflanze“ (*setlhare* = sg.; *dithlare* = pl.; Instrumentalklasse 7 und 8). Diese Grundbedeutung weist hin auf das empirische Wissen der *dingaka* auf dem Gebiet der Naturheilkunde, das mit Mitteln magischer Machtbegehung im Medizinmannwesen (*bongaka* = sg.; Klasse 10 für abstrakte Nomina) verbunden war.

Für die Tswana war es unbegreiflich und unerträglich, wenn westliche Vertreter – Missionare eingeschlossen – *dingaka* als Zauberer mißdeuteten und entsprechend verachtungsvoll behandelten. Diese und ähnliche Fehleinschätzungen der Tswana-Kultur haben in der Vergangenheit der Mission manche Wege verstellt.

Das Amt des *ngaka* wurde aus dem Willen von *modimo* abgeleitet, das von ihm erschaffene Leben zu erhalten und zu fördern. Viele *dingaka* erklärten mir, daß *modimo* zu diesem Zweck Lebensenergie, Kraft des Wachsens und Vermehrens, eine Natur- und Erdkraft schlechthin in seiner Schöpfung hinterlassen habe, die alles durchdringe. Diese in der sichtbaren und greifbaren Welt eingelagerten namenlosen Kräfte und unpersönlichen Mächte sollen einigen Menschen zugänglich sein und von ihnen durch magische Machtbegehung zur Heilung und zur Förderung des Lebens entbunden und eingesetzt werden. Der Schutz, die Erhaltung und Mehrung von Gesundheit und Glück, von Leben und

Frieden, von sozialer Harmonie und Kinderreichtum, von Viehbestand und sozialem Status soll von den traditionellen Heilern durch empirisches Wissen und durch magische Machtbegehung nach dem Willen von *modimo* bewirkt werden.

Die weiße Farbe ist Sinnbild dieser guten Kraft, die von *modimo* kommt und das Leben will. Wenn der Motswana jemanden mit guten Wünschen auf den Weg entläßt, dann sagt er: „tse!a e tshweu“, d.h.: „ich wünsche dir einen weißen, einen glücklichen, behüteten, gesegneten und friedvollen Weg!“ So wurde das Amt des *ngaka* immer im Dienste des Lebens und damit im Dienst von *modimo* gesehen. Es war an und für sich Gottesdienst, weil es im Sinne Gottes Dienst am Leben, am Volke war. Neben ihren Kenntnissen in der Naturheilkunst bedienten sich *dingaka* der „Weißen Magie“. Man spricht heute vom *Dynamismus* (griech.: dynamis = Kraft), der eine Besonderheit afrikanischer Religion darstellt.

Im Gegensatz zur „Weißen Magie“, die den *ngaka* im Sinne von *modimo* heilend tätig werden läßt, stand die „Schwarze Magie“ als Manifestation der Macht des Bösen. – Die Tswana reden von einer mythischen Gestalt, dem *mosenyegi*, dem Verderbten, der als Verführer des Menschen stets bereit steht (der Wortstamm von *mosenyegi* geht auf das Verb *go senya* = „zerstören“ zurück, das in seiner neutropassivischen Form substantiviert wurde!). *Mosenyegi* verführt zur Zauberei (*boloi* = Zauberei; abstraktes Nomen der Klasse 11; Verb: *go loya* = zaubern; *moloi* = sg.; *baloi* = pl.; Menschenklasse 1 und 2; der Zauberer, die Zauberer). Während *modimo* durch die rechte Nutzung der Kräfte (*Thata* = sg.; *dithata* = pl.; Klasse 9 und 10; die Kraft, die Kräfte) im *bongaka* die Helligkeit des Tages in das Leben bringen bzw. zurückbringen läßt, verführt *mosenyegi* zur Verbreitung der Dunkelheit der Nacht durch *boloi*. Solche Dunkelheit (*lefifi* = Klasse 5; Dunkelheit) bringt Unglück, bewirkt manche Krankheit, kann geistige Umnachtung herbeiführen, tötet durch Blitzschlag (*tladi* = sg. *ditladi* = pl.; Klasse 9 und 10; wörtl.: der Reiher, die Reiher; diese Vogelbezeichnung in der Bedeutung von „der Blitz, die Blitze“ kommt aus der Tswana-Mythologie), zersetzt Gemeinschaft in Familie und Stamm. *Lefifi* (Dunkelheit) wird zur „Finsternis des Todesschattens“ (*sefifi sa moriti wa loso*; *sefifi* = sg.; Instrumentalklasse 7).

Wer sich dem Machtbereich des *mosenyegi* bewußt öffnet, wird von seiner Dunkelheit gebunden und schließlich verschlungen. Wer seine eigene Lebenskraft durch Minderung der Lebenskraft anderer mehren will, wer sein Expansionsheiß auf Kosten anderer sucht, bedient sich der Mittel des Bösen und wird zum *moloi*, zum Zauberer.

Boloi war ein ethisches Vergehen höchsten Grades gegen den Sittenkodex der Lebensgemeinschaft. Dort, wo es nach Tswana-Recht erwiesen war, wurde vom Häuptling in der *kgotla* (= Gerichts- und Versammlungsplatz des Stammes) im Namen des Volkes das Todesurteil verhängt. In Kanye pflegten die Bangwaketse (ein Hauptstamm der Tswana) die Todesstrafe in Phareng durch

Hinabstürzen in die Schlucht zu vollziehen. Handelte es sich um einen Giftmord, dann wurde das Todesurteil an Ort und Stelle vom Häuptling vollstreckt, indem der Verurteilte das anderen verabreichte oder zugedachte Gift selber einnehmen mußte. Bekannt ist der Befehl des Häuptlings: „loma!“ (= beiß!) hinsichtlich der äußerst giftigen „Roten Bohne“ (nawa e e shibidu), die kein Mswana mit sich führen durfte.

Zauberei galt also bei den Tswana als „setlhogo“, als ein äußerst schweres Vergehen gegen die ehernen Ordnungen von Sitte und Religion. *Boloi* war der kulturelle Kontrapunkt schlechthin. Es war todeswürdig. Wenn Europäer und Missionare *bongaka* als diabolisches Handeln, als Zauberei ansahen, dann zeigten sie damit, daß sie die Tswana-Kultur nicht kannten und verstanden. Mit diesem falschen Werturteil verstellten sie dem Missionsdienst und der Annahme der christlichen Botschaft manche Wege. Es war ja gerade die „Weiße Magie“, die vor der „Schwarzen Magie“ schützen sollte. Es war ja gerade der in *modimo* gründende Dynamismus, der vor den schädigenden und tötenden Kräften des *mosenyegi* schützen sollte.

So wußte sich der *ngaka* von *modimo* zur Heilung (*kalafo*) im holistischen Sinne und zur Abwendung diabolischer Anschläge des *mosenyegi* berufen. Vorbeugende Schutzmaßnahmen und zahlreiche Rituale umkränzten die Grenzsituationen des menschlichen Lebens bei Geburt und Tod, bei Heirat und Brechung des Baugrundes, in den Initiationsriten und bei Kriegszügen.

Der Einsatz von *dingaka* erfolgte also nicht nur in Notsituationen. Er war auch hinsichtlich der Schutzhandlungen und der vielen Rituale vom Sittengesetz her geboten. Es stand den Stammesangehörigen in vielen Situationen gar nicht frei, ob sie den Medizinmann rufen wollten oder auch nicht. Es war vom Sittengesetz her ganz einfach obligatorisch. Man konnte vom Häuptling und seiner Ratsversammlung (*lekgotla*) zur Verantwortung gezogen werden, wenn etwa jemand „die Rituale des Abwaschens der Todesschatten“ nach dem Tode eines Ehepartners verweigerte.

Für die verschiedenen Lebensbereiche und Schutzhandlungen gab es auch verschiedene „Fachheiler“. Es gab *dingaka*, die vor allem als Herbalisten zu betrachten sind. Es gab *dingaka*, die ohne das Medium der Knochen arbeiteten. Es gab verschiedene Berufsbilder des Medizinmannes, dem die Knochen als Medium und Auge in die unsichtbare Welt dienten. Es gab den Regenmacher, der Opfer und Gebete *modimo* und den Ahnen des Stammes darbrachte. Es gab die Gruppierung von *dingaka*, die im Auftrage des Häuptlings für das Volk tätig wurden.

Dingaka waren in der Regel Männer. Einige archaische Sprichwörter zeigen, daß die Männer das *bongaka* den Frauen entwendet haben. Vermutlich weisen diese Sprichwörter auf ein Matriarchat in alter Zeit hin. Angeblich sollen die Frauen *bongaka* zu einem Schreckensregiment über die Männer mißbraucht haben. *Modimo* habe das Schicksal der Völker gewendet, indem er den Männern Zugang zu dem esoterischen Wissen des *bongaka* verschafft habe.

Die Tswana sehen das Medizinmannwesen, so wie es während der vergangenen Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein geübt wurde, im Zusammenhang mit dem Patriarchat.

Der Medizinmann für die Säuglinge (*ngaka ya masea*) verfügt nicht über das Medium der Knochen. Dieser Beruf kann auch von einer Frau ausgeübt werden.

Ngaka ya boswagadi vollzieht alle Rituale im Zusammenhang mit dem Tod, dem Abwaschen der Todesschatten und mit dem Begräbnis. Auch dieser Beruf kann von einer Frau ausgeübt werden, denn das Medium der Knochen ist auch hier nicht erforderlich. Zu unserer Zeit amtierten in dem 50.000 Einwohner zählenden Kanye nur drei *dingaka tsa boswagadi*. Frau Mongadi aus dem Stadtteil Ntshweng mit ihrer in Ausbildung befindlichen Tochter (= *ngakana* = der kleine Doktor), Frau Mmanurse aus dem Stadtteil Logaba mit ihrer in Ausbildung befindlichen Tochter (*ngakana*) und Herr Moeng Kroobedi aus dem Stadtteil Sebako.

Ngaka ya moroka ist der Regenmacher. Er durfte nur auf Geheiß des Häuptlings (*kgosi*) in Zeiten katastrophaler Trockenheit und Hungersnot tätig werden. Diesen Beruf durfte eine Frau nicht ausüben, weil er auch die Darbringung religiöser Opfer beinhaltete. Das Volk der Bangwaketse hatte im Laufe seiner Geschichte u. W. nur die drei *baroka* namens Sentsho, Seno und Selebogo. In der Regel wurden *baroka* von den Tswana aus den Nguni-Völkern angeworben.

Ngaka e e tshotshwa (= der ungehörnte Medizinmann) ist der Herbalist. Er war für alle Lebensbereiche zuständig. Er bediente sich nur der Kenntnisse über die Heilpflanzen. Das Medium der Knochen stand ihm nicht zur Verfügung; deshalb galt er als „ungehört“, ein *ngaka* ohne die Hörner, mit denen seine Amtskollegen die Angriffe der *baloi*, der Zauberer, abzuwehren versuchten.

Die gehörnten Medizinmänner (*dingaka tsa ditaola*) konnten sich neben ihrem empirischen Wissen über Naturheilkunde auch dem Medium der Knochen (= *ditaola*) bedienen, die ihnen Auge in die unsichtbare Welt waren. In dieser Gruppe gab es fünf verschiedene Fachheiler: den Medizinmann für das allgemeine Wohlbefinden des Menschen (*ngaka ya motho*), den Medizinmann für die Rinder (*ngaka ya dikgomo*), den Medizinmann zum Schutz der Eheschließung (*ngaka ya tshireletso ya dinyalo*), den Medizinmann für das Brechen des Baugrundes (*ngaka ya go tlhoma motse*) und den Medizinmann der Initiationsriten (*ngaka gongwe modimo wa mophato mo bogwereng*). Ihm standen zur Zeit der Beschneidungsschule der König der zu beschneidenden Altersgruppe (= *kgaje=kgosi ya mophato*) und die Hirten des Regimentes (= *bo-kgajane=badisa ba mophato*) zur Seite.

Für wichtige Belange des Stammes setzte der Häuptling die Medizinmänner des Volkes (*dingaka tsa morafe*) ein.

Bei den Tswana kannte man eine Berufung zum Amt eines Medizinmannes durch Träume oder Visionen nicht. Alle mir bekannten *dingaka* betonten, daß es im Unterschied zum Medizinmannwesen in den Völkern der Nguni-Gruppe bei den Tswana keinerlei Verbindung zum Ahnendienst gegeben habe. Bei den Babinatlou von Botshabelo hatten mir *dingaka* sehr wohl ihre Berufung durch Ahnen bestätigt; aber die Elefantensänger von Botshabelo sind ja auch tswanaisierte Matebele.

In den Hauptstämmen der Tswana in Botswana wählte ein *ngaka* unter seinen Söhnen den aus, der nach seinem Urteil die für das Amt des Medizinmannes nötigen Fähigkeiten und Tugenden mitbrachte. Zur Gelehrsamkeit mußten Verschwiegenheit, Mut und Unbestechlichkeit treten. Während der Zeit der Ausbildung lebten *ngaka* und *ngakana* (= Novize) allein in den Bergen oder im tiefen Busch. Der Lehrende und der Lernende hatten sich vielen Tabus zu unterziehen. Dazu gehörte z.B. eine absolute sexuelle Enthaltsamkeit.

Die Ausbildung gliederte sich in zwei Phasen: zunächst mußte *ngakana* die Knochen (= *ditaolo* oder *bola*) kennen lernen. Das Herzstück sind vier Knochen, die von dem Lehrenden aus dem Schienbein und Huf des rechten Hinterbeines eines Rindes geschnitzt sind. Dieses Herzstück wird „bola jo bontle“ genannt. Sie symbolisieren den Patriarchen der Familie (*moremogolo*), der von größtem Einfluß ist, den Medizinmann (*jaro*) mit seinen drei Augen, der allenthalben alles wahrnimmt, die Hauptfrau des Patriarchen (*mmakgadi* = *mohumagadi*) mit ihren drei Augen, der kaum etwas entgeht und ihre jüngere Schwester (*kgatshane*), die nur ein Augenpaar hat, aber deren Zeugnis nicht übergangen werden sollte. Alle übrigen Knochen (Steinbock, Duiker, Baboon, Warzenschwein usw.) haben keine bedeutsame Aussagekraft.

Es sind die weiblichen Sängerinnen (*batlhabeletsi*), die den männlichen „bola jo bontle“ besingen. Die Sprache der Knochen mußte zunächst erlernt und verstanden werden. Dazu wurden *ditaola* in eine Kalebasse geworfen, die mit der milchig-trüben Flüssigkeit der Medizin der *ditaola* gefüllt war. Ohne die Knochen zu sehen, mußte der *ngakana* die Konstellation der Knochen zueinander erkennen und dem lehrenden Medizinmann mitteilen. Dann wurde ihm geboten: „nwa thuto ya ditaola!“ = „Trink die Lehre der Knochen!“

Diese erste Phase der Ausbildung wurde solange fortgesetzt, bis der *ngakana* die Sprache der Knochen kannte und fehlerfrei die Konstellation der Knochen zueinander samt der damit gegebenen Aussage der *ditaola* feststellen konnte, bevor er sie zu Gesicht bekam.

Auch der Akt des Lehrens und Lernens ist nicht in erster Linie ein intellektueller Vorgang. „Thuto e mo loaping!“ , sagt der Motswana und meint damit, daß „die Lehre unter dem Wolkenhimmel“ frei verfügbar für den Menschen ist. „Thuto ya nowa“ = „Lehre wird getrunken“. Im Hintergrund steht das Bild vom magischen Lernen der magischen Sprache der Knochen durch wiederholtes Einnehmen der Medizin der Knochen.

Nur ein *ngakana*, der diese erste Phase seiner Ausbildung erfolgreich abgeschlossen hatte, kam in die zweite Phase der Ausbildung, in der die Naturheilkunde gelehrt wurde. Das Auffinden und Ausgraben der Heilpflanzen wurde in der freien Natur gelehrt. Bevor eine Pflanze für Heilungszwecke vom *ngaka* ausgegraben wurde, bat er *modimo* um die Heilkraft dieser Pflanze im Blick auf seine Patienten, indem er über der Pflanze oder über der auszugrabenden Wurzel als Bittgebärde immer wieder in die Hände klatschte. Der terminus technicus für dieses Bitten des Medizinmannes heißt „*go lopa*“ und meint ein inständiges Bitten. Außerdem hatte er darauf zu achten, daß sein Schatten dabei nicht auf die Heilpflanze fiel. Sein Schatten als ein Aspekt seiner irdisch-leiblichen Existenz sollte die vorgegebene Heilkraft nicht infrage stellen. Aus diesem Grunde mußte auch verhindert werden, daß sein Körpergeruch an die Pflanze geriet. Nicht nur die Stellung des Mondes und der Sonne, sondern auch die Beachtung der Windrichtung spielte bei der Gewinnung von Heilkräutern eine große Rolle.

Die Aufbewahrung und Dosierung (besonders im Falle von Giften) der Heilmittel war in dieser Zeit vom *ngakana* zu erlernen.

Nach Abschluß der Ausbildung wurde der neue *ngaka* in der *kgotla ya kgošana* (Gerichts- und Versammlungsplatz der zuständigen Unterhauptideutschenschaft) mit Wissen des Oberhauptideutschschäftlings vom Unterhauptideutschschäftling öffentlich approbiert. Erst jetzt durfte er als Medizinmann in Anspruch genommen werden. Für die Ausbildung zum *ngaka* bezahlte er seinen Vater mit dem ersten Rind, das er für seine Dienste erhielt. Sollte er seinem Vater diese Bezahlung schuldig bleiben, dann würden nach dessen Tod ihm „die Medizin verschwinden“, d.h. er würde die Fähigkeit, das Amt eines Medizinmannes ausüben zu können, wieder verlieren.

Die Bezahlung eines *ngaka* für die verschiedensten Heildienste, für die Schutzhandlungen und den Vollzug der Rituale war weder in das Belieben des Medizinmannes noch in das des Klienten gestellt. Das Tswana-Recht regelte auch diesen Bereich. In der Regel ließ sich der Medizinmann erst nach dem Eintreten der Heilung bezahlen. Dienste von fremden Medizinmännern aus anderen Völkern durften nicht in Anspruch genommen werden. Sollte ein unbekannter *ngaka* sich in einem Ort einstellen, dann wurde er noch vor Sonnenuntergang durch den Häuptling gewaltsam aus jenem Stammesgebiet wieder entfernt. Die Furcht vor Zauberei war zu groß, als daß man Fremden traute. Die eigenen Fachheiler, die ja zugleich auch „Amtsträger ihrer Religion“ waren, wurden sehr geachtet, gut versorgt und hoch geehrt als Glieder der bekannten Medizinmannsippen.

Der *ngaka* machte dem Patienten deutlich, bevor er aus der Konstellation der geworfenen Knochen und aus seinem empirischen Wissen heraus die Diagnose stellte, daß er nur helfen und heilen könne, „wenn Gott will“ („*nka go fodisa, fa modimo o rata*“). Der Hilfe suchende Patient hatte zuvor die Knochen, die in einem aus dem Fell der Stinkkatze genähten Beutel (= *tokelo ya*

bola) aufbewahrt wurden, zwischen seinen Händen gerieben und dabei die Worte seines Hilfesuches an die *ditaola* gerichtet: „Knochen, bitte sagt mir, wo sich die Kühe unserer Familie befinden!“ („*bola, a o ke o re bolelele go re dikgomo tsa ga etsho di kae!*“). Daraufhin hatte er in den Beutel hineingehaucht (terminus technicus: „go khuiwa“ = Verb aus dem Idiophon abgeleitet). Der Patient warf die Knochen. Der Medizinmann las aus der Konstellation der Knochen zueinander und aus deren Zuordnung zu den vier Himmelsrichtungen die Diagnose und weitere Anweisungen zur Therapie. Die Botschaft der Knochen kam für den Laien zunächst verschlüsselt in der Form eines archaischen Sprichwortes über die Lippen des *ngaka*. Heilung und Hilfe waren ihm oberstes Gebot.

„Wir brauchen ein neues Fundament“

Es ist gut und wichtig, die alte Kultur der Tswana gerade in einer Zeit, in der viele ihrer Werte verloren gehen, zu kennen.

Ich sehe ihn noch vor mir, den alten *ngaka* Jorose. Wir saßen im Schattenkreis eines weit ausladenden Kameldornbaumes. Zusammen mit dem ehemaligen Medizinmann und jetzigen Katecheten der Lutherischen Kirche im südlichen Afrika, Keogotsitse Otlogetswe, hatte er mir viele Geheimnisse des Medizinmannwesens der Tswana aufgeschlüsselt. Es war ihr Wunsch, daß ich die alten Rituale, Gesetze, Sitten und Gebräuche einmal für Europäer und für die Batswana zu Papier bringe. Das liegt noch als unbewältigte Aufgabe vor mir.

„Heute“, so Jorose, „heute ist das alles nicht mehr so. Viele *dingaka* werden zu Zauberern. Die Menschen wissen nicht mehr, an wen sie sich mit ihrer Bitte um Hilfe und Heilung wenden können.“ – In der Tat: das traditionelle Medizinmannwesen der Tswana war integraler Bestandteil des Kulturganzen. Es konnte sich auf das Tswana-Recht stützen und war doch gleichzeitig sein Maßstab. Es war eingebunden in das alte Sozialsystem und war doch gleichzeitig sein Motor. Es konnte sich auf die traditionelle Religion berufen und war doch gleichzeitig ihr pulsierendes Herz.

In der Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation sind viele kulturelle Werte verloren gegangen. In der modernen Konsumgesellschaft kann man sich alles kaufen, auch den *ngaka*.

Dieselben Kräfte, die *modimo* zum Zwecke der Heilung und Lebensförderung in der Welt eingelagert hat, lassen sich bei entgegengesetzter, durch den Verderbten bestimmte Intention auch zur Bedrohung und Tötung von Leben entbinden. Wir erleben das auch in unserer Kultur.

Joroso sah mich traurig an und sagte: „Moruti, wir brauchen ein neues Fundament.“

Ich sagte Jorose und allen, die zu seinem Hause gehörten, die Frohbotschaft von Jesus Christus.

Gott ist eben nicht seiner Schöpfung wie ein erster Beweger fern geblieben. In seinem Sohn Jesus Christus ist er hinabgestiegen zu uns Menschen, dorthin, wo wir leben und lieben, leiden, versagen und sterben, uns zu erretten. Karfreitag und Ostern, der Gekreuzigte und Auferstandene, der Lebendige, der uns alle ins Leben ziehen will! Das neue Fundament! – Jorose und die Seinen wurden nach einem Taufkatechumenat durch die heilige Taufe hinzugetan. Sein Name steht im Buch des Lebens. Er wird nicht in einer mythischen Vergangenheit verdämmern müssen. Joroso hat Zukunft bei Gott durch Jesus Christus!

Als wir in der Feier des Sakramentes des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi im großen Präfationsgebet sangen: „...durch welchen deine Majestät loben die Engel, anbeten die Herrschaften, fürchten die Mächte; die Himmel und aller Himmel Kräfte samt den seligen Seraphim mit einhelligem Jubel dich preisen...“, da erlebten wir das neue Fundament.

Wie oft hatten wir darüber gesprochen! Jetzt sang und lobte auch Jorose in großer Freiheit und Freude: „...Ka Jesu Kriste Morena wa rona yo o tliseditseng batho botlhe thekololo ka go pegwa mo sefapanong *mme dithata tsotlhe di ka boifa ka ene*. Ke gona re tumedisang, re godisa leina la gago...“ (Wir loben dich, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, und wir danken dir „durch Jesus Christus unseren Herrn, der allen Menschen durch (sein) an das Kreuz Gehängtwerden die Erlösung gebracht hat; alle Mächte müssen sich daher um seinetwillen fürchten. Und so preisen wir dich und machen deinen Namen groß.“)

Ich sah ihn an und freute mich und dachte: „Ja, Joroso, dies ist dein und mein Fundament!“ Und: „Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Kor. 3,11).

Martti Vaahtoranta:

Das Entstehen der Moderne

Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam

1. Einleitung

Die Frage, ob die „christliche“ oder „islamische“ Kultur der jeweils anderen überlegen sei, sollte eigentlich keinen Christen zu viel interessieren. Der Kirche wurde von ihrem Herrn nicht die Aufgabe gegeben, etwa der geistige Kern der besten Gesellschaftsform aller Zeiten¹ zu werden oder eine überlegene technisch-soziale Kultur auf der Erde zu entwickeln. Lediglich die Predigt des Evangeliums, das vom Apostel Paulus keineswegs als ein Erfolgsrezept, sondern als die „Torheit Gottes“ (1 Kor 1, 25) charakterisiert wurde, die Taufe sowie der Unterricht der Lehre Christi in aller Welt (Mt 28,18-20), ist im Grunde genommen ihre ureigenste Mission. Den Nächsten ohne Rücksicht auf Person, Geschlecht, Herkunft oder soziale Stellung zu lieben, gehört als die vom Evangelium bedingte christliche Lebensart dazu.

Die Christen sind durch ihr Christsein zu keiner weltlichen Herrschaft berufen worden. Auch innerhalb der christlich geprägten Demokratien ist die wahre Kirche, geistlich betrachtet, eine Minderheit, die ihre kulturelle oder politische Überlegenheit weder beweisen muß noch kann, weil sie anders konstituiert ist und anderen Zielen zu folgen hat. Ihren wirklichen Halt hat sie nicht in dieser Zeit mit ihren, zwar von Gott geschaffenen, aber von der Sünde verseuchten Strukturen, sondern bei *Gott* selbst, in *seinem* Wort und Sakrament und in *seiner* zukünftigen Welt, die in dieser Welt nur unter dem Zeichen des Kreuzes, der *Erniedrigung* des Gottessohnes, in Erscheinung tritt.

Keine irdische Utopie, sondern das eschatologische Reich Gottes ist das Ziel der Kirche. Nicht die Errungenschaften der westlichen Moderne, sondern die Wunden Christi sind ihr Stolz. *Lieben* sollten die Christen ihre Mitmenschen, *diene*n, nicht beherrschen.

Das Reich Gottes ist zwar eine Realität, in Christus nämlich, der als der aufgestandene Mensch und Gott in den Gnadenmitteln wirklich präsent ist. Trotz der gelegentlichen, empirisch erfassbaren Einbrüche seiner endgültigen Erfüllung in die aktuelle Wirklichkeit kann dieses Reich doch im Grunde genommen nicht gesehen, sondern lediglich durch den Heiligen Geist geglaubt werden. Das Reich Christi ist eine *Glaubensrealität*. Was das *Sehen* betrifft, befinden

1 Vgl. dazu den Islam bzw. den Koran: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist.“ 3: 110. In diesem Beitrag wird die Koranübersetzung von *Khoury* zitiert (Adel Theodor *Khoury*, Der Koran, 2. durchgesehene Auflage, Gütersloh 1992).

sich die Christen und die Kirche noch in derselben konkreten Welt und leben unter denselben Bedingungen, wie die sonstige Menschheit, im begrenzten Raum und an die Zeit zwischen gestern und heute gebunden.

Diese Tatsache ändert aber auch etwas im Blick auf das Verhältnis des Christentums zur realen Welt. Die Christen müssen z.B. *volens volens* zugeben, daß die strittigen Aussagen des Premierministers von Italien, Silvio *Berlusconi*, über die Überlegenheit der westlichen Zivilisation während seines Deutschland-Besuches im Spätsommer 2001,² zwar verkehrt, aber doch nicht völlig grundlos waren. Dies mag vereinfachend, wenig taktvoll, kaum diplomatisch und sogar gefährlich gewesen sein. Aus dem „ist“ leitet er ein falsches „soll“ oder zumindest ein „es wird“ heraus.

Eine unbestrittene Tatsache bleibt jedoch, daß die Teile der Erde, die mehrere Jahrhunderte oder sogar Jahrtausende vom Christentum geprägt wurden, heute nicht nur die Welt und die Globalisierungsprozesse mehr oder weniger beherrschen, sondern auch in vielen Lebensbereichen ihren Einwohnern mehr an materiellen, oft aber auch an geistigen Gütern anzubieten haben, als die sonstige, z.B. die *islamische Welt*, welche uns hier besonders interessiert. Auch wenn die vergangenen Kulturen zum Vergleich miteinbezogen werden, darf der jetzige Mensch durchschnittlich den höchsten Wohlstand, die größte soziale Sicherheit und die meisten politischen Freiheiten paradoxerweise da genießen, wo die Kirche mal deutlicher, mal weniger deutlich, aber doch immer irgendwie betont hat, daß Christi Reich nicht von dieser Welt ist. Wohl nicht verkehrt wäre ebenfalls zu behaupten, daß dies besonders da der Fall ist, wo die protestantischen Erweckungsbewegungen mit ihrer Predigt vom Ernst der menschlichen Lage vor dem Gericht Gottes und oft auch von der Flüchtigkeit des irdischen Lebens am stärksten gewirkt haben.³

2 „Wir müssen uns der Überlegenheit unserer Zivilisation bewußt sein, die aus Prinzipien und Werten besteht, die einen breiten Wohlstand für die Allgemeinheit gebracht haben. [...] Bei uns werden die Menschenrechte sowie die religiösen und politischen Rechte respektiert, was es in den islamischen Ländern sicher nicht gibt. Bei uns gibt es Verständnis für die Vielfalt und Toleranz. Die Fähigkeit zur Integration, zur Toleranz, zur Solidarität machen aus unserer Gesellschaft etwas, worauf man stolz sein kann. [...] Der Westen wird weiterhin Völker erobern, so wie es ihm gelungen ist, die kommunistische Welt und einen Teil der islamischen Welt zu erobern, aber ein anderer Teil davon ist um 1400 Jahre zurückgeblieben. [...] Die westliche Gesellschaft hat Werte wie Freiheitsliebe, die Freiheit der Völker und des Einzelnen, die sicherlich nicht zum Erbgut anderer Zivilisationen, wie der islamischen, gehören. Diese sind zu Taten fähig, die mich erschauern lassen. Man muß nur sehen, wie die Frauen behandelt werden. Daher kann man beide Zivilisationen nicht auf dieselbe Stufe stellen.“ Zitiert nach *Spiegel online* 27. September 2001; vgl. auch *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 28.9.2001, Nr. 226, S. 9 und 8.10.2001, Nr. 233, S. 41; *Süddeutsche Zeitung* (Onlineausgabe) 28.9.-29.9.2001.

3 Dies dürfte am Ehesten die reformierten Bewegungen betreffen. Nicht ganz falsch ist wohl die Vermutung Max *Webers* (kurz dazu s. z.B. Arthur *Mitzman*: Weber, Max in: *Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, Macropaedia 19, S.715-716), daß der Bedarf, die eigene positive Erwahlung durch den weltlichen Erfolg unter Beweis zu stellen, in dieser Entwicklung eine – durch den Kapitalismus zumindest indirekte – Rolle gespielt haben könnte. Der, weltlich betrachtet, positive Einfluß auch des alten lutherischen Pietismus oder der ebenfalls ernsthaften

Es ist aber wiederum eine andere Frage, ob diese Entwicklung notwendig immer und überall als positiv betrachtet werden muß. Mehr Wohlstand bedeutet ja nicht unbedingt mehr Glück der Menschen. Es ist sogar nicht logisch notwendig, das „Glück“ immer für etwas individuell oder kollektiv Erstrebenswertes zu halten, so einleuchtend dieser Gedanke den meisten Menschen auch sein mag.

Auf jeden Fall können die Freiheiten und der Wohlstand mißbraucht werden. Es gibt tatsächlich viel Verkehrtes und Verfallenes, ja auch Groteskes, in der „christlichen“ Welt. Auch die bedrohte Lage des gesamten Ökosystems durch den industriellen Fortschritt darf nicht vergessen werden. Hier wird also nicht unkritisch behauptet, daß die von Berlusconi gepriesene „westliche Zivilisation“ wegen der oben genannten positiven Gründe unbedingt in aller Hinsicht besser wäre, als die anderen Kulturkreise der Welt, geschweige denn, daß sie ihren Sieg irgendwie moralisch verdient hätte. Seine unerhörten Aussagen über eine künftige „Eroberung“ der restlichen Welt durch diese Kultur wollen wir hier völlig vergessen. Nein – es geht hier lediglich um Tatsachen, die man nicht umgehen kann. Es geht um die Entwicklungen des christlichen Abendlandes spätestens seit der Renaissance, um die *Moderne*.⁴

Die westliche Moderne ist eine Realität, auch wenn sie dabei wäre, langsam auf die Postmoderne hinauszulaufen. Hinter ihr, wie hinter jedem Kulturphänomen, steckt ihre Entstehungsgeschichte, die uns jetzt in bezug auf unser Thema interessiert. Woher kommt die abendländische moderne Kultur, die heute schon die globale Macht anstrebt? Wo dürften ihre Gründe liegen?

Sicherlich wird man diese z.T. im geographisch-klimatischen Bereich finden. Unheilige Allianzen zwischen Reichtum und rücksichtsloser Machtausübung in der Geschichte bis heute darf man ebenfalls nicht übersehen. Die Ausbeutung der armen oder technisch unterlegenen Länder durch die Europäer und Euroamerikaner hat eine wichtige Rolle in dieser Entwicklung gespielt.

Die Rücksichtslosigkeit und sonstige menschliche Bosheit muß aber wohl grundsätzlich nicht nur den „Christen“, sondern gleichmäßig allen Menschen, den islamisch geprägten Menschen ebenso sehr, wie den Menschen im Bereich des Christentums, zugeschrieben werden – wie auch die vielen Fähigkeiten und die Güte des Menschen. Das Böse, aber auch das Gute, kann ebenso selbstverständlich einen europäischen Hut wie einen orientalischen Turban tragen.

Es wäre also zu einfach und sogar falsch, lediglich mit geographisch-klimatischen Faktoren oder mit der einseitigen Bosheit der Anhänger des Christentums die Unterschiede zwischen der postchristlichen und der islamischen Welt zu erklären. So groß waren die Unterschiede zwischen diesen Kulturkreisen

lutherischen Orthodoxie kann aber ebenso wenig als ein ökonomisch-kultureller Faktor übersehen werden, wenn man die Geschichte besonders der nordeuropäischen Länder, aber auch Deutschlands, sowohl von dem wirtschaftlichen als auch dem sozialen Gesichtspunkt aus betrachtet.

4 Ich verzichte auf eine genauere Bestimmung dieses Begriffs.

nicht, und der Mensch ist überall Mensch. Es muß daher gefragt werden, welche Rolle die ideellen Hintergründe und spezifisch die *Religionen* in diesen Entwicklungen gespielt haben dürften.

2. Christentum und Islam in ihrer Begegnung mit der Antike

Die richtige Unterscheidung zwischen dem Christentum und dem Islam ist keine leichte Aufgabe. Die beiden Religionen haben eine in vielem vergleichbare und zum Teil gemeinsame Geschichte durchlaufen. Das gilt auch in bezug auf ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Antike, die ohne Zweifel nicht nur eine der wichtigsten kulturellen Wurzeln des modernen Abendlandes ist,⁵ sondern auch in der Geschichte des Islam eine wichtige Rolle gespielt hat. Das vom Christentum geprägte Abendland sollte in der Tat der islamischen Hochkultur für die Schätze der antiken Gedankenwelt in vielem dankbar sein⁶ – so aber auch die Muslime ihren christlichen, wie übrigens auch jüdischen Untertanen für den Zugang zu diesen Schätzen, z.T. aber auch für die Möglichkeit ihrer Nutzung.⁷ Die Spuren der Begegnung mit dem antiken Erbe sind auf jeden Fall in beiden Traditionen nicht zu übersehen.⁸

Doch es gibt auch Unterschiede: Trotz der gewissen Verwandtschaft dieser Traditionen hat der islamische Kulturkreis, ungeachtet seiner vielen zukunfts-

5 Vgl. z.B. Bassam *Tibi*, *Der wahre Islam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1996, S. 15, 120, 129-130, 311, 360.

6 Johannes *Hirschberger*, *Geschichte der Philosophie*. Band I. Altertum und Mittelalter. Nachdruck der 12. Aufl. 1980, Frechen, S. 426-430; s. auch z.B. *Tibi* (s. Anm. 6), S. 130; *Rotraud Wielandt*, *Islam und kulturelle Selbstbehauptung*, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1996, S. 718-726, hier: S. 720. Dabei darf nicht vergessen werden, daß der Platonismus bzw. Neuplatonismus seit der Spätantike, d.h. vor der Blütezeit des durch die islamische Kultur vermittelten, aber immerhin neuplatonisch geprägten – s. z.B. *Hirschberger* (ebd.), S. 434-435 – Aristotelismus und ohne Mitwirkung der islamischen Gelehrsamkeit in der christlichen Tradition eine wichtige Rolle spielte; als Hinweise darauf s. z. B. David L. *Balás*, *Metusia Theu. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966 (*Studia Anselmiana philosophica theologica*, Bd. 55), S. 163-164; Gisbert *Greshake*, *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Leibes“ in problemgeschichtlicher Sicht*, in: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Christlichen Eschatologie von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink*, Freiburg 1975 (*Quaestiones disputatae*, Bd. 71), S. 82-120, hier: S. 91; *Hirschberger* (ebd.), S. 427.

7 Vgl. z.B. Franz *Taeschner*, *Geschichte der arabischen Welt*, Stuttgart 1964. (Kröners Taschenausgabe, Bd. 359), S. 116-118; *Hirschberger* (s. Anm. 6), S. 426-427; Gerhard *Endreß*, *Einführung in die islamische Geschichte*, München 1982, S. 108; *Tibi* (s. Anm. 6), S. 129.

8 Zur Begründung dieser Behauptung reicht ein kurzer Blick z.B. in die Argumentationsweise solcher in ihren Traditionen maßgebenden Theologen wie des Lutheraners Johann Gerhard oder des islamischen Dogmatikers Abu-Hāmid Muhammad al-Ghazālī; vgl. dazu z.B. Johann *Gerhard*, *Loci Theologici*. Ed. Preuss, Berlinum-Lipsia 1863-1875 (Bibliothek klassischer Theologie in wohlfeilen Ausgaben; Neunter bis Achtzehnter Band), *Loci II: De natura Dei et attributis divinis* und Abu-Hāmid Muhammad al-Ghazālī's Werk *Wiederbelebung der Religionswissenschaften* nach Hans *Bauer*, *Die Dogmatik Al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes*, Halle a.d. S. 1912.

weisenden wissenschaftlichen und künstlerischen Errungenschaften besonders in seiner Blütezeit während des christlichen Mittelalters⁹ und trotz seiner früheren und späteren deutlich aufklärerischen Ansätze¹⁰ doch keine dauerhafte und auch nicht die ganze islamische *Umma* umfassende Moderne im abendländischen Sinn entwickelt.¹¹ Das christliche oder postchristliche Abendland wird dagegen gerade von der „Moderne“ bestimmt.

Warum haben die christlich geprägten Länder mit guten und bösen Mitteln die Welt dermaßen erobern können, wie es die heutige Welt bezeugt? Eigentlich hätte man das eher von der islamischen Kultur erwarten sollen: Es steht ja im Koran geschrieben, daß der Islam nicht nur die beste oder einzig wahre Religion ist,¹² sondern die muslimische Gemeinschaft auch die beste von allen Gemeinschaften auf dieser Welt sein sollte.¹³ Darüber hinaus ist er sehr wohl an der Macht des koranisch verstandenen Gottes auch in der Gesellschaft interessiert und zu deren Verbreitung verpflichtet.¹⁴

Wenn aber die antike Philosophie im Entstehen der Moderne eine Rolle gespielt haben soll, kann die Ursache zum Unterschied zwischen dem „christlichen“ und dem „islamischen“ Kulturkreis auch nicht in der Begegnung einer religiösen Tradition mit der rationalen griechischen Philosophie und im Fehlen dieser Begegnung bei der anderen Tradition an sich liegen. Wie gerade gezeigt wurde, sind das Christentum und der Islam in dieser Hinsicht relativ ähnlich.

Vielmehr wäre zu vermuten, daß Unterschiede im Stellenwert und im Verhältnis dieser Philosophie zur Religion in diesen Traditionen zu finden sind.

9 Die Überlegenheit der arabischen Kultur in manchen, wenn nicht in fast allen Gebieten in der Zeit ihrer ersten Begegnungen mit dem Abendland ist eine Tatsache, die wohl nicht belegt werden müßte. S. trotzdem z.B. Bernard *Lewis*, Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft. Aus dem Englischen von Holger Fließbach, München 1996, S. 23-25, 33.

10 S. z.B. Smail *Balić*, Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechte, in: Werner *Ende* und Udo *Steinbach* (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 590-603, Rudolph *Peters*, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, (ebd.) S. 90-128, hier: S. 114-124; *Tibi* (s. Anm. 6), S.129. Zwar dürften diese Ansätze während der letzten zwei Jahrhunderte auf die westliche Aufklärung zurückzuführen und daher als Reaktionen darauf zu verstehen sein; vgl. z.B. *Peters* (ebd.), S. 104; *Balić* (ebd.), S. 593; *Beatrix Caner*, Tendenzen der Moderne im Osmanischen Reich, in: Zeitschrift für Türkeistudien 2 (1999), S. 175-198.

11 So z.B. *Tibi* (s. Anm. 6), S. 129-130.

12 Vgl. Sure 3: 19, 83-85; 30: 30; 48: 28.

13 S. dazu die Anmerkung 1.

14 Vgl. z.B. Gerhard *Konzelmann*, Die islamische Herausforderung, Hamburg 1981, S. 113-120; Bernard *Lewis*, Die politische Sprache des Islam. Aus dem Amerikanischen von Susanne Enderwitz, Berlin 1991, S.51, 56-60, 125-126, 128-129; Hans-Peter *Raddatz*, Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft, München 2001, S.51-55; *Tibi* (s. Anm. 6), S.23-24, 59-61, 84-87, 90-93; s. auch Sure 2: 193. Dieses Ringen muß aber nicht unbedingt einen bewaffneten Kampf bedeuten. Das Ziel ist immerhin der Sieg des koranisch verstandenen Gotteswillens überall auf der Erde; s. z.B. *Tibi* (ebd.), S.83, 87, 93-96.

Die Gründe zu diesen Unterschieden wären auf die religiösen Traditionen selbst zurückzuführen. Unter möglichen anderen Ursachen könnten sie von Bedeutung sein, wenn nach den Ursachen des Entstehens der sich ausbreitenden Moderne gerade im christlichen Abendland gefragt wird.

3. Die lutherische Orthodoxie, der Neuaristotelismus und die Möglichkeit der Moderne

Es liegt außerhalb meiner Möglichkeiten, diesen großen ideengeschichtlichen Fragekomplex hier mit der angebrachten Gründlichkeit zu behandeln. Etwas Licht könnte jedoch ein Exkurs in die Phase der abendländischen Theologiegeschichte bringen, in der – wie im islamischen Kulturkreis immer noch – die Wirklichkeit nicht, wie in der Moderne, in säkulare, gegebene Tatsachen und religiöse bzw. moralische Werte¹⁵ unterteilt, sondern ganzheitlich als Gottes Domäne betrachtet wurde. Es darf gefragt werden, ob die sich heute von der islamischen Kultur unterscheidenden Betrachtungsweisen der Welt durch die Moderne in der *lutherischen Orthodoxie* trotz ihrer Vormodernität schon in Ansätzen vorhanden waren, oder ob es einen gewaltsamen Umbruch vom Alten zum Neuen gab. Wie verhielt sich die aufbrechende moderne Sicht der Welt einerseits zur religiösen Tradition, andererseits zur Pflege der antiken Philosophie, wo alles noch im Keim war?

Besonders gilt unser Interesse hier der von der Reformation zunächst abgelehnten aristotelischen Metaphysik.¹⁶ Sie gehört zum gemeinsamen Erbe der christlichen und islamischen mittelalterlichen Theologie, wobei der Islam der

15 Vgl. z.B. Karl *Holl*: Der Modernismus, Tübingen 1908 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. IV. Reihe, 7. Heft. Hrsg. von D. theol. Friedrich Michael *Schiele*), S. 39-40; Hermann *Ringeling*, Wenn die Kirche weltlich wird. Die sogenannte Säkularisierung des Christentums, Gütersloh 1970 (Aspekte moderner Theologie, Bd.14), S. 61-62; s. auch Simo *Peura*, Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519, Diss., Helsinki 1990 (Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki), S. 15; Eeva *Martikainen*: Uskonto arvoelämyksenä. Dogmatiikan praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin ajattelussa, Helsinki 1995 (Suomalaisen teologisen kirjallisuuseuran julkaisu, Bd.193), S. 173-177.

16 Vgl. z.B. Max *Wundt*, Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt, Jena 1932 (Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, hrsg. von Professor Dr. Georg *Mentz*. Neue Folge, 15; Beiträge zur Geschichte der Universität Jena, Heft 4), S. 24; Wilhelm *Risse*, Die Logik der Neuzeit. 1. Band 1500-1640, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 82-83; Friedrich Wilhelm *Kantzenbach*, Orthodoxie und Pietismus, Gütersloh 1966 (Evangelische Enzyklopädie Bd. 11/12), S. 32-33; Ernst *Lewalter*, Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus (Ibero-amerikanische Studien, Bd. 4, 1935), Nachdruck, Hamburg 1967, S. 7; Horst *Dreizel*, Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die „Politica“ des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636), Wiesbaden 1970 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, hrsg. von Karl Otmar Freiherr von *Aretin*, Bd. 55), S. 81; *Peura* (s. Anm. 16), S. 89, Anm. 3.

Bahnbrecher war.¹⁷ Sie wurde aber auch gerade während der nachreformatorischen Orthodoxie wieder als sogenannter *Neuaristotelismus* bewußt nicht nur in der Philosophie, sondern ebenfalls in der Theologie eingesetzt.¹⁸

Dabei ist es interessant zu bemerken, daß gerade die Rolle der antiken Philosophie in der abendländischen Geistesgeschichte unterschiedlich durch die Moderne beurteilt wird, und zwar anscheinend je nachdem, ob der Betrachter selbst mehr philosophisch-politologisch oder theologisch orientiert ist. In der modernen protestantischen Theologiewissenschaft ist „die Wiederkehr der Metaphysik“¹⁹ in der nachreformatorischen Theologie oft etwas, was wenigstens der Erklärung bedarf, wenn sie nicht gar sehr kritisch gesehen wird.²⁰ Der Lutheraner Johann Gerhard (1582-1637) gehört zwar zu den Theologen dieser Zeit, die manche Wissenschaftler in der Moderne mit wohlwollenden Augen gesehen haben.²¹ Doch auch er hat Kritiker genug auf den Plan gerufen.

In der Tat wird Johann Gerhard gerade des illegitimen *Aristotelismus* beschuldigt: Schon der Titel der Untersuchung Richard Schröders aus dem Jahre 1983 verrät, worum es geht: „Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik.“²² In der Einleitung bemerkt er:

„Die Metaphysik war christianisiert und die dogmatische Tradition metaphysisch geprägt. Deshalb bestimmte die Metaphysik Gerhards theologische Arbeit als ganze (und nicht etwa nur in der Gotteslehre), aber nur faktisch (und nicht explizit unter dem Namen ‘Theologie und Metaphysik’).

17 Vgl. z.B. Heidi Ekholm, *Filosofia*, in: Heikki Palva ja Irmeli Perho (Hrsg.), *Islamilainen kulttuuri*, Helsinki 1998, S.299-316.

18 S. dazu z.B. Wundt (s. Anm. 17), S. 24-25; Dreitzel (s. Anm. 17), S. 53, 55-58, 62; Kantzenbach (s. Anm. 17), S. 38-39; Martti Vaahtoranta, *Restauratio imaginis divinae. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard*, Diss., Helsinki 1998 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, Bd. 41), S. 18.

19 Vgl. Walter Sparr, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1976 (Calwer theologische Monografien, B:4.). Der Titel wird zitiert von Jörg Baur in: (ebd.) *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilung - Kirchentrennung?“* Tübingen 1989, S. 20.

20 Von den Theologen des 19. Jahrhundert s. z.B. Max Koch, *Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik*, Berlin 1899, S. 16-17, 35-36; 184, 189 oder des 20. Jahrhunderts z.B. Richard Schröder, *Altprotestantische Orthodoxie in Angebot und Nachfrage. Wider Carl Heinz Ratschows Darbietungen aus der lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, in: *Evangelische Theologie*, 31. Jahrgang, 26. Jahrgang der neuen Folge, München 1971, S. 16-51, hier: S. 36, 50-51.

21 S. z.B. W. Gaß, *Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt. Erster Band. Die Grundlegung und der Dogmatismus*, Berlin 1854, S. 259-260 und Gustav Frank, *Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1858, S.30-31 oder Louis Bouyer, *La Spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris 1965 (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, 3,1), S. 139-140 und Erich Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart 1978, S. 18.

22 Richard Schröder, *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik*, Tübingen 1983.

Die Distanz unseres Zeitalters zu dem Gerhards ist entscheidend durch unsere Distanz zur Metaphysik bestimmt. [...]

Es ist unsere Distanz zur Metaphysik, die uns die Auseinandersetzung mit Gerhards Theologie kritischer führen läßt, als nach dem Maßstab historischer Gerechtigkeit angemessen erscheinen mag.²³

Ohne diese Behauptungen Schröders genauer zu betrachten, fasse ich kurz zusammen, worauf er zielt: Die aristotelische Metaphysik und die lutherische Theologie passen nicht zusammen. Die lutherische Christologie wird von der Metaphysik eingeengt, der dynamische christliche Glaube durch die statische Ontologie des Aristotelismus schwer behindert, wenn nicht fast gelähmt.²⁴

Schröder geht es zwar vorrangig darum, theologische Kritik gegen Gerhards Aristotelismus zu üben. Dabei spricht er auch allgemein von der „Distanz“ unseres (modernen) Zeitalters zu dem Gerhards, die eben durch „unsere Distanz zur Metaphysik bestimmt“ sei. Folgerichtig muß es bedeuten, daß nicht nur der richtige, biblische und lutherische Glaube durch den Gebrauch der antiken Philosophie bedrängt und eingeengt worden sei, sondern auch die gesamte Weltanschauung der Orthodoxie dem modernen Menschen unverständlich erscheine und einen Bruch zwischen dem Barockzeitalter und der Moderne voraussetze.

Völlig anders scheinen die Politologen die Lage zu schätzen. Z.B. was die politischen Auffassungen von Johann Gerhard betrifft, kann die Gesellschaftswissenschaft von ihm nicht weniger, sondern *mehr* Aristoteles erwarten.²⁵ Weiter setzt der – übrigens selbst aus dem islamischen Kulturkreis stammende – Politikwissenschaftler Bassam *Tibi* voraus, daß gerade die als positiv zu beurteilende Begegnung der christlichen Kultur mit der griechischen Philosophie die Moderne im christlichen Abendland ermöglichte.²⁶ Dieselbe Entwicklung im Islam, die viel früher angefangen habe, sei durch die islamische Orthodoxie angehalten worden.²⁷

23 Ebd., S. 2.

24 S. dazu bes. ebd., S. 214-215.

25 S. Brita *Eckert*, *Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts*, Inauguraldiss., Frankfurt am Main 1976, S. 101-102. Äußerst interessant ist der Bericht Dreitzels über das Verhältnis der deutschen Politikwissenschaft des frühen 18. Jahrhunderts zu der neuaristotelischen Tradition: „Noch negativer ist das Urteil über seine [sc. Aristoteles] Schüler im 17. Jahrhundert: sie werden als ‚Sektierer‘ und ‚Scholastiker‘ bezeichnet, ... Osse und Löhneyss seien nützlicher als Aristoteles. Ihr Verdikt gegen die Scholastiker und ‚Aristoteliker‘ der Universitäten nahm einen Gemeinplatz der deutsch-protestantischen ‚Politica‘ auf, ... In ihm verband sich der Protest der Pragmatiker gegen die Philosophen mit der Verurteilung der ‚Heiden‘ durch die lutherische Frömmigkeit, durch die Vorläufer des Pietismus. ... Die Wende ist also gegenüber der Auffassung des Arnisaeus nicht als eine weitere Säkularisierung der ‚Politik‘ aufzufassen, sondern als Rückfall in die undifferenzierte Harmonisierung von Vernunft und Glauben.“ *Dreitzel* (s. Anm. 17), S. 421-422.

26 S. *Tibi* (s. Anm. 6), S. 15, 120, 129-130, 311, 360.

27 Vgl. ebd., S.15, 129-130.

Wer hat da recht? Hat der Neuaristotelismus in der lutherischen Orthodoxie alles Frische und Lebendige verdrängt? Trifft das eventuell nur auf den lebendigen Glauben oder auch auf die Freiheit des Menschen in seiner Betrachtung der Welt zu, wie es in der islamischen Geschichte geschehen sein soll?²⁸

Lassen wir Gerhard selbst zu Wort kommen! So schreibt er im Vorwort zu seinem berühmten Jugendwerk, *Meditationes sacrae*:

„Es sind viele, die – wohl mit Recht – die Theologie mit der Medizin vergleichen. Wie nämlich die Medizin zwei Ziele hat, die Gesundheit des menschlichen Körpers zu bewahren und, wenn sie verloren wurde, wiederzugewinnen, so kennt auch die Theologie, was die Krankheiten der Seele betrifft, ein zweifaches Ziel: Sie zeigt nicht nur, wie wir von den Sünden befreit werden, sondern auch, wie wir in der Gnade erhalten werden. Die beiden Heilkünste, sowohl die Medizin des Körpers als auch der Seele, kommen von GOTT, hat Gregorius gesagt. Daher sind sie auch über ihren Urheber einig.

Die Medizin hat ihre festen Gründe, nämlich die Vernunft und die Erfahrung, die darum ihre Beine genannt werden. Was mit ihnen übereinstimmt, das bejaht sie, was aber nicht, das wird von ihr abgelehnt. So hat auch die Theologie ihr sicheres und unerschütterliches Prinzip, das Wort GOTTES in den prophetischen und apostolischen Schriften. Was mit ihm übereinstimmt, das nimmt sie an; was mit ihm in Widerspruch steht, das lehnt sie ab.“²⁹

In diesem Zitat fällt die zweifache Betrachtungsweise der Wirklichkeit auf: die *praktisch-immanente* und die *theologisch-religiöse*. In religiösen Fragen kommt dem Wort Gottes die höchste Autorität zu. Bei der Medizin, d.h. in der Betrachtung der empirischen Welt, gelten aber Vernunft und Erfahrung. Die ganze Wirklichkeit gehört zwar Gott, aber auch die menschliche Vernunft hat unter Gottes Herrschaft ihre eigenen Aufgaben und ihre eigene Freiheit. Ebenfalls ist in der Bestimmung der Aufgaben der Theologie wenig von irgendeinem metaphysischen Schematismus zu spüren; schon eher ist zu bemerken,

28 Vgl. ebd., S.15, 129-130, s. auch S.360. Es ist mir bewußt, daß dieses Bild von Tibi über den islamischen Kulturkreis und dessen geschichtliche Entwicklung umstritten ist. Es dürfte aber als Versuch verstanden werden, auf Grund offensichtlicher aktueller Tatsachen eine Antwort auf dieselbe Frage zu finden, die uns hier beschäftigt.

29 „Qui Theologiam Medicinae conferuntur, et multi sunt, et rem recte explicare videntur. Ut enim duplex Medicinae finis, sanitatem in corpore humano conservare, eandemque amissam recuperare: Ita Theologia, quoad animae morbos, eodem modo duplicem agnoscit finem, ostendit namque non solum, quomodo a peccatis liberemur, sed etiam, quomodo in gratia conservemur. Utraque Medicina, tam corporis, quam animae, a DEO est, dicebat Gregorius: Ergo etiam in autore consentiunt.

Habet Medicina certa sua principia, λόγον scilicet καὶ παῖσαν, quae ob id crura quaedam eiusdem appellantur, cum quibus, quod consonum, acceptat; quod dissonum, respuit: Sic Theologia certum et immotum habet principium, verbum DEI Prophetis et Apostolicis scriptis comprehendens, eum quo quoad consentit, acceptat; quod dissentit, respuit.“ Johann Gerhard: *Quinquaginta Meditationes sacrae ad veram pietatem excitandam, & interioris hominis profectum promovendum accommodatae, Jamque quarta vice emendatiores editae* [Erstausgabe 1606], Jena 1619, Praefatio, S. 2-3.

daß Einflüsse der *methodischen*, aristotelisch geprägten Prinzipienlehre vorliegen.³⁰

4. Der Mensch als Ebenbild Gottes

In seinem Hauptwerk, *Loci theologici*, setzt Gerhard dagegen die aristotelische Metaphysik bewußt und reichlich ein.³¹ Trotzdem begegnen wir auch hier der gleichen Sichtweise, wie im letzten Zitat. So betont Gerhard zum Beispiel in seiner Anthropologie, daß der eine Mensch von zwei verschiedenen Gesichtspunkten her betrachtet werden kann, nämlich vom *philosophischen* und vom *theologischen*.³²

Beide Betrachtungsweisen des Menschen, die philosophische und die theologische, beziehen sich auf den Menschen als ein *Ebenbild Gottes*. Philosophisch betrachtet ist dieses Ebenbild auch nach dem Sündenfall noch irgendwie auf analoge Weise im Menschen da. Die ursprüngliche Relation des Menschen zu Gott spiegelt sich im gefallen Menschen, in seinen Eigenschaften und Fähigkeiten, wider. Zu denen gehört auch die Freiheit, weltimmanente Probleme einigermaßen zu bewältigen.³³

Theologisch betrachtet ist diese *imago Dei* dagegen völlig verschwunden. Es gibt nichts mehr im Menschen, auf das er in religiöser Hinsicht bauen könnte.³⁴

So weist Gerhard der Philosophie in seiner theologischen Betrachtung der Wirklichkeit lediglich eine streng instrumentale Funktion zu. Die Theologie, deren Prinzip das Wort Gottes allein ist, soll die Herrin sein. Die Philosophie ist nur ihre Dienerin, wie Gerhard in seiner Methodologie im *Methodus studii theologici* betont. Er scheut sich vor einer *μξοφιλοσοφθεολογία* [MIXOPHILOSOPHTHEOLOGÍA], die Theologie und Philosophie miteinander vermischt.³⁵

30 Dazu s. z.B. Julius *Kaftan*, Die Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888, S. 163-164; Ernst *Troeltsch*, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, S. 54; Robert B. *Scharlemann*, Thomas Aquinas and John Gerhard, New Haven 1964 (Yale publications in religion, 7), S. 4; Johannes *Wallmann*, Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hrsg. v. Martin *Brecht* und Reinhard *Schwarz*, Stuttgart 1980, S. 381-392, hier: S. 387; Martin *Greschat*, Orthodoxie und Pietismus. Einleitung, in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.7, Orthodoxie und Pietismus, hrsg. von Martin *Greschat*, Stuttgart 1982, S. 7-35, hier: S. 11-12. Zur Analogie zwischen der Medizin und der politischen Wissenschaft im Rahmen des Neuaristotelismus beim Zeitgenossen Gerhards, Henning *Arnisaesus*, s. *Dreitzel* (s. Anm. 17), S. 116-117.

31 S. *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 17-18.

32 S. dazu z.B. sein Zugeständnis an Flacius in *Loci* IX, 93 und weiter *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 61-66.

33 *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 62-64.

34 Dazu s. z.B. *Loci* XI, 103-104 und *Vaahtoranta* 1998 (s. Anm. 19), S. 66-78.

35 S. z.B. Johann *Gerhard*: *Methodus studii theologici Publicis praelectionibus in Academia Jenensi Anno 1617 exposita* [Erstausgabe 1620], Jena 1622, II, II, II, S.104-111, 123-126.

Die methodologische Zweiteilung in eine weltliche und in eine religiöse Sphäre geht aber auf tiefere Gründe zurück. Es geht nicht nur darum, daß der Mensch lediglich wegen der Sünde unfähig ist, von sich selbst aus Gott richtig zu erkennen.³⁶ Es geht nicht nur um den richtigen *usus* der Philosophie oder ihren *abusus*,³⁷ sondern um die *Grundstruktur seiner Theologie*. Die Theologie von Johann Gerhard wird in fast allen ihren Bereichen von der Idee einer vereinigenden Relation zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen bestimmt, wie in der *unio personalis* zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus,³⁸ in der *unio mystica* zwischen Gott und Mensch in der geistlichen Vereinigung³⁹ oder in der *unio sacramentalis* zwischen den irdischen Elementen und dem wahren Leib und Blut Christi im heiligen Abendmahl.⁴⁰

Gott wird in Christus unzertrennlich mit der Menschheit vereinigt, aber keine von den beiden Naturen verliert ihre Identität. In Christus wird der glaubende Mensch mit Gott geistlich vereinigt, und doch verbleibt die Zweiheit der Personen auch in der mystischen Einheit. Aus dem Brot wird sakramental der wahre Leib Christi, aber empirisch und substantial betrachtet ist es auch nach der Konsekration das gleiche Brot, wie es davor war.

Gerhards theologische Ontologie scheint also – trotz möglicher Einflüsse – nicht von der aristotelischen Metaphysik bestimmt zu sein. Der Gedanke von der Einheit zweier unterschiedlicher Größen, die dabei doch ihre Identität bewahren, bzw. der „seinsstiftenden Relation“⁴¹ zwischen ihnen, dürfte nicht auf Aristoteles zurückgehen.⁴² Vielmehr fußt sie auf der *christlichen, inkarnatorisch-soteriologisch bestimmten trinitarischen Ontologie*.

An sich genommen ist die Dreieinigkeit Gottes für Gerhard mehr ein geoffenbartes Geheimnis, das es zu glauben gilt, als etwas, was man untersuchen könnte.⁴³ Es ist jedoch kennzeichnend für seine Theologie, daß die trinitarische Seinsstruktur eben in seiner inkarnatorisch-soteriologischen Christologie⁴⁴ und in seiner Sakraments- und Glaubenslehre zutage tritt: Daß Gott *einer* ist, können zwar auch die Heiden wissen und verstehen.⁴⁵ Gott als den *Dreieinigen*, das heißt wie Einheit und Dreiheit miteinander zusammenhängen, kann dagegen der gefallene Mensch einzig und allein in seinem menschengewordenen

36 S. z.B. Loci II, 233; III, 6.

37 Vgl. Methodus II, II, II, S.104-106.

38 Vgl. z.B. Loci IV, 48-49, 101; s. auch *Vaahtoranta 1998* (s. Anm. 19), S. 79-105.

39 Vgl. z.B. Loci IV, 192, 200; s. auch *Vaahtoranta 1998* (s. Anm. 19), S. 243-267.

40 Vgl. z.B. Loci XXI, 69, 90; s. auch *Vaahtoranta 1998* (s. Anm. 19), S. 133-153.

41 Schröder (s. Anm. 23), S. 71.

42 Vgl. *Hirschberger* (s. Anm. 7), S. 222-225; *Schröder* (s. Anm. 23), S. 167-168, 174.

43 Vgl. *Schröder* (s. Anm. 23), S. 137-138; s. auch *Meditationes, Praefatio*, S. 5-7; Loci III, 2.

44 S. dazu auch die interessante Diskussion über Gerhards *unio*-Ontologie bei *Schröder* (s. Anm. 23), S. 166-175 und über das Wesen des rechtfertigenden Glaubens (ebd.) S. 66-71.

45 S. z.B. Loci III, 6.

Sohn, dem θεάνθρωπος [THEÁNTHROPOS]⁴⁶ Jesus Christus durch Wort und Sakrament im wahren Glauben, *per unionem spiritualem*, erkennen.⁴⁷

Diese geistliche, eigentliche Erkenntnis des offenbarten Gottes ist nur dem Glauben zugänglich. Die natürliche Gotteserkenntnis durch die Betrachtung der Welt und des Menschen oder auf Grund der angeborenen Prinzipien in ihm⁴⁸ ist wegen der Sünde uneigentlich und verkehrt und kann auch nicht als die erste Stufe der eigentlichen Gotteserkenntnis in Christus dienen. In weltlichen Angelegenheiten und immanent betrachtet kann der gefallene Mensch durch seine Vernunft und seine Moral Wahres und Gutes *coram hominibus* hervorbringen. Religiös führt ihn dagegen die am natürlichen Weltverständnis und an der natürlichen Moral orientierte Gotteserkenntnis irre.⁴⁹

So relativiert Gerhards Trennung zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Erkenntnis Gottes jedes philosophische System, das als Instrument der Theologie, aber auch bei der Weltbetrachtung, aus der die Wirklichkeit Gottes nicht ausgeschlossen werden kann, dienen soll. Auf die Philosophie kann keine eigentliche, rettungsbringende Theologie gebaut werden.

Andererseits bewahrt Gerhards Sicht des gefallenen Menschen als eines analogen Ebenbildes des dreieinigen Gottes seine *relative Freiheit zur Weltbetrachtung*. Sie mag zwar mehr oder weniger vom jeweils gängigen philosophischen System abhängig sein. Das gilt ebenso sehr für den Aristotelismus (der instrumental gebraucht und wegen seiner Offenheit auch für das Empirische vielleicht besser ist als sein Ruf)⁵⁰ wie auch für jedes philosophische Vorverständnis der Moderne. Ungeachtet dessen verbirgt sich in Gerhards theologischen Grundentscheidungen nicht nur die menschliche Unmöglichkeit, von sich aus Gott zu verstehen oder gerecht zu werden, sondern ebenfalls die Möglichkeit, als ein analoges Bild Gottes nach neuen Sichtweisen der empirischen Welt zu suchen.⁵¹

Daran ändert die Tatsache nichts, daß das Ergebnis dieser Suche, die *Moderne*, aus unserer Sicht höchst zweideutig bewertet werden muß. Als Beispiel können wir zwei Größen des 20. Jahrhunderts, den Nationalismus und den Kommunismus nennen. Auf die Gefahr einer ideologisierten „Globalisierung“

46 Loci IV (Exegesis), 282; s. auch Loci IV, 52, 54, 56, 80-82, 94.

47 S. dazu Vaahtoranta 1998 (s. Anm. 19), S. 106-111 und z.B. Loci III, 3, 13, 26, 31, 75-76.

48 Vgl. Loci II, 60.

49 S. Vaahtoranta 1998 (s. Anm. 19), S. 62-78.

50 Vgl. z.B. Ulrich Asendorf, Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers, in: Luther und Theosis, Erlangen 1990 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 16), S. 85-102, hier: S. 88-90; Dreitzel (s. Anm. 17), S. 55-56, 71-72, 82, 86, 427; Sparr (s. Anm. 20), S. 191.

51 Vgl. dazu Kantzenbach (s. Anm. 17), S. 38: „Daß sich bei dieser Einschätzung der Metaphysik eine für die Entwicklung aufklärerischen Denkens günstige Weichenstellung abzeichnete, ist selbstverständlich.“ Zwar geht es hier nicht direkt um Gerhard, sondern um sein philosophisches Umfeld.

im 21. Jahrhundert hier hinzuweisen, dürfte ebenso wenig verkehrt sein. Das Gleiche betrifft ihre zu unkritische Kritik.

Dies ergibt sich gerade als logische Folge dessen, wie Gerhard das Verhältnis zwischen der Philosophie bzw. der natürlichen und der offenbarten Theologie versteht: Das natürliche Wissen des Menschen ist von der Sünde begrenzt und verdorben. Wo er sein relatives und immer korrekturbedürftiges Dasein *coram Deo* vergißt und behauptet, die Freiheit in weltlichen Dingen nicht geschenkt von Gott zu bekommen, sondern sie wesentlich zu besitzen und selbst die letzte, undialektische Wahrheit zu sein, da ergeben sich solche Folgen, wie wir sie in den letzten Jahrhunderten kennen gelernt haben.⁵² Dabei dürfte gerade die Tendenz zum monistischen Idealismus der von der religiösen Bevormundung befreiten Aufklärung⁵³ – auch mit materialistischen Vorzeichen⁵⁴ – statt eines relativen Daseins im Angesicht Gottes eine gewisse Rolle gespielt haben.

5. Islamische und christliche Anthropologie in Bezug auf die Moderne

Trotz der prekären Weltsituation und vieler unberechtigter Vorurteile ist es eine begründete Frage, warum es in der islamischen Welt letztendlich nicht zu jener Freiheit der menschlichen Vernunft kam, wovon die abendländische Moderne, und zwar sowohl im Guten als auch im Bösen ein Zeugnis gibt. Ob die Unwilligkeit oder gar Unfähigkeit der islamischen Kultur, eine nachhaltige, gesellschaftsprägende, globale Moderne als solche zu entwickeln, wie sie im christlichen Abendland zu finden ist, neben klimatisch-geographischen und sonstigen nicht-theologischen Gründen vielleicht doch zum Teil auf die *islamische Gotteslehre* und die daraus sich leitende *Anthropologie* zurückführen läßt?⁵⁵

Die Philosophie stand dem Islam zur Verfügung. Warum aber wurde ihre Benutzung und Wirkung, anders oder wenigstens viel dramatischer als im Luthertum, durch die Orthodoxie mehr oder weniger verhindert?⁵⁶ Was unter-

52 Vgl. dazu z.B. Ringeling (s. Anm. 16), S. 49-50.

53 Vgl. z.B. Hans Wenke, Hegels Theorie des objektiven Geistes, Gräfenhainichen 1927, S. 30-33, 37-38; Dreitzel (s. Anm. 17), S. 71; Heinrich Bornkamm, Pietistische Mittler zwischen Jakob Böhme und dem deutschen Idealismus, in: Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag, hrsg. von Heinrich Bornkamm, Friedrich Heyer, Alfred Schindler, Bielefeld 1975 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 14), S.152-154; Peter Pütz, Die deutsche Aufklärung; Darmstadt 1978 (Erträge der Forschung, Bd. 81), S. 188-189; Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Nachdruck der 12. Aufl. 1980, Frechen, S. 407-409, 411, 428-430, aber auch S. 418-419.

54 S. z.B. Hirschberger (s. Anm. 54), S. 472, 476; s. aber auch Ringeling (s. Anm. 16), S. 49.

55 Zu dieser Frage s. z.B. Rotraud Wielandt, Islam und kulturelle Selbstbehauptung, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 718-726, hier: S. 718-720.

56 S. z.B. Tibi (s. Anm. 6), 120, 129-130.

scheidet in dieser Frage den rechtgläubigen Islam von der lutherischen Orthodoxie bzw. vom christlichen Glauben?

In der Tat gibt es Unterschiede im Gottes- und Menschenbild der beiden monotheistischen, „abrahamitischen“ Religionen. Die Einheit Gottes wird im Islam anders verstanden als im Christentum. Eine vereinigende, liebende Relation zwischen den drei Personen in der einen, unteilbaren Gottheit, wie das Christentum die wahre Einheit Gottes versteht,⁵⁷ ist für die islamische Idee von der numerischen Einheit Gottes undenkbar.⁵⁸ Das ‚Eine‘ wird daher in einem unversöhnlichen Konflikt zur ‚Vielfalt‘ gesehen, und keine Anthropologie oder gar Ontologie eines relationalen Gegenübers kann mit der Gotteslehre untermauert werden.

Anscheinend nicht nur wegen der angebrachten Distanz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf⁵⁹ fehlt dem orthodoxen Islam aufgrund seiner Gotteslehre die Möglichkeit zur christlichen Auffassung des Menschen als eines *Ebenbildes Gottes*.⁶⁰ Der Mensch ist zwar ein hoher Verwalter der irdischen Güter,⁶¹ aber auch als solcher im Grunde genommen nur ein dem übermächtigen Gott ergebener Diener.⁶² Auf keinen Fall darf er als Kind Gottes⁶³ betrachtet werden.⁶⁴

Aus diesen beiden Gründen ist auch die Inkarnation Gottes unmöglich. Gott kann nicht Mensch werden, weil ein menschliches, leidendes Gegenüber Gottes des Sohnes in Gott dem Geiste vor Gott dem Vater gegen die islamisch

57 Vgl. Vaahtoranta 1998 (s. Anm. 19), S. 102.

58 Vgl. z.B. Hans Zirker, Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989, S. 64; Christine Schirmmacher, Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum, Band 1, Neuhausen/Stuttgart 1994, Band 1, S.221; (ebd.) Band 2, S. 254-256; s. auch den Koran, Sure 112; 5, 73; 2, 165; 4, 48. Zwar sieht es nach den hier erwähnten Zitaten nicht so aus, als hätte Muhammed die christliche Trinitätslehre richtig verstanden; vgl. dazu auch Adel Theodor Khoury, Einführung in die Grundlagen des Islams, Religionswissenschaftliche Studien, 27, Altenberge 1993, S. 130.

59 Vgl. z.B. Johan Bouman, Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad. Impulse der Forschung, Band 22. Darmstadt 1989, S. 2-4.

60 Vgl. z.B. Khoury (s. Anm. 59), S. 218; Schirmmacher (s. Anm. 59), Band 2, S. 249-250; Bouman (s. Anm. 60), S.4-5, 13.

61 Vgl. den Koran, z.B. Sure 2: 30; s. auch Schirmmacher (s. Anm. 59), Band 1, S. 223-224 268. Die Frage, ob und in welchem Sinn man von einer vielfach im Koran belegten *Statthalterschaft* des Menschen auf der Erde (vgl. Johannes Reissner, I. Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Werner Ende, Udo Steinbach (Hg.), Der Islam in der Gegenwart, München 1996, S. 151-163, hier: S.156; Bouman [s. Anm. 59], S.184-189) im Blick auf die Souveränität und Allwirksamkeit Gottes (vgl. dazu z.B. al-Ghazālī nach Bauer, [s. Anm. 9], S.62-65) reden kann, soll hier unbeantwortet bleiben.

62 „Der Islam ist die Religion der bedingungslosen Hingabe an Gott, der vorbehaltlosen Unterwerfung unter seinen Willen.“ Khoury (s. Anm. 59), S. 160, 218. S. auch z.B. Bouman (s. Anm. 60), S. 3-4, 198.

63 Vgl. z.B. Römer 8.

64 S. z.B. Schirmmacher (s. Anm. 59), Band 2, S. 249-250.

verstandene Einheit Gottes wäre und seine transzendente, souveräne Majestät beleidigte.⁶⁵

Die Inkarnation Gottes zur Versöhnung der Menschheit mit ihm wäre aber auch nicht nötig. Nach dem islamischen Glauben ist der Mensch gar nicht radikal und unwiderruflich in die Sünde gefallen, wie das Christentum es versteht,⁶⁶ sondern lediglich schwach und leicht verführbar.⁶⁷

Die Sünde des Menschen berührt auch nicht Gott in seiner Souveränität, sondern nur seine Mitmenschen und ihn selbst.⁶⁸ Es gibt daher nichts, was zwischen Gott und Mensch versöhnt werden könnte.⁶⁹ Wegweisung, aber auch Erleichterungen braucht der schwache und unwissende Mensch in seinem Versuch, den richtigen Pfad zu laufen,⁷⁰ auch Vergebung auf Grund der barmherzigen Großzügigkeit Gottes und der Aufrichtigkeit oder gar Verdienste des Beters,⁷¹ aber keine stellvertretende Sühne durch Christus als Gegengewicht zur unendlichen menschlichen, vom Menschen unbezahlbaren Schuld. Keine unendliche Vergebung auf Grund des „bitteren, unschuldigen Leidens und Sterbens“ Christi, keine Vermittlung zwischen Gott und Mensch durch den Gottmenschen ist nötig.⁷²

Dann scheinen aber wenigstens dem orthodoxen Islam auch zwei wichtige Momente im Vergleich mit dem christlichen Glauben in bezug auf unser Thema zu fehlen: Erstens muß es nach dem islamischen Konzept schwer sein, einerseits die menschliche, von der Sünde bzw. durch das radikale Böse verursachte *Unfreiheit*, andererseits aber die gleichzeitige *Handlungsfreiheit* des begnadeten Sünders zu bejahen.⁷³ Zweitens fehlt ihm die Möglichkeit, diese

65 Vgl. z.B. *Khoury* (s. Anm. 59), S. 218; *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 2, S. 249-250.

66 Besonders das Luthertum; vgl. *Vaahutoranta 1998* (s. Anm. 19), S.61-62, 72-78.

67 S. z.B. Sure 4:28; vgl. auch *Bouman* (s. Anm. 60), S.14-15, 190; *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.258-261, 265-268; Adel Theodor *Khoury*, Mensch, in: Adel Theodor *Khoury*, Ludwig *Hagemann* und Peter *Heine*: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br., 1991, S.515-520; Ludwig *Hagemann*: Sünde, (ibid.), S.698-701.

68 Vgl. z.B. Sure 2: 57, 231; 4: 110-112; 17: 7; 29: 40 ; 39: 53; vgl. auch *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.259-260

69 S. z.B. *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.259-260, 265; s. auch *Zirker* (s. Anm. 59), S. 67.

70 Vgl. z.B. Sure 2: 108, 187, 285-286; 3: 164; 7: 178; 37: 117-118; 48:1-3; 65: 4; s. auch *Bouman* (s. Anm. 60), S.6, 12-15, 18.

71 Vgl. z.B. Sure 2: 58, 173, 182, 286; 3: 15-17, 31-32, 135, 146-147, 190-195; 4: 48; 5:18; 9:102 ;14:10; 26: 50-51, 77-82; 33: 70-71; 39: 53-54; 40: 2-3 ; 46: 31; 53: 32; 61:10-12; *Bouman* (s. Anm. 60), S.151-153, 174-176, 179-180; *Hagemann* (s. Anm. 66), S.698-701; *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.269.

72 Vgl. *Schirmmacher* (s. Anm. 59), Band 1, S.266-267. - Zum Christentum s. z.B. *Vaahutoranta 1998* (s. Anm. 19), S.79-82.

73 Dazu vgl. jedoch *Bouman* (s. Anm. 60), S.180: „Sie [die koranische Anthropologie] steht immer unter der Gefahr, von der numinosen Allmacht Gottes erstickt zu werden, doch läßt diese Allmacht immer wieder der menschlichen Entscheidung genügend Spielraum, eine gegenseitige Beziehung entstehen zu lassen.“ Diese ist aber die Freiheit eines *nicht radikal bösen* Menschen, der aber in seiner Beziehung zu Gott auch *kein befreites Kind* Gottes, sondern nur sein ergebener Diener sein kann.

Freiheit des Menschen in seinem Sein Gott *gegenüber*⁷⁴ in der trinitarischen Gotteslehre und in der Christologie verankert zu sehen. Es fehlt ihm die christliche Anthropologie, der zufolge der Mensch, ein Ebenbild Gottes als Mann und Frau,⁷⁵ vor dem Angesicht des versöhnten Vaters in Christus, aber auch *mit ihm*, dem gottmenschlichen Sohn *vereinigt*, durch den Heiligen Geist in einer Relation des Kindes zu seinem Vater, frei und verantwortlich steht und handelt.⁷⁶ Daher dürfte auch die säkularisierte Idee dieser Freiheit,⁷⁷ welche die westliche Moderne prägt, nur schwer auf dem islamischen Boden gedeihen können.⁷⁸

74 Ein *gewisses* Gegenüber zwischen Gott und Mensch gibt es auch im Islam; vgl. *Bouman* (s. Anm. 60), S.5, 102-103; vgl. jedoch S.14.

75 Zum Menschen in der vereinigenden Relation zwischen Mann und Frau bzw. zwischen dem Mann-Sein und dem Frau-Sein als einem Ebenbild des Dreieinigen Gottes s. Martti Vaahtoranta: Lutherische Messe und Gebet in der Moschee. Die christliche und islamische Gottesdienstgemeinde im Blick auf die Lehre von der Einheit Gottes – ein Versuch, richtige Fragen zu stellen, in: Jobst Reller und Martin Tamcke (Hrsg.): Trinitäts- und Christusdogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche. Festschrift für Jouko Martikainen. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte; 12, Münster 2001, S.103-128, hier: S. 119-122.

76 Um der wissenschaftlichen Wahrheit willen sollten dieselben Fragen, die hier dem Islam gestellt wurden, auch in bezug auf die gesellschaftlichen und kulturellen Unterschiede zwischen den geographischen Regionen und politischen Bereichen unter dem Einfluß unterschiedlicher christlicher Konfessionen bzw. Kirchen, die beispielsweise trinitätstheologisch und christologisch mehr oder weniger von einander abweichen, thematisiert werden. Was die Welt außerhalb des christlichen Kulturkreises betrifft, dürfte *Japan* ein interessanter Fall sein, der einer eigenen Überlegung wert wäre.

77 Vgl. dazu auch die Rede „Glauben und Wissen“ von Jürgen Habermas bei der Verleihung des Friedenspreises vom Jahr 2001 des Börsenvereins des deutschen Buchhandels (Frankfurter Allgemeine Zeitung 15.10.2001, Nr. 239, S.9).

78 Darauf, daß die hier beschriebene immer in zweifachen Sinne relative Freiheit durch die Säkularisierung zu einer vermeintlichen menschlichen Autarkie mit den bekannten Folgen geführt hat und führen kann, wurde zuvor hingewiesen.

Umschau

Thomas Junker:

„Als Christen glauben wir...“

// Kritische Anmerkungen zur neuen Agenda III der VELKD (1996): Bestattungen

Derzeit beschäftigen sich die Pfarrkonvente der SELK mit der neuen Agenda der VELKD für Bestattungen. Viele der Pastoren gebrauchen sie schon bei Beerdigungen, da sie zur Erprobung freigegeben wurde. Manche sehen sehr wohl Defizite. Doch könne man sich ja Texte und Gebete aus dem reichhaltigen „Angebot“ der Agenda aussuchen und zusammen stellen, heißt es. Aber ist damit diese Agenda beurteilt? Ist ein solcher Steinbruch eigentlich noch eine Agenda? Und liegt das Defizit nicht viel tiefer, als nur darin, daß da eben dieser oder jener Text in den Vordergrund oder Hintergrund rückt? Unterziehen wir uns der Mühe, die Agenda einmal genauer zu betrachten und die Änderungen zu durchdenken, zeigt sich, daß Änderungen zur alten Agenda III ein bestimmtes Ziel verfolgen. Wir müssen uns fragen, ob dies das Ziel einer lutherischen Bekenntniskirche sein kann.

Gehen wir die Agenda an einigen markanten Punkten durch: Erhöhter „seelsorgerlicher Sensibilität“ (Vorwort S. 8) ist es wohl zuzuschreiben, daß nicht nur biblische Voten, sondern auch freundlich, tröstlich (emphatisch) wirken-wollende „Einleitungen“ (z.B. S. 46) am Anfang der Trauerfeier stehen. Diese Einleitungen halte ich von vornherein für einen *Gottesdienst* (der es ja sein soll S. 12) auch in dieser Form für unpassend. Dem entspricht auch der Inhalt: „Wir sind zusammengekommen...“ „Wir suchen Trost...“ Hier verschiebt sich (frei nach Schleiermacher) ganz grundsätzlich das, was Gottesdienst eigentlich ist: Gottes Kommen zu uns, in Wort und Sakrament, seine Einladung. Nicht *wir* kommen zusammen und suchen, sondern Gott ruft uns, spricht uns an. Nicht wir kommen um zu fragen, sondern Gott kommt zu uns, damit wir (in Lob und Dank) antworten (Luther). Nicht wir stehen im Mittelpunkt, sondern ER. – Der *Inhalt* dieser „Einleitungen“ bringt eine Stellung zum Ausdruck, die das Zeugnis, bzw. Bekenntnis oder gar die Verkündigung (Kerygma) der christlichen Gemeinde von vornherein relativiert, bzw. zu einer subjektiven Meinung degradiert. Statt einem: „Wir glauben, dass...“ heißt es: „Als Christen glauben wir...“ (oder „Christen glauben...“ z.B. S. 11). Entsprechend dazu „Wir erwarten...“, „wir suchen“, wobei sich fragt, ob wir alle oder nur wir „als Christen“? Hintergrund ist wohl, daß mit unserer Hoffnung heute viele nichts mehr anzufangen wissen (S. 7 Vorwort). Kann das aber *unser* Zeugnis, bzw. Bekenntnis sein? Führen wir hier eine Veranstaltung für zweierlei Gruppen durch und nen-

nen dies doch „Gottesdienst“ (s.o.)? Ich halte diese Einschränkung für theologisch nicht verantwortbar. Sie macht aus einem christlichen Gottesdienst eine „christliche Show für Heiden“. Sie mißachtet lutherische Definitionen, nach denen sich Gemeinde nicht soziologisch (Christen – Nichtchristen), sondern vom Wort und Sakrament her – theologisch – definiert.

Der Inhalt dieser Einleitungen weist aber noch auf ein anderes Problem, das den gesamten Entwurf durchzieht: die „Eschata“, die letzten Dinge (Auferstehung; Gericht; Ewiges Leben; Hölle) verschwimmen zugunsten eines unverbindlichen „daß der Tod nicht das Ende ist“ (z.B. S. 46). Christus läßt uns auch im Leiden nicht los (S. 47). Wir sollen „Wege gehen, die Gott führt“ (S. 50). „Stärke in uns die Zuversicht, daß du unser Leben vollenden wirst“ (z.B. S. 53). Es fehlt an erster Stelle gegenüber früher „Lazarus“ als Lesung (nur alternativ! S. 50), eine Lesung, die die Auferstehung in doppelter Weise deutlich – und verständlich – bezeugt. Die Auferstehung fehlt auch im Abschlußgebet (S. 53f). Früher hieß es noch: „In der Stunde der Auferstehung zum ewigen Leben.“ Das ist entfallen. Auch am Schluß der Bestattung heißt es nun nicht mehr: „Du bist die Auferstehung und das Leben“, sondern: „Du hast durch Jesus Christus den Tod besiegt“ (S. 61). Ebenso statt: „Wollst uns eine fröhliche Auferstehung des Lebens verleihen“, nun: „Hilf uns, daß wir deinem Sohn nachfolgen auf dem Weg, der zum Leben führt...“ (S. 61). Charakteristisch ist die Änderung am Schluß der Trauerfeier in der Kapelle. Früher: „Laßt uns in der Hoffnung einer fröhlichen Auferstehung den Leib unseres Bruders/ unserer Schwester... zu seiner/ihrer Ruhestätte bringen.“ Nun nur noch: „Laßt uns nun den Leib der/des Verstorbenen (nicht gerade sehr sensibel, persönlich?) zu seiner Ruhestätte bringen“ (S. 55). – Der Auflösung des Zeugnisses von der (leibhaften) Auferstehung entspricht die (fast) totale Fehlanzeige über Sünde, Schuld und Jüngstes Gericht. Hieß es früher noch: „Laßt uns gedenken an den Tod und des Todes Ursach(e)...“, fällt dies ganz weg. Auch in den Predigtלקtionen (J. Hanselmann) am Ende wird statt der Ursache des Todes die „Tatsache“ des Todes thematisiert (S. 217). Der Tod sei eine Tatsache des Lebens („Leben und Tod – sie gehören zusammen“, S. 217; erst am Ende „Sünde Sold“ S. 220). Wie anders konnte da noch Luther predigen (S. 215f). Nur bei der Bestattungsformel hat man nicht auf das „Gericht“ verzichten können oder wollen. Aber es gibt ja auch hier gleich die Variante „ohne“ Gericht (S. 57). Statt dem Kyrie nach dem (ausgewechselten) Eingangsgebet steht – sehr einfühlsam – zur Beerdigung das Gloria Patri an erster Stelle (z.B. S. 49), das früher nicht einmal fakultativ erschien. Offenbar will man mit einem „Kyrie“ die Stimmung nicht verderben, ebenso wenig wie durch den Psalm 130, der früher an erster Stelle stand. Es könnte ja ein zu negativer Eindruck über den Verstorbenen entstehen, wenn von Sünde und Gericht gesprochen wird!

Anfragen sind auch an sogenannte Abschiedsworte („Erde zu Erde...“ „Wir befehlen...“ S. 107) zu richten. Sie entbehren doch ohne Bestattung oder Grablegung jeder Grundlage! Wir geben ja eben nicht den Leib dahin. Und doch tau-

chen sie auch bei reinen Trauerfeiern auf – um was zu verdecken? – Als erste Lesungen sind schwere Johannestexte (Joh. 14) sehr beliebt (S. 50; 76f; 103). Warum? Weil da so viele (Heiden) sitzen, die dies verstehen? Das widerspricht der eigenen Konzeption. Dagegen entfällt als erste Lesung „Lazarus“, doch eine sehr prägnante Botschaft, auch für Nichtchristen! – Durchgängig ärgerlich ist es, eine Agende zu gebrauchen oder zu erproben, die entgegen der Ordnung der SELK durchgehend von „Pfarrerinnen“, „Dekaninnen“, „Superintendentinnen“ und „Pröpstinnen“ ausgeht (S. 15.16.18.22.23.24 usw.) – Und ist die Behauptung, daß das „Wie“ der Bestattung gleichgültig sei (S. 11) und daß eine Einäscherung, ja sogar eine Seebestattung „im allgemeinen nicht gegen den Glauben gerichtet sei“ (S.17) haltbar? Müßte hier nicht doch mehr gesagt werden?

Natürlich kann sich jeder „heraussuchen“ und „zusammenstellen“, was er will. Die aufgeführten Punkte aber betreffen auch das Ordinarium, bzw. die festen Stücke der „Liturgie“. Zudem ist eine Agende als „Steinbruch“ eben keine Agende, erst recht nicht, wenn wieder jeder seine eigenen Formulierungen eintragen muß. Abschließend halte ich diesen Entwurf für sehr überarbeitungsbedürftig. Die Bestattungsagende sollte auf keinen Fall ohne Zusatzbestimmungen in der SELK eingeführt oder auch nur „erprobt“ werden. Vielleicht sollte man auch hier eher eigene Wege gehen. – Dieser neue Entwurf der VELKD ist Ausdruck einer kirchlichen Entwicklung, die immer mehr vor dem Heidentum, bzw. dem Neuheidentum kapituliert, auch angesichts des Todes keine klaren Worte mehr findet und verstrickt ist in das Programm der Entmythologisierung, die solche Wahrheiten wie Sündenfall, Tod als Strafe, sowie (leibhafte) Auferstehung, Jüngstes Gericht, Seligkeit und Hölle eliminiert oder psychologisierend (um)interpretiert. – Das verschämte „Als Christen glauben wir...“ ist dafür der deutlichste Beweis.

Von Büchern

Hans Eißler/Walter Nänny, Wegbereiter für Israel. Aus der Geschichte der Anfänge. 1850 bis 1950. Ernst Franz Verlag, Metzingen/Württ. 2001, ISBN 3-7722-0391-4, 237 S., € 13.50

Eine Unmenge „Israelliteratur“ ist über die Jahre erschienen. Das vorliegende ist indes nicht nur ein weiteres in der unübersehbaren Menge. Seine Qualität ist unbestreitbar. Die Verfasser, Hans Eißler, langjähriger Amtsrichter in Bad Urach und Präsident der Synode der Württembergischen Landeskirche a.D., sowie der Schweizer Walter Nänny, „können und wollen nicht verbergen, daß wir gegenüber dem jüdischen Volk Liebe und Bewunderung empfinden“ (S. 8, Vorwort). Aber sie „wollen das Geschehen in Israel ... nicht vorwiegend unter biblischer Perspektive betrachten. Vielmehr soll unser Buch Kenntnis über historische Fakten und geschichtliche Gestalten vermitteln“ (S. 7, Vorwort). Das gelingt den beiden Verfassern hervorragend. Damit entgehen sie der Gefahr der Spekulation. Sie werden auch den „eng mit der israelitischen Geschichte verflochtenen Palästinensern gerecht“ (S. 8, Vorwort). Die Verfasser selbst geben dem „kritische[n] Leser“ die Aufgabe, zu „entscheiden“, „ob und wie weit die historische Darstellung objektiv ist“ (S. 8, Vorwort). Der Rezensent ist der Meinung, daß den beiden Verfassern objektive Darstellung gelungen ist. Gerade die Tatsache, daß sachlich und nüchtern von Nichtjuden berichtet wird, bestärkt diesen Eindruck. Es ist ja schon beeindruckend: „Ein totgeglaubtes Volk macht sich auf den Weg von den Enden der Erde, um zurückzukehren ins Land seiner Väter“ (S. 7, Vorwort). Die Verfasser scheuen sich nicht, vom „Wunder der Heimkehr“ zu sprechen (S. 7, Vorwort). Das Auffallende an diesem Buch ist, daß die Staatsgründung an einzelnen Personen nachgezeichnet wird. Dabei treten nicht nur so bekannte Namen wie Theodor Herzl, David Ben Gurion und Chaim Weizmann auf, die nicht einmal nur Israelfreunden und -kennern bekannt sind, sondern auch die weit unbekannteren, wie der Begründer der Histadrut (Gewerkschaften), Berl Katznelson, und der Autor des Neu-Hebräisch (Iwrit), Ben Yehuda. Die Verfasser hellen die Geschichte auf, an deren Ende die Gründung des Staates Israel stand und zeigen, mit welchen Gefahren der junge Staat von Anfang an zu kämpfen hatte. Bis heute sind diese ja nicht abgeebbt. Es hat eher den Anschein, daß die Gefährdung für Israel zunimmt. Doch nicht allein die in diesem Buch genannten (etwa 100), uns bekannten Persönlichkeiten, worunter auch Christen sind, wie etwa der Baumeister Konrad Schick oder der Vater des Syrischen Waisenhauses Ludwig Schneller, haben die Entwicklung so beeinflußt, daß es zur Staatsgründung kam, sondern eine Unmenge solcher, die daran glaubten, Israel komme wieder ins Land seiner Väter und die deshalb keine Anstrengung scheuten. Freilich, doch damit geht man im Grunde über das Buch von Eißler und Nänny hinaus: man

wird es als Tat Gottes bezeichnen müssen. Gottes heimlich in der Geschichte wirkende Hand ist am Werk. Beweisbar ist dies nicht. Aber es entspricht der biblischen Überzeugung, wonach Gott der Herr der Geschichte ist. Und manches Mal wenn man die Entstehungsgeschichte des Staates Israel bedenkt, wird man an die Aussage des Psalmisten erinnert: „Er lenkt ihnen allen das Herz“ (Ps 33,15). Das trifft für Israel wie auch für all die andern zu.

Eine Zeittafel (S. 225 – 228), ein Literaturverzeichnis (S. 229 – 231) und ein Namens- und Sachregister (S. 233 – 237) schließen diesen überaus lesenswerten Band ab.

Der Rezensent legt das Buch von Eißler und Nänny, das auch ansprechendes Bildmaterial enthält, dankbar aus der Hand; er ist sich indes sicher, daß er es nicht das letzte Mal in der Hand gehabt hat, sondern immer wieder aus Interesse zu diesem Band greifen wird. Er hat die Hoffnung, daß auch andere, die zu diesem Band greifen, bewegt werden von dem Weg der Juden in den letzten 150 Jahren. Für den Verlag, dem großer Dank gebührt, diesen Band ins Verlagsprogramm aufgenommen zu haben, erhofft der Rezensent, daß bald eine Neuauflage nötig wird. Möge dies nicht allein ein frommer Wunsch bleiben.

Walter Rominger

Helmut Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Primus Verlag/Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, ISBN 3-89678-140-5, 869 S., Leinen, € 65.45

Der katholische Theologe, Historiker und Politologe Helmut Zander, der bereits 1995 mit seiner fundamentaltheologischen Dissertation „Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie“ die erste monographische Auseinandersetzung mit Steiners Reinkarnationstheorie und bisher kompetenteste Publikation vorgelegt hat, die man in diesem speziellen, für die Anthroposophie in Auseinandersetzung mit der christlichen Eschatologie wichtigen Thema konsultieren kann, bietet hier eine um größtmögliche Vollständigkeit, sorgfältige Differenzierung und wohlthuende Unvoreingenommenheit bemühte, quantitativ und qualitativ beeindruckende Monographie zum Stichwort Seelenwanderung.

Nach einer kurzen Einleitung informiert der Autor im I. Teil über „Die außereuropäische Welt: Globale Perspektiven“ (S. 15 – 56). Hier stehen die hinduistischen Kulturen im Vordergrund, in denen nach populärem Verständnis die Wurzeln des Reinkarnationsgedankens liegen. Die ältesten geschriebenen Sakraltexte, also die Veden, lassen noch keine Reinkarnationsidee erkennen. „Erst in den Upanishaden ist der Reinkarnationsgedanke nachweisbar“ (S. 25).

Kapitel II heißt: „Die Antike: Europäische Wurzeln“ (S. 57 – 152). Zu Beginn beleuchtet Zander die Reinkarnationsvorstellungen bei den Griechen und Römern und beschäftigt sich dann ausführlich mit der Frage nach dem Vor-

kommen der Reinkarnation in den biblischen Schriften, im antiken Judentum und im frühen Christentum, insbesondere bei den Kirchenvätern, die sie ablehnen, auch Origenes, der gelegentlich mit ihr in Verbindung gebracht wird. Dem Autor gelingt überzeugend der Nachweis, daß die weithin gängige Argumentation falsch ist, nach der die Bibel und die altchristliche Literatur nach dem 5. Konzil von Konstantinopel 553 von allen Spuren des Reinkarnationsglaubens nachträglich gereinigt worden sei.

Im Kapitel III, „Das ‚Abendland‘: Seelenwanderung im Untergrund“ (S. 153 – 341), beschäftigt sich Zander mit den Germanen und Kelten, mit dem nachantiken Judentum und dem lateinischen Mittelalter sowie mit Einzelpersonen wie z.B. Platon und Giordano Bruno und verweilt bei dem christlichen Kabbalisten Francisus Mercurius van Helmont, der 1684 mit seinem ‚reinkarnatorischen‘ Standardwerk „Zweihundert Fragen betreffend die Lehre von der ‚Revolution‘ der menschlichen Seelen und ihre Übereinstimmungen mit den Wahrheiten des Christentums“ (S. 259) einen entscheidenden Anstoß in die Richtung einer abendländischen Öffentlichkeit der Reinkarnationsthematik bzw. – wie van Helmont sich ausdrückt – ‚Wiederverkörperungstheorie‘ gibt.

Das umfangreichste IV. Kapitel trägt die Überschrift „Europa: Etablierung einer alternativen Eschatologie“ (S. 343 – 602) und spannt den Bogen von Lessing über J.G. Herder, Goethe, Schopenhauer, Richard Wagner, Nietzsche, den Spiritismus und europäischen Buddhismus, Ernst Troeltsch und Ernst Bloch, die Reinkarnationstherapie und das Universelle Leben bis zur Popularisierung und einer demographischen Statistik. „Mit Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781) meldete sich einer der profiliertesten Vertreter der deutschen Aufklärung zur Reinkarnation zu Wort“ (S. 343). Auf den folgenden Seiten sind die §§ 90 – 100 aus Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ abgedruckt und eingehend interpretiert. Durch Lessing ist der Seelenwanderungsgedanke aus dem Untergrund aufgetaucht, eine Verbindung eingegangen mit dem Fortschrittsglauben und hat Eingang gefunden besonders in die europäischen geistigen Oberschichten.

Für den gegenwärtigen Kontext erfährt die Reinkarnationsdebatte eine entscheidende Zäsur und Akzeptanz durch die 1875 von Helena Petrova Blavatzky gegründete Theosophie. „Sie tritt in das Zeitalter ihrer massenwirksamen Verbreitung“ (S. 477). Die Theosophische Gesellschaft war bemüht, östliches religiöses Gedankengut, verbunden mit Elementen des Spiritismus, in die westliche Welt zu exportieren. Dadurch „präsentiert sich eine neue, synkretistische Religion, die eine Differenz gegenüber der hegemonistischen Tradition, der Reinkarnationslehre, zu einem Angelpunkt der Neuformulierung eines religiösen Systems macht“ (S. 485).

Im Kapitel V „Reinkarnation im Fokus der historischen Anthropologie (S. 603 – 644), verbindet Zander mit der Antwort auf die Frage, welche anthropologische Bedeutung der Reinkarnation und ihrer Beweiskraft zukommt, den gelungenen Versuch einer abschließenden Sichtung und zusammenfassenden

Auswertung der dargebotenen Materialfülle. Dabei arbeitet er deutlich heraus, daß westliche und östliche Reinkarnationsvorstellungen keineswegs in das vereinfachende Schema, hier positives und dort negatives Denken, gefaßt werden können: „Wiedergeburt als Leiden im Osten – als Chance im neuzeitlichen Westen, Selbstvernichtung dort – Selbstverwirklichung hier; zentrale Vorstellung über das Leben nach dem Tod im Osten – marginale Anschauung in Europa“ (S. 612). Vielmehr liegt hier eine eher historisch-chronologische Sicht vor. In diesem Zusammenhang geht der Autor auch der Frage nach, „wer oder was im Menschen eigentlich reinkarniert“ (S. 621). Das Problem beginnt bereits mit der Terminologie: Palingenesie, Metempsychose, Metensomatose, Transmigration, Seelenwanderung. Zander bevorzugt – laut Buchtitel – letzten Begriff, zumal er nicht nur das *daß* ausdrückt, sondern auch auf das hinweist, *was* da gemäß den Vorstellungen diesbezüglich Glaubender wandert und reinkarniert: die Seele. Was im Einzelfall inhaltlich darunter verstanden wurde und wird, das wird auf dem Hintergrund etwa der Begriffe Karma und Erinnerung (z.B. an mögliche Geschehnisse in früheren Existenzen) dargelegt und erläutert, ausgehend von der Feststellung: „Am Anfang der Geschichte eines hochindividualisierten Seelenbegriffs steht wohl der Einstieg in die dualistische Trennung von vitalem (oder geistigem) und körperlichen Prinzip“ (S. 628).

Im Kapitel VI, „Literatur“ (S. 647 – 649) stellt Zander einige wichtige Überblickswerke zum Thema vor.

Der über 200 Seiten umfassende „Anhang“ (S. 655 – 869) enthält den Anmerkungs- und ein ausführliches, wenn auch nicht ganz lückenloses Register (es fehlen etwa Origenes und Rudolf Steiner).

Alles in allem haben wir hier ein großzügig gestaltetes und leserfreundlich geschriebenes Grundlagenwerk zu einer in unserer nachchristlichen Kultur je länger desto stärker sich verbreitenden Thematik. Der Autor läßt durchaus unterschiedliche Auffassungen zu Wort kommen, so z.B. den weit verbreiteten Versuch der Vereinbarkeit zwischen einem Reinkarnationsdenken und dem christlichen Auferstehungsglauben oder dem Bemühen christlicher Theologen, eine Brücke zu schlagen zwischen dem westlich-geprägten Christentum und dem asiatischen Seelenwanderungsglauben (vgl. S. 581f. u.ö.). Zanders eigene Überzeugung bleibt den Lesern nicht verborgen: er nimmt das menschliche Leben zwischen Geburt und Tod aus biblischer Sicht als einmaliges, in sich rundes und sinnvolles Geschenk Gottes ernst und sieht einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen den Seelenwanderungsvorstellungen und dem christlichen Auferstehungsglauben. Vertritt man den Standpunkt der christlichen Anthropologie, „so schließt die Auferstehung des ganzen Menschen die Erlösung einer leibfreien Seele aus... Mit der Aufnahme der Reinkarnationsvorstellungen (z.B. in der Antike durch die Gnosis in den christlichen Glauben, H.B.) wäre das Christentum eine andere Religion geworden“ (S. 152).

Hinrich Brandt

Martin Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, C. H. Beck-Verlag, München 2000 (Beck'sche Reihe 1388), ISBN 3-40645 9285, 158 S., € 11.50

Die Frage, ob die Religionen im Schwinden begriffen sind und unsere Welt infolgedessen immer säkularer wird, beantwortet der Professor für Religionssoziologie an der Universität Chicago eindeutig mit Nein. Jedoch beobachtet er beides: eine fortschreitende Säkularisierung und eine Wiederbelebung der Religionen. Der Autor warnt davor, diesen scheinbaren Widerspruch wegzuinterpretieren und gibt seinen Lesern den Rat, der Frage nachzugehen, „warum sich beide Prozesse gleichzeitig vollzogen haben und wie sie zusammenhängen mögen“ (S. 11).

Fundamentalistische Bewegungen nur als „antimodernistisch“ oder als „Aufstand gegen die Moderne“ zu begreifen, „ist zwar nicht ganz unberechtigt, aber ... auch nicht gerade sehr hilfreich“ (S. 50). Denn Fundamentalismus lehnt nicht „die gesamte Moderne“ pauschal und radikal ab. Er ist nicht einfach „Rückkehr ins Mittelalter“, sondern eine zeitgenössische Form des Widerstands gegen bestimmte Aspekte der Moderne. Zudem wäre eine solche Etikettierung eine realitätsferne Vereinfachung, weil sie auf diese Weise eher abstrakt-philosophisch betrachtet würde, statt daß man sich mit der Moderne auseinandersetzt, „wie sie von den im Fundamentalismus organisierten Menschen konkret erfahren wird“ (ebd.).

Auf dieser Basis eines Fundamentalismus nicht im Sinne einer vorgegebenen Ideologie, sondern einer umweltbedingten Reaktion auf bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse behandelt Riesebrodt sein Thema in drei Schritten:

Erstens: Kapitel I, „Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘“ bietet eine gründliche Auseinandersetzung mit der These des amerikanischen Politikwissenschaftlers und Harvard-Professors Samuel Huntington, der in seinem viel beachteten und umstrittenen Buch „Clash of Civilizations“ (deutscher sprachlich wie inhaltlich falscher Titel „Kampf der Kulturen“ rückt die Zivilisationskonflikte in ein falsches Licht, H.B.) vor einigen Jahren emphatisch betont hat, der Kampf der Kulturen würde nach dem Zusammenbruch des Kommunismus und dem Ende des kalten Krieges im 21. Jahrhundert das entscheidende Thema werden, wobei der neue große Gegner der freiheitlich orientierten Welt des Westens der Islam sein werde (Stichwort: an die Stelle des alten Feindbildes Kommunismus tritt als neues Feindbild der Islam, H.B.). Nach Riesebrodts Überzeugung hält Huntingtons These einer präzisen und realistischen Überprüfung nicht stand, zumal die Welt nicht durch Wiedererstarben von angeblichen Kulturböcken zu deuten ist, sondern Phasen und Rhythmen von Ideologien und sozialen Bewegungen eingehender Untersuchungen bedürfen.

Zweitens: Entsprechend seinem Ansatz geht es dem Autor im II. Kapitel, „Die globale Rückkehr von Religionen“, nicht darum, die Basis einer vorgegebenen theoretischen Menschen- und Weltbedeutung, sondern die tatsächlich ausgeübte religiöse Praxis zum Angelpunkt und Zentrum seiner Analysen zu machen. Dabei unterscheidet er grundsätzlich „zwischen drei Typen religiöser Praktiken, die ich als interventionistische, diskursive und abgeleitete Praktiken bezeichne“ (S. 41; d.h. kultischer Bereich, theologisch-reflektierender Ansatz und ethisches Betätigungsfeld, H.B.). Der Autor selbst bevorzugt die interventionistischen Praktiken als „eigentliches“ Handeln und „Kernbestand jeglicher Religion“ (ebd.).

Drittens erfolgen in den Kapiteln III bis V beispielhafte Beschäftigungen mit Erscheinungen des Fundamentalismus und seinen typischen Ausdrucksformen, und zwar aufgrund der Kapitelüberschriften Fundamentalismus „als Kulturmilieu“ (III), „... und Geschlechterbeziehungen“ (IV), „... und die politische Mobilisierung von Frauen“ (V). Dabei differenziert Riesebrodt zwischen den beiden Haupttypen eines „politisierten, autoritär-patriarchalischen, legalistisch-literalistischen Fundamentalismus einerseits und einem ‚quasi-feministischen‘ charismatischen Fundamentalismus andererseits“ (S. 96). Er geht z.B. der Frage nach, warum der Patriarchalismus in fast allen fundamentalistischen Bewegungen eine solch dominierende Rolle spielt, daß man ihn beinahe zum überkulturellen oder gar umfassenden Definitionsmerkmal für Fundamentalismus machen kann. Auch die Frage, ob Frauen im charismatischen Fundamentalismus (z.B. in Lateinamerika) größere Autonomie- und Handlungsfreiheiten haben als in legalistisch-fundamentalistischen Typen, wird eingehend behandelt. Als letzte Beobachtung sei angemerkt, daß Riesebrodt sich stets leiten läßt von dem wechselseitigen Verhältnis der jeweiligen beobachtbaren Praxis und der sich hinter ihr verbergenden Grundlagenposition: wird die Ideologie des Fundamentalismus so geschaffen, daß sich die alltäglichen Erfahrungen von seinen Anhängern in ihr niederschlagen, oder bestimmt eine vorgegebene Ideologie das Entscheidende zur Ausformung fundamentalistischer Praxis? Riesebrodts Interesse liegt vorrangig auf der praktischen Seite.

Hinrich Brandt

Markus Roser, Hexerei und Lebensriten. Zur Inkulturation des christlichen Glaubens unter den Gbaya der Zentralafrikanischen Republik, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 2000, ISBN 3-87214-343-3, 374 S., € 34.–

Markus Roser, der Verfasser dieser missionswissenschaftlichen Dissertation, stammt aus der Ev.-luth. Kirche in Baden, Gemeinde Pforzheim. Von 1989 bis 1996 war er vom Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen (früher Hermannsburger Mission) als theologischer Lehrer am Pastorenseminar der Ev.-luth. Kirche in der Zentralafrikanischen Republik tätig. Seine Dissertation be-

handelt Vorgänge bei der Einheimischwerdung der dortigen Kirche. Er behandelt zwei wesentliche Aspekte der afrikanischen Kultur, die bei der Einheimischwerdung der dortigen Kirche sowohl Probleme als auch Herausforderungen bilden: Hexerei und Lebensriten.

Um die Kultur der afrikanischen Völker und um das Verhältnis der Kultur zum Christentum haben sich Missionare immer Gedanken machen müssen. Lange hat man Christentum und Kultur hauptsächlich als zwei miteinander unvereinbare Dinge gesehen. Um der Gefahr einer synkretistischen Religionsvermischung entgegenzuwirken, haben Missionare meist eine strenge Trennung zwischen beiden vertreten. Weil jedoch Afrikas Kultur die Menschen besonders intensiv prägt, gelang diese beabsichtigte Trennung nicht. Die Christen in den Missionskirchen führten religiös ein Doppelleben: Das Evangelium erfaßte sie, aber zugleich blieben sie, – wenn auch im Geheimen – kulturell geprägte Afrikaner. In dem Maße, in dem mit der Zeit afrikanische Christen ihren Glauben freier auslebten, und ihre Kirchen unter der Führung eingeborener Pastoren selbständig wurden, fand immer stärker eine Afrikanisierung des Christentums statt. Unter dem Einfluß sowohl der biblischen Botschaft als auch ihrer Kultur bestimmten nun Afrikaner, wie sie als Christen dachten, lebten und handelten.

Das Christentum, das – mit allen positiven und negativen Seiten – in Afrika heimisch geworden ist, bildet den Hintergrund, auf dem Roser seine Untersuchungen in der Ev.-luth. Kirche in Zentralafrika angestellt hat. Er konzentriert sich dabei auf zwei wichtige Aspekte, die die dortige afrikanische Kultur prägen. Sein erstes Thema ist die sogenannte „Hexerei“. Der negative Begriff zeigt im Deutschen nur einseitig und unzureichend an, was in Afrika hinter ihm steht. Es geht um den ganz allgemeinen, von der Gemeinschaft positiv bewerteten Gebrauch übernatürlicher Kräfte, vor allem zu Heilungszwecken (vgl. S. 135). Gleichzeitig geht es aber auch um den gemeinschaftsschädigenden negativen „Schadzauber“, der in der untersuchten zentralafrikanischen Kirche besonders destruktiv und belastend hervortritt. Dabei kann man an Hexenverfolgungen im Mittelalter erinnert werden. – Als Zweites untersucht der Verfasser afrikanische „Übergangsriten“, von ihm „Lebensriten“ genannt. An allen „Nahtstellen“ des Lebens wie Geburt, Pubertät, Heirat und Tod werden rituelle Handlungen vollzogen. – Über den Einfluß dieser zwei Kulturelemente auf die afrikanische Kirche ist mir bislang noch keine spezielle Untersuchung in der Missionswissenschaft bekannt. Auch außerhalb des betreffenden Gebietes in Afrika ist die Studie aktuell, weil trotz fortschreitender Modernisierung in Afrika „Hexerei und Lebensriten“ ein wesentlicher Teil afrikanischer Kultur geblieben sind. Für den mit afrikanischen Verhältnissen nicht vertrauten Leser ist es kaum vorstellbar, daß „Hexerei“ in Zentralafrika kein zwielichtiger Vorgang ist, sondern ein von der Gemeinschaft voll akzeptiertes öffentliches Geschehen, das auch im Christentum Afrikas einen nicht zu übersehenden Raum einnimmt. Der Verfasser hat das an Fallstudien im Raum der Kirche dargelegt. Was in dem Begriff „Hexerei“ zusammengefaßt wird, entspricht sowohl in der

positiven wie auch der negativen Seite einem elementaren Bedürfnis der afrikanischen Menschen. Bei der zunehmenden allgemeinen Unsicherheit nimmt das Bedürfnis, sich besonders gegen schädliche Mächte zu schützen, heute noch zu. Wie schwierig die mit „Hexerei“ verbundene Praxis mit christlichen Grundsätzen zu vereinbaren ist, zeigt der Verfasser, wenn er bei weitgehendem Verständnis für afrikanische Lebensformen die auch im Raum der Kirche praktizierten Anklagen und Verfolgungen wegen Hexerei deutlich als „mit dem Evangelium vereinbar“ bezeichnet (S. 355). In der Form von Anregungen weist er auf vorhandene Möglichkeiten, „in der seelsorgerlichen Begegnung mit ... Hexereianklagen ... Elemente (scil. der Kultur) einzubringen, die nicht die christliche Botschaft verfälschen“ (S. 204).

An den „Lebensriten“, die der Verfasser im zweiten Teil der Untersuchung behandelt, wird deutlich, daß Afrikaner das Bedürfnis haben, Nahtstellen des Lebens wie Geburt, Pubertät, Heirat und Tod auch als Christen mit entsprechenden Riten zu begehen. Roser hat den kulturellen Rahmen einer Anzahl Riten und ihre Bedeutung in der Gemeinschaft dargelegt. Sie teilen die Menschen in unterschiedliche Gruppen ein, verleihen ihnen einen deutlichen Status in der Gemeinschaft und geben ihnen einen festen Halt im Leben. Sie haben also kulturell eine positive Funktion. In den Missionskirchen waren viele afrikanische Riten jedoch verboten, weil sie mit der Hantierung übernatürlicher Kräfte verbunden waren. – Nun brachten die christlichen Kirchen auch rituelle kirchliche Handlungen nach Afrika. Sie sind jedoch nicht auf die bestimmten Mächte des Bösen bezogen, von denen sich afrikanische Menschen bedroht fühlen. So wie sie sind, passen sie deshalb nicht in den kulturellen Rahmen Afrikas hinein (vgl. S. 204). Roser versucht herauszuarbeiten, wie die Kirche durch kulturell angepaßte Riten eine Möglichkeit hat, zur legitimen Afrikanisierung des Christentums beizutragen.

In Rosers Studie werden Hexerei und Lebensriten nicht als Einzelthemen behandelt. Sie bilden existentielle Bedürfnisse der Menschen im komplexen Kontext der afrikanischen Kulturgemeinschaft. Aus diesem Grunde bietet der Verfasser in seiner Studie eine weite Einführung in den kulturellen Kontext der zentralafrikanischen Kirche. Die Dokumentation seiner Fallstudien macht das Einlesen in den fremdartigen Stoff mühevoll. Wenn auch die behandelte Problematik besonders die Kirche in Zentralafrika betrifft, erinnert sie uns auch an die wachsende Hinwendung zur Esoterik in Europa. Die christliche Verkündigung ist auch hier gefordert, kirchliche Formen zu finden, die den Bedürfnissen der Menschen entspricht, ohne die biblische Botschaft zu verfälschen. – Notwendig und besonders hilfreich ist das Studium von Rosers Untersuchung für Theologen aus der westlichen Welt, die in der theologischen Ausbildung in Ländern der dritten Welt tätig sind.

Friedrich Dierks

Hartwig F. Harms, Concerned for the Unreached. Life and work of Louis Harms, Founder of the Hermannsburg Mission, Verlag Missionshandlung Hermannsburg und Mekane Yesus Seminary, Addis Ababa 1999, ISBN 3-87546-117-7, 102 S., € 3.–

Die erste Lebensbeschreibung von Ludwig Harms verfaßte 1874 sein Bruder Theodor. Dessen Urenkel, Hartwig Harms, legt uns mit diesem Buch die vorläufig letzte Biographie von Ludwig Harms vor. Als Dozent am Mekane Yesus Seminar in Addis Ababa wurde er des öfteren nach verlässlicher Information über den Mann gefragt, dessen beeindruckende Persönlichkeit und Dienst Gott zum Aufbau der Hermannsburger Mission gebrauchte. Den Missions- und inzwischen längst Partnerkirchen in Äthiopien, Indien und Südafrika soll diese Biographie an erster Stelle dienen. Der Verzicht auf Quellenangaben im Text und der unkomplizierte Sprachstil dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier ein Harms-Kenner am Werk ist, der auch die neueren Studien zum Leben und Wirken von Louis Harms einarbeitet. So wird beispielsweise Harms persönliche Entwicklung zum bewußten Lutheraner im Kontext der Konfessionalisierung der Erweckungsbewegung gesehen. Das nimmt Louis Harms aber nichts von seiner besonderen Persönlichkeit. Für unser gegenwärtiges Christsein bleibt zu bedenken, was Hartwig Harms als Vermächtnis des Hermannsburger Erweckungspredigers abschließend in einigen Punkten herauskristallisiert. An erster Stelle steht ein Lebensstil, der in allem die Nähe zu Jesus Christus sucht, diese Gemeinschaft im ständigen Gebet lebt und von daher alles andere als zweitrangig gewichtet.

Diese knappe und doch alle wesentlichen Aspekte berücksichtigende Biographie wäre es sicher wert, dem deutschsprachigen Leser auch in der eigenen Sprache noch einmal vorgelegt zu werden.

Werner Degenhardt

Wolfgang Schillhahn / Michael Schätzel (Hg.), Wortlaute. Festschrift für Dr. Hartmut Günther, Verlag der Luth. Buchhandlung H.Harms, Groß Oesingen 2002, ISBN 3-86147-225-8, 459 S., € 38.–

Mit dieser Festschrift wird Dr. Hartmut Günther, langjähriger Professor an der Luth.Theol. Hochschule Oberursel, zu seinem 70.Geburtstag geehrt. Kollegen und Schüler haben dazu beigetragen, so die Herausgeber, „ein Kompendium entstehen zu lassen, das uns hineinführt in die weite Thematik der Bibelübersetzung, -verbreitung, -auslegung und -frömmigkeit“. Die einzelnen Beiträge sind zusammengestellt unter dem Titel „Wortlaute“. Dieser Begriff ist von Martin Luther her geprägt und will hervorheben, daß das Wort der Heiligen Schrift nicht toter Buchstabe ist, sondern lebendige, gesprochene, persönliche Anrede. In dem ersten Abschnitt unter diesem Titel „Wortlaute – Die Schrift übersetzt und ausgelegt“ sind Beiträge sehr unterschiedlicher Art zusammen-

gestellt. Klaus *Pahlen*, „Bibelübersetzung ohne Urtext“ schildert sehr allgemein, wie in Übergangssituationen Übersetzungen der Bibel nicht vom Urtext, sondern auch auf der Grundlage anderssprachiger Übersetzungen vorgenommen werden. Es wäre interessant gewesen, diese sehr allgemein gehaltenen Ausführungen mit Beispielen aus seiner eigenen Übersetzungsarbeit an der Kalanga-Bibelübersetzung zu konkretisieren. Wilhelm *Höhn* plädiert in seinem Aufsatz, „Alte Sprachen und Studium lutherischer Theologie“, für eine gründliche Kenntnis der Alten Sprachen. Auch eine gründliche Kenntnis des Hebräischen sei nötig, da, wie auf einem Titelblatt einer Ausgabe des NT von 1546 vermerkt ist, folgende Regel gelte: „Das Alte Testament ist Quelle des neuen Testaments, das Neue Testament ist Licht des Alten Testaments.“ Diesen gut lutherischen hermeneutischen Grundsatz vermißt man in den Ausführungen von Jorg *Salzmann*, „Luthers Übersetzung von Psalm 16“. In seiner Auseinandersetzung mit Luthers christologischen Auslegung von Psalm 16 kommt Salzmann zu dem Ergebnis, „dass das geschlossene christologische Verständnismuster Luthers für Psalm 16 heutiger Auslegung nicht mehr entspricht“ (S.55). Grundlage der eigenen Hermeneutik ist für ihn ein zweistufiges Verständnismuster: in einem ersten Schritt ist der „Text zunächst ... in seiner eigenen Umgebung und Intention (zu) belassen, ... dann aber noch einmal vor dem Hintergrund einer anderen, neuen Situation anders und neu (zu) verstehen“ (S.53). Zur Herstellung eines lesbaren Textes ist Salzmann bereit, lieber einmal eine Konjektur einzufügen oder eine (Re-)Konstruktion des Textes vorzunehmen (S.49). Damit wird hier eine höchst eigenwillige Hermeneutik vertreten, die sich mehr der „heutigen“ Auslegung und dem „heutigen“ Leser verpflichtet weiß als dem Wort Gottes. Wird nicht der „Wortlaut“ des biblischen Textes beschnitten oder sogar zum Verstummen gebracht, wenn Salzmann bekennt, daß wir heute mit Luthers Auffassung Probleme haben, „weil wir der Meinung sind, dass Gott mit seinem Wort in der heiligen Schrift nicht unmittelbar, sondern historisch vermittelt zu uns redet“ (S.50)? Vermutlich wäre die Auslegung von Psalm 16 durch den Jubilar selbst zu einem anderen Ergebnis gekommen. Dazu sei auf die Ausführung in: Hartmut Günther, *Die Einheit der Bibel. Eine biblisch-theologische Besinnung*, Oberurseler Hefte 4, 2.Auflage 1981 verwiesen. Dort heißt es, S.30: „Das ankündigende und die Erfüllung ausrufende Wort ist geschichtliches Wort. Und so ist es Werkzeug des Geistes Gottes und bringt darum `die letzten Dinge`, bringt Gottes Kraft in unsere Welt hinein. Dadurch sprengt das Wort wohl das Gefängnis unserer Geschichte und hört doch nicht auf, wirklich in ihr zu sein.“ Damit wird dem Wortlaut der Schrift Raum gegeben, statt es in das Gefängnis eines „Verständnismusters“ oder einer „heute neuen Plausibilität“ einzusperren. Der vermeintliche Erkenntnisgewinn führt doch nur zur Abhängigkeit an heutige Zeitgenossenschaft.

Eine ganz andere Art der Hermeneutik wird deutlich in den Ausführungen über „August Friedrich Christian Vilmar als Exeget“ durch Diethardt *Roth*. Anhand des Epheserbriefes entfaltet Vilmar das Thema Kirche. Aus der Heiligen

Schrift entnommen wird so aus einem Lernartikel eine „Lebenserfahrung, die von der Mitte Jesus Christus herkommt und auf ihn zurückweist“ (S.94). Zum ersten Abschnitt gehört auch der Artikel von Rüdiger *Haertwig*, „Es begab sich aber zu der Zeit“, mit sehr hilfreichen Ausführungen zu Personen- und Zeitanlagen der Steuerschätzung in der Weihnachtsgeschichte. Eine sehr ausführliche Darlegung von Peter *Söllner* weist den Begriff „Schwachheit im 2.Korintherbrief“ als Schlüsselbegriff auf.

Unter dem zweiten Abschnitt „Wortlaute – Die Schrift gepredigt und gehört“ finden sich zwei Predigten von Oswald *Bayer* und Manfred *Seitz*.

Der dritte Abschnitt trägt die Überschrift „Wortlaute – Die Schrift in Theologie und Geschichte“. Der Beitrag von Achim *Behrens*, „Theologische Reflexionsgeschichte“, hätte wohl doch eher als ein Beitrag zur Hermeneutik in den ersten Abschnitt gehört. Ihm geht es darum aufzuweisen, daß viele alttestamentliche Texte „in der Endgestalt Produkt einer theologischen Reflexionsgeschichte“ (S.129) sind. An mehreren alttestamentlichen Beispielen (Bundesbuch, Psalm 2, Messiaserwartung, prophetische Visionsschilderungen) soll verdeutlicht werden, wie ein geschichtlicher Wandel, genauer: ein Wandel in der sozialen und kulturellen Referenz der Texte, sich als theologische Reflexion niederschlägt. So wird z.B. die Entstehung der Messiaserwartung aus der Geschichte „einer Neuinterpretation des israelitischen Königtums“ hergeleitet. Mit einer solchen rein immanenten Betrachtungsweise bleibt allerdings der Wortlaut des göttlichen Wortes verschlossen. Daß Menschen getrieben von dem heiligen Geist im Namen Gottes geredet haben (2. Petrus 1,21), dieses Geheimnis göttlicher Schrift wird in eine Reflexionsgeschichte hinein aufgelöst. So erscheint der Verfasser des Matthäusevangeliums – immerhin wird nicht ein anonym Redaktor oder eine Gemeindegruppe als Verfasser genannt – als Schreibtischtäter, der „in eigenständiger theologischer Reflexion alttestamentliche Zitate ihrem ursprünglichen Kontext (entnimmt) und (sie) rekontextualisiert ... in einer Begebenheit aus dem Leben Jesu“. Damit wird behauptet, daß der Schreiber des Evangeliums die Texte aktualisiert, „auch unter Absehung von und gegen ihren ursprünglichen Sinn“ (S.131). So wird Auslegung zum Hineinlegen, Eintragen von neuen Deutungen und Sachverhalten. „In solchen methodischen Vorgaben steht die Schrift auch auf [„auf“ ist wohl als Druckfehler zu streichen, Anm.d.Vf.] der Deutung auf Christus hin offen“ (S.131). Das Ergebnis ist also, daß Christus nicht im Alten Testament bezeugt wird und durch das Hören auf die Schrift dort auch nicht gefunden werden kann. Aber immerhin darf man ihn doch wieder in das Alte Testament hineindeuten. Dazu berechtigen die methodischen Vorgaben. An die Stelle der klaren Offenbarung Gottes tritt die deutende Reflexionsgeschichte: „Das Reden Gottes in diese Zeit hinein, das die Theologie oft ein bisschen hilflos mit dem Terminus Offenbarung beschreibt, wird in dieser Bewegung als theologische Reflexionsgeschichte greifbar“ (S.132). Man kann sich vorstellen, wie diese Methode durch ganz neue historische Kontexte heute und jetzt auch zu ganz neuen Inhalten

kommen könnte. Die Reflexionsgeschichte ist ja durchaus offen dafür, daß „theologische Reflexion in die Texte eingetragen“ wird (S.131). Man braucht nur wenige Seiten zu blättern, um in dem Artikel von Ulrich *Asendorf*, „Der heilige Geist schreibt die Geschichte Jopsephs“, ganz andere Töne zu finden. Hier wird anhand der Genesisauslegung Luthers zur Josephgeschichte nachgewiesen, daß im Sinne Luthers „der Heilige Geist der eigentliche Hermeneut (ist), der die Schrift öffnet und der den Glauben in der Anfechtung stärkt“ (S.142). Luthers Rechtfertigungslehre wird darin nicht als eine vom Neuen Testament in das Alte hineingetragene Reflexion dargestellt, sondern umgekehrt: Sie gehört „über das Protevangelium zu den Grundaussagen der Schrift“ (S.141). Sie ist kein Sonderfündlein des Apostel Paulus, sondern im Alten Testament breit bezeugt. „Luthers andere hermeneutische Voraussetzung ist der Heilige Geist als Autor der biblischen Überlieferung. Diese ist mit dem modernen Geschichtsbegriff der historisch-kritischen Methode unvereinbar“ (S.148). Der Heilige Geist schreibt also Geschichte, ist „der Autor der Geschichte einer an das Wort gebundenen Offenbarung des Heils in Christus“ (ebd.). Es ist schon interessant, die unterschiedlichen hermeneutischen Zugänge, die hier geboten werden, miteinander ins Gespräch zu bringen. Weitere wichtige Aspekte sind auch den folgenden Beiträgen dieses Abschnitts zu entnehmen: Karl-Hermann *Kandler*, „Die Bedeutung der heiligen Schrift für die Begründung philosophisch-theologischer Fragen im Mittelalter“; Volker *Stolle*, „Der Gnadenstuhl als Brennpunkt einer biblischen Theologie“; Johannes *Wirsching*, „Der biblische Gottesgedanke im Zeitalter von Scholastik und Gotik“. Den Abschluß bildet die Laudatio von Wolfgang *Bienert* zur Verleihung des Hermann Sasse Preises unter dem Titel „Hermann Sasse und Karlmann Beyschlag“. Anlässlich dieser Preisverleihung hatte auch Karlmann *Beyschlag* den Vortrag „Retraktationen zur Dogmengeschichte“ gehalten, der hiermit nun veröffentlicht wird. Darin führt er anhand der Wahrheitsfrage, der Glaubensfrage und der Heilsfrage durch die gesamte Dogmengeschichte. Eine lesenswerte Kurzfassung des zweibändigen „Grundriß der Dogmengeschichte“. Von den vielerlei aktuellen Zuspitzungen sei nur noch einmal die Frage der Hermeneutik hervorgehoben. Gegen die Auflösung des Glaubens in historisch-kritische Relativitäten verweist Beyschlag darauf, daß „Dogmengeschichte Normgeschichte des christlichen Glaubens und als solche zugleich Schicksalsgeschichte“ ist (S.239).

Unter dem fünften Abschnitt „Wortlaute – Die Schrift in Kirche und Gemeinde“ sind verschiedene Beiträge in praktisch theologischer Perspektive dargestellt. Ernst *Koch*, „Bibellektüre in Schwellenzeiten im Spiegel von Bibelvorreden zwischen 1681 und 1712“; Ernst *Volk*, „Der Schöpfer der Welt – ein Schriftsteller“, bietet eine Einführung in die Werke Johann Georg Hamanns; Jobst *Schöne*, „Laetare Jerusalem – Vom Schicksal einer Introitus-Antiphon“; Werner *Klän*, „Das ‚dreifaltig Bild‘ Christi“, enthält Betrachtungen über Luthers Sermon von 1519 „Von der Bereitung zum Sterben“; Gottfried

Hoffmann, „Ein Brief in Sachen Gesetz und Evangelium“; *Gottfried Martens*, „Gewißheit“, versucht von dieser Frageperspektive aus das Thema Rechtfertigung zu behandeln und zu erschließen. Luthers reformatorischer Durchbruch wird geschildert und die Gewißheitsfrage in den Lehrdokumenten des 16. wie auch in den neueren ökumenischen Dokumenten behandelt. Dabei wird deutlich, daß die Ausblendung des letzten Gerichts, eine prozessuale Beschreibung des Rechtfertigungsgeschehens und der Bezug des Glaubens nicht mehr auf das leibliche Wort der Absolution, sondern vielmehr auf einen allgemeinen Heilswillen Gottes die Gewißheit des Glaubens auflösen. Kirchliches Handeln und Predigt sollten daher wahrnehmen, daß Heilsgewißheit durch das zugesprochene Wort der Absolution gewirkt wird. So wird der Blick „ganz auf den Zuspruch der Vergebung als der Rettung aus dem Gericht Gottes“ (S.378) gerichtet.

Der letzte Abschnitt „Wortlaute – Die Schrift in Welt und Gesellschaft“ beinhaltet zwei Beiträge: *Konrad Adam*, „Die Kirche als Anwalt der Normalität“, findet klare Worte gegen den in der Gesellschaft gefeierten alternativen Lebensstil. Er ermutigt zum Normalsein: „Normal zu sein und zu leben – regelmäßig zu arbeiten, Familie zu haben, die Natur zu schonen, sich gesund zu halten, Steuern zu zahlen, keine Drogen zu nehmen, das andere und nicht das eigene Geschlecht zu lieben...“ (S.401). Damit wird ein wichtiges Stück lutherischer Ethik angesprochen, das unter dem Diktat verantworteter Zeitgenossenschaft schon längst nicht mehr selbstverständlich ist. Auch *Armin Wenz*, „Das Lob der Elternschaft: Auch Mütter haben eine Würde“, spricht sich gegen den Zeitgeist aus. Wenn auch in der Kirche Frauen, die „bewußt um der Kinder willen auf Erwerbstätigkeit verzichte(n)“ (S.405) als dumm, rückständig oder faul angesehen werden, dann wird das Lob der Elternschaft zur Pflicht der Kirche. Familie und Mutterwürde werden im AT, im NT und in der lutherischen Tradition aufgewiesen. Die massive sozialpolitische Benachteiligung von Personen, die sich innerhalb der Familie der Kindererziehung widmen, sollte die Kirche nicht durch Unterstützung sozialemanzipatorischer Kräfte fördern. Von daher wird auch die Frage gestellt, „ob der so vehemente Kampf für die Frauenordination nicht auch Ausdruck und Folge der Verachtung des spezifischen Berufes der Frau... war und ist“ (S.431). Mit einem Zitat des Jubilars schließt dieser Beitrag: „...der Dienst der Mütter ist unersetzlich. Was sie pflanzen, wächst zum Baum, der Früchte tragen kann“ (S.433).

Als Beigabe enthält diese Festschrift eine Bibliografie *Hartmut Oskar Günthers*, die das Lebenswerk des Jubilars in Erinnerung ruft. „Wortlaute“, auf die man ebenso, wie auf die Beiträge dieser Festschrift, hören sollte, weil sie mit dem Ziel geschrieben wurden, auf das Wort des lebendigen Gottes hinzuweisen. Diesem Wort, den Wortlauten des lebendigen Gottes, ist ja allein die Verheißung von Gott beigegeben, daß sie wirken, was sie sagen und wie sie lauten, nämlich Vergebung der Sünden.

Karl-Hermann Kandler (Hg.), Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche (Lutherisch Glauben – Schriftenreihe des Lutherischen Einigungswerkes Heft 1), Neuendettelsau 2000, ISBN 3-7726-0221-5, 88 S., € 7.60

Karl-Hermann Kandler (Hg.), „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ Das christliche Menschenbild angesichts moderner Genforschung (Lutherisch Glauben – Schriftenreihe des Lutherischen Einigungswerkes Heft 2), Neuendettelsau 2002, ISBN 3-7726-0229-0, 104 S., € 8.60

Mit diesen beiden Tagungsbänden tritt das „Lutherische Einigungswerk“ (= LEW) in das Licht der weiteren Öffentlichkeit. Die jeweils am Ende der beiden Bände abgedruckte neue Satzung aus dem Jahr 1999 gibt Aufschluß über das Selbstverständnis des LEW, das, so im Vorwort zur Satzung, 1950 von der Kirchenleitung der VELKD als „Werk der Vereinigten Kirche anerkannt worden“ ist. Auf der Grundlage von Schrift und lutherischem Bekenntnis setzt sich das „Lutherische Einigungswerk“ „zur Aufgabe, die evangelisch-lutherischen Kirchen in Deutschland in allen ihren Gliedern, Ämtern und Werken zu stärken, die bekenntnismäßige reine Lehre des Evangeliums zu vertreten und zu wahren, die gemeinsamen kirchlichen Interessen zu fördern und zu beschützen, die christliche Gemeinschaft zu pflegen und alle kirchlichen Werke ... zu unterstützen. Das LEW betreibt seine Arbeit als einen Dienst des gesamten Luthertums in freier Konventstätigkeit, wissenschaftlichen Studiengruppen, Gottesdiensten und evangelistischen Veranstaltungen.“ Mitglieder können natürliche Personen ebenso werden wie kirchliche Werke, Konvente, Bruderschaften etc., auch solche, die nicht der VELKD angehören, sich aber „in ihren Kirchen für den lutherischen Charakter aller kirchlichen Lebensäußerungen einsetzen“.

Das hier dargelegte Selbstverständnis ebenso wie die dem entsprechende, im Vorwort des Herausgebers und teilweise auch in den Beiträgen zum Ausdruck kommende Ablehnung des Ausverkaufs lutherischer Theologie z.B. in den auch von manchen Lutheranern begeistert gefeierten reformiert-lutherischen und römisch-lutherischen ökumenischen Gesprächsergebnissen (Leuenberger Konkordie 1973; Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1999) trifft sich mit den Anliegen der Zeitschrift „Lutherische Beiträge“ und der Theologischen Arbeitsgemeinschaft „Pro Ecclesia“ in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche. Eine gegenseitige Wahrnehmung – gegebenenfalls auch der Austausch und die Zusammenarbeit – erscheint auch angesichts der in diesen beiden Bänden verhandelten theologischen Fragen wünschenswert und kommt jetzt schon dadurch zum Ausdruck, daß in dieser Zeitschrift wiederholt Beiträge von Mitgliedern des Leitungsgremiums des LEW zum Abdruck gekommen sind.

Im ersten Band legen die Universitätsprofessoren Ringleben, Bayer und Notger Slenczka Untersuchungen zur Frage der Autorität der Heiligen Schrift vor. Ringleben möchte die Autorität der Schrift als Menschenwort, die im Glauben zum göttlichen Wort werden kann, nach der Analogie der christologischen Zweinaturenlehre verstehen. Ein solches Verständnis, wie man es bereits bei Hamann und Hermann Sasse findet, schafft allerdings auch Mißverständnisse, die schon deutlich werden, wenn man die Frage stellt, was hier nun eigentlich die Analogie der Inkarnation, der Menschwerdung sein soll? Eine Analogisierung der Schrift mit den zwei Naturen Christi ist jedoch überflüssig, wenn klar ist, daß es sich bei ihr um den einzigartigen Raum menschlicher Sprache handelt, in dem Gott verbindlich gesprochen hat und bis heute spricht. Hilfreich sind dabei die trinitätstheologischen Ansätze, die Ringleben bietet. Zu fragen ist, ob er die Inspirationslehre der lutherischen Orthodoxie nicht arg verzeichnet, wenn er sie mit dem Verständnis der Mormonen und im Islam gleichsetzt. Zu fragen ist auch, ob die Schrift nicht schon vor und unabhängig vom glaubenden Hören des Menschen als Gottes Wort anzusehen ist, ob also auch der Ungläubige Gottes Wort hört (*auditio impiorum*). Auch Luthers Wort, man müsse im Zweifelsfall Christus gegen die Schrift treiben, bedarf einer tiefergehenden Erläuterung, wendet Luther sich doch damit gegen eine falsche *Auslegung* der Schrift.

Oswald Bayer macht in seinem Beitrag deutlich, daß die Schriftlichkeit des Gottesworts dafür bürgt, daß das Gotteswort gerade nicht „zum Mythos fortgezählt und fortgeschrieben“ werden muß (40). Mündliches und schriftliches Wort sind ebenso aufeinander bezogen wie das Wort nicht ohne die Sakramente, der Kanon in seiner Kontingenz nicht ohne das Wirken des Geistes gedacht werden kann, der durch die alten Buchstaben der Schrift bis heute Glauben schafft. Bayer unterzieht daher die in der heutigen Theologie vorherrschende platonisierende Schriftfeindlichkeit einer berechtigten Kritik und weist ein in einen Umgang mit der Heiligen Schrift, wie er für jeden Christen gilt. Mehr als Wissen, nämlich Gewißheit im Glauben schöpft derjenige aus der Schrift, der ihr in der Stille begegnet, im Zuhören, im Empfangen, in *oratio*, *meditatio* und in der durch die Anfechtungen des Glaubens (*tentatio*) geschärften Aufmerksamkeit.

Hieran knüpfen in guter Weise die Ausführungen Notger Slenczkas an, der anhand wichtiger Luthertexte durchaus bisher wenig beachtete Aspekte in Luthers Verständnis der Schriftautorität aufzeigen kann. Slenczka beschränkt sich nicht auf die sonst im Vordergrund stehenden Ausführungen Luthers zur doppelten Klarheit der Schrift in *De servo arbitrio*. Vielmehr setzt er bereits bei Luthers früher Auseinandersetzung mit Johannes Eck ein. Slenczka kann zeigen, daß Luther gegen Ecks Forderung, sich der Schriftauslegung der Kirche zu unterwerfen, eben nicht neuzeitlich-subjektivistisch seine eigene Auslegung setzt, sondern auf den ursprünglichen Sinn der Schrift verweist. Luther behauptet demnach, daß im Streitfall die Schrift gegen die Ausleger zu reden beginnt, daß sie mithin ihren Sinn aus sich selbst heraus kundtut, weil sie in sich selbst

klar ist. Dabei schließt Luther nicht von der Klarheit der Schrift darauf, daß sie das Kriterium ist, sondern weil sie Kriterium ist, muß sie klar sein und sich selbst auslegen können. Luther weiß sehr wohl um die Strittigkeit der Schrift. Dennoch verweist er gerade angesichts dieser Strittigkeit zum einen darauf, daß schon die Kirchenväter immer wieder die Schrift als Norm aufrufen; und er verweist angesichts seiner eigenen Erfahrung im Ringen mit seinem ursprünglich falschen Verständnis von Röm. 1,17 darauf, daß die Schrift sich demjenigen, der ihr mit beharrlichem Anklopfen, mit oratio, meditatio und tentatio begegnet, zu einer offenen Tür wird. So eröffnet sich ihm durch die Betrachtung des Gesamtzusammenhangs der ursprünglich falsch verstandenen Schriftstelle der Einblick in den Sinn der gesamten Heiligen Schrift. Luther macht die Erfahrung, daß es der Text selber ist, der ihm dazu verholfen hat, sein eigenes falsches Vorverständnis aufzugeben. Die Schrift ist nicht in dem Sinn klar, daß ihr Sinn nicht auch verfehlt werden könnte, sondern in dem Sinn, daß sie sich dem Menschen, der sie unter Anfechtung und Gebet meditiert, im Zueinander von Gesetz und Evangelium auf ein Zentrum hin erschließt. Im Verstehen des Textes wird Luther zum Empfänger der göttlichen Gerechtigkeit in Christus, zum Glaubenden. Der schenkende Gott wird zum Schlüssel der Schrift, der verständiges Lesen ermöglicht, wozu Luther vorbildlich in seinen Vorreden zu den biblischen Büchern anleitet. An Ps. 119 lernt er, daß allein im Meditieren der Schrift der Geist Gottes kommt und unseren Geist austreibt, so daß wir ohne Gefahr von Gott reden können. Der Text der Schrift ist es also, der den Glauben schafft. Luthers Lehre von der Schrift ist nicht begründet in einer Theorie ihrer Entstehung, sondern ist eine Anweisung zum Gebrauch der Schrift. Damit steht Luther freilich nicht nur gegen diejenigen, die die Schriftautorität durch rationalistische Beweise zu sichern suchen. Auch der in unserer Zeit wohl häufiger anzutreffende Einwand, ein Pochen auf die Schrift helfe nicht weiter, da Schriftverstehen grundsätzlich subjektiv und vielperspektivisch sei, kann sich auf Luther nicht berufen. Slenczka weist wiederholt darauf hin, daß sich Luther der Vielfalt der Schriftauslegungen sehr wohl bewußt war. Freilich wäre der Pluralismus für Luther kein stichhaltiges Argument gegen die Normativität der Schrift gewesen, denn er wußte, wie Slenczka zeigt, daß Gott das Verständnis auch verschließen kann, daß es im Ringen um das Verstehen der Schrift in der Vielfalt der Perspektiven auch den Irrtum gibt. –

Der zweite hier zu besprechende Band widmet sich der Anthropologie. Christoffer H. Grundmann bemängelt den Verlust des Natürlichen in der evangelischen Theologie und Ethik, der sich insbesondere in den zeitgenössischen Herausforderungen als Problem erweist und sich keineswegs auf Luther berufen kann. Theologische Grundlagenarbeit ist daher erforderlich, um die von Grundmann geforderte kritisch-verstehende Begleitung der „Lebenswissenschaften“ jenseits von Dämonisierung und Begeisterung zu leisten. Dabei ist insbesondere die Identifikation des als „gut“ Beabsichtigten mit dem tatsächlich Guten zu problematisieren. Martin Petzold sucht nach anthropologischen

Implikationen der Menschwerdung Christi, blendet dabei aber leider fast vollständig die Inkarnation und Zweinaturenlehre aus und kommt letztlich über eine Vorbildchristologie kaum hinaus, wenn er das Spezifikum Jesu Christi als seine Offenheit zu Gott definiert, womit Christus zum Urheber unserer angesichts des Drangs zur Optimierung des Menschen notwendigen Umorientierung werden soll. Inwiefern demgegenüber die Rezeption der biblisch-altkirchlichen Lehre von der Inkarnation und der Zweinaturenlehre für eine Auseinandersetzung mit jenem auf die Optimierung des Menschen zielenden kybernetischen Menschenbild unerlässlich ist, hat jüngst Johannes Wirsching überzeugend dargelegt (Festschrift für U. Wickert, Berlin 1997).

Wolfhart Schlichting betont in seinem Beitrag die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft sowie die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit in Christus, womit einem selbstmächtigen Menschenbild, wie es schon in der Renaissance vorliegt, eine Absage zu erteilen ist. Das wahre Menschsein ist nicht vom Menschen herzustellen, denn Gott hat es sich vorbehalten für unsere Zukunft in Christus. Die Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen ist Sache der göttlichen Berufung, die den Menschen wiederum nicht isoliert, sondern in die Weite der Schöpfung stellt, in der einer den anderen trägt in der Fürbitte, die sich im Tatopfer der alltäglichen Berufsarbeit fortsetzt. Nicht eine Neukonzeption des Menschen entspricht einem solchen Menschenbild, sondern das fürbittende und tatkräftige Eintreten für die, denen Gott das Leben schon geschenkt hat.

Zwei Beiträge von Jobst Schöne schließen den Band ab und geben noch einmal Einblick in die Arbeitsweise des LEW. Neben einem Erlebnisbericht aus seinen Erfahrungen in der Lutherischen Kirche von Lettland bietet Schöne lesenswerte Betrachtungen zur Rechtfertigung unter Berücksichtigung der Weichenstellungen, die in unserer Zeit ein Verständnis der Rechtfertigung so erschweren. Hier findet der Prediger und Lehrer des Wortes zahlreiche Hilfen für eine schrift- und zeitgemäße Vermittlung der zentralen biblischen Botschaft vom Sterben und Wiederauferstehen des Menschen in Christus.

Armin Wenz

Renate Steiger, Gnadengegenwart. „Johann Sebastian Bach im Kontext lutherischer Orthodoxie und Frömmigkeit“, DOCTRINA ET PIETAS, (Dep II,2), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstedt 2002, Ln. ISBN 3-7728-1871-4, XXIII und 397 S., 27 Abb., 63 Notenbeispiele und 74 Hörbeispiele auf 2 CDs, € 111.–

J.S. Bachs Vokalwerk ist nicht nur wesentlicher Bestandteil abendländischer Musikkultur, sondern auch ein Höhepunkt der Schriftauslegung mit musikalischen Mitteln. Renate Steigers Buch ist eine erneute Würdigung dessen – es kann zur spannenden Lektüre werden für den, der folgendes erkannt hat:

Während Bachs Musik bis heute nichts von ihrer Gewalt, überzeugenden Architektur und Ästhetik eingebüßt hat, wird dem Hörer der Zugang zu den ba-

rocken Kantatentexten zunehmend schwerer. Nicht nur die Sprache kann eine Barriere sein, sondern auch das Verständnis für wesentliche theologische Zusammenhänge ist weitgehend verlorengegangen. Doch Text und Musik hängen untrennbar und teilweise bis in kleinste Details zusammen! Das Wissen um solche Zusammenhänge erschließt wiederum neues Hören.

Im Vorwort wird der Gedanke der Gnadengegenwart Gottes bis hin zur dreifachen Gnadengegenwart entfaltet und lutherisch begründet. Sie äußert sich eben nicht nur in Wort und Sakrament, sondern auch in „andächtiger Musik“.... Diese Thematik wird in 7 Kapiteln aufgefächert.

Im ersten wird die Tradition der Schriftauslegung anhand verschiedener Kantaten erläutert. Im nächsten Kapitel geht es um Emblematisierung am Beispiel der Kreuzstab-Kantate bis hin zur Symbolik der Stimmlagen. Unter dem Begriff „Musikrezeption reformatorisch“ erfährt der Leser etwas über Brautmythik als dem Verhältnis zwischen Christus und der gläubigen Seele. Es folgt eine Analyse zur Lehre von der Versöhnung durch das Blut Christi sowie eine Reflexion der „Ars moriendi“, der Kunst des Sterbens anhand der Kantate „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“ (BWV 106). Die Parodiepraxis in Bachs Vokalwerk scheint zunächst ein Widerspruch zu den vorangegangenen Ausführungen zu sein, sie wird in Kapitel 6 im Sinne lutherischer Musikanschauung interpretiert. Im letzten Abschnitt erfolgt eine Untersuchung musikalischer Strukturen und ihrer Symbolik, von Melodik, Harmonik, Rhythmik bis hin zur Disposition von Satz und Großform. Nicht ganz in dieses Kapitel mögen die Ausführungen zur Kantate BWV 87 passen; sie zeigen fast nur Textbezüge auf.

Kritisch wäre anzumerken, daß eine klare formale Systematik in den einzelnen Kapiteln nicht immer erkennbar ist. Musikalische Befunde stehen oft fast willkürlich neben Untersuchungen von Textquellen. Die Verfasserin nimmt dieses in Kauf zugunsten der fortschreitenden Analyse jeweils eines Werkes. Sie versucht, sich dem großen Thema „Gnadengegenwart“ fast gleichzeitig von beiden Seiten (Wort und Musik) zu nähern. Dies mag auch ein Vorteil sein, da so jeweils das Einzelwerk (die Kantate) in den Mittelpunkt gerückt wird.

Das Buch ist angenehm zu lesen. Theologisch vorgebildeten Lesern mag hier das Interesse an musikwissenschaftlichen Erkenntnissen geweckt werden wie umgekehrt Musikern das Interesse an theologischen. Es macht nicht nur neugierig auf Bachkantaten, sondern auch auf Andachten und Predigten eines Wilhelm Müller und eines Johann Gerhard, beide von Bach besonders geschätzte Theologen.

Es ist sehr gut ausgestattet mit angenehm lesbarem Schriftbild, ausführlichen Quellenangaben, Notenbeispielen, Faksimile- Wiedergaben. Neben einem ausführlichen Register enthält das Buch zwei CDs mit 74 Tonbeispielen; 20 Arien bzw. Chöre sind komplett zu hören, Aufnahmen bekannter Dirigenten wie Helmut Rilling, Phillippe Herreweghe und Nikolaus Harnoncourt.

Martin Schubach

Theologische Fach- und Fremdwörter

Anthropologie = Lehre vom Menschen – **aristotelisch** = philosophische Richtung nach Aristoteles (gestorben 322 vor Christus) – **Autarkie** = wirtschaftliche Unabhängigkeit (vom Ausland) – **Christologie** = Lehre von Amt und Person Christi – **coram hominibus** = vor (den Augen) der Menschen – **Deszendenz** = Verwandtschaft in absteigender Linie – **do ut des** = ich gebe, damit du mir gibst – **Dualismus** = Glaube an zwei unvereinbare Prinzipien oder Grundkräfte der Welt – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **Entmythologisierung** = Entkleidung der Bibel von allen Wundern als geschichtliche Fakten – **eschatologisch** = endzeitlich, die letzten Dinge betreffend – **Eschatologie** = Lehre von den „Letzten Dingen“ – **Exodus** = 2. Buch Mose – **Genesis** = 1. Buch Mose – **hegemonistisch** = herrschend – **holistisch** = das Ganze betreffend – **imago Dei** = Ebenbild Gottes – **immanent** = innerweltlich, darinbleibend, innewohnend – **implizit** = eingeschlossen – **Initiationsriten** = Bräuche zur Aufnahme von Kindern/Jugendlichen in den Kreis der Erwachsenen – **Inkarnation** = Lehre von dem fleischgewordenen/menschgewordenen Gott in Jesus Christus – **inkarnatorisch** = der Lehre von der ϵ Inkarnation entsprechend – **Intention** = Absicht, Zielrichtung – **Kondeszendenz** = gnädige Herablassung – **konstitutiv** = grundlegend, das Wesen ausmachend – **Libation** = Trankende für Götter oder Verstorbene – **Logia Jesu** = Aussprüche Jesu – **marginal** = am Rande liegend – **missio Dei** = Mission (Sendung) Gottes – **Mixophilosophtheologia** = Vermischung von Philosophie und Theologie – **monistisch** = der Einheitslehre entsprechend – **Monotheismus** = Eingottglaube – **nolens volens** = wollend oder nicht – **numerisch** = zahlenmäßig, der Zahl nach – **numinos** = göttliche, unbegreifliche, zugleich Vertrauen und Schauer erweckende Kraft – **Ontologie** = Lehre vom Sein des Seienden – **otiosus** = untätig, müßig, unbeschäftigt – **Prosperität** = Wohlstand, Blüte, Periode allgemeinen wirtschaftlichen Aufschwungs – **Reinkarnation** = leibliche Wiedergeburt (Seelenwanderung) – **relational** = in Beziehung stehend – **soteriologisch** = der Lehre vom Erlösungswerk Christi entsprechend – **synkretistisch** = religionsmengerisch – **Theantropos** = Gottmensch – **Theismus** = Glaube an einen persönlichen, überweltlichen Gott – **Theosis** = Vergöttlichung des Menschen – **Theosophie** = Gottesweisheit, Erkenntnis Gottes und Einsicht in sein Tun – **Transformation** = Umformung, Umgestaltung – **transzendent** = jenseitig, über diese Welt hinausgehend – **usus** = Gebrauch

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

Professor Dr.	Schulstr. 1
Peter Beyerhaus, D.D.	72810 Gomaringen
Pfarrer i.R.	Ostlandstr. 19
Hinrich Brandt	31863 Coppenbrügge
Pfarrer i.R.	Hintzendorf 14
Dr. Friedrich Dierks	28870 Ottersberg
Pfarrer	Kleiststr. 56
Fritz-Adolf Häfner	04157 Leipzig
Pfarrer	Mehlbaumstr. 148
Walter Rominger	72458 Albstadt
Kantor	Annenstraße 52
Martin Schubach	10179 Berlin
Pfarrer	Robert-Koch-Str. 3b
Dr. Martti Vaahtoranta	55232 Alzey

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues
zur Abtreibungsdebatte
von Thomas Junker,
41 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 3.50
ISBN 3-86147-176-0



Geliebt ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der
Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands
von Johannes Junker (Hg.),
59 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–
ISBN 3-86147-204-X



Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen
Evangelisch-Lutherischen Kirche
von Thomas Junker,
53 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.–
ISBN 3-86147-220-1



Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche
von Ingrien in Rußland
von J. Junker und R. Arkkila (Hg.)
84 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.80
ISBN 3-86147-226-0



Verlag der Lutherischen Buchhandlung

Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 33/990 888

 INHALTSVERZEICHNIS DES 7. JAHRGANGS 2002

AUFSÄTZE:

C. Horwitz:	Geistesgaben in der Gemeinde – theologisch und praktisch gesehen	3
A. Eisen:	Lobpreisgottesdienst – Leben am Herzen des Vaters	15
K.-H. Kandler:	Ist Nikolaus von Kues ein Vorreformer?	42
R. Soramies:	Gebiert der Islam Terroristen?	56
J. Schöne:	Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers	75
J. Diestelmann:	Das bischöfliche Lehramt des Superintendenten am Beispiel Joachim Mörlins	87
G. Martens:	Die Teilnahme von Kindern an der Heiligen Kommunion nach dem Urteil der Lutherischen Bekennnisschriften	97
W. Rominger:	Heilsgeschichte oder „konsequente Eschatologie“?	109
M.K. Rodewald:	Form und Inhalt: Aus der Blickrichtung der Reformation	143
A. Wenz:	Schriftgemäße Bibelübersetzung? Kritische Anmerkungen zur „Guten Nachricht“ (1997)	157
E.A.W. Weber:	Bibelübersetzungen in afrikanischen Sprachen	187
P.P.J. Beyerhaus:	Das Volk des Neuen Bundes. Israel und die Gemeinde bei Jesus und Paulus	227
F.-A. Häfner:	Gottesvorstellung, Ahnendienst und Dynamismus in der alten Tswana-Kultur	236
M. Vaahtoranta:	Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam	251

UMSCHAU:

T. Junker:	„Als Christen glauben wir ...“	267
------------	--------------------------------	-----

BEIHEFT 4:

J. Junker/R. Arkkila (Hg.):	Nacht und neuer Morgen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland
-----------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------

REZENSIONEN:

J. Junker:	C. Herrmann/E. Hahn, Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung	59
T. Junker:	A.-E. Buchrucker, Aufstand gegen Autorität und Tradition	60
H. Junker:	R. Krenzer, Geschichten vom Teilen	61
H. Günther:	W. Schmidt, Der brennende Dornbusch	62
J. Junker:	H.-C. Diedrich, G. Sticker, H. Tschoerner (Hg.), Das Gute behaltet	68
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Johann Gerhard, Sämtliche Leichenpredigten	123
M. Nietzsche:	R. Wüstenberg (Hg.), Wahrheit, Recht und Versöhnung	125
T. Junker:	R. Zeller, Prediger des Evangeliums	128
T. Junker:	M. Schmidt, Warum ein Apfel, Eva?	129
K.-H. Kandler:	H. Reventlow, Epochen der Bibelauslegung (Bd. IV)	130
A. Wenz:	O. Bayer, Gott als Autor	133
J. Hillermann:	M. Vaahtoranta, Restauratio Imaginis Divinae	207
J. Junker:	Y. Christe, Das Jüngste Gericht	209
K.-H. Kandler:	M. Krieser, Warum die Bibel mißverstanden wird	210
G. Martens:	SELK (Hg.)/H.P. Mahlke, Schuld und Vergebung, (Unterrichtsmodell)	212
W. Degenhardt:	E.-A. Lüdemann, Ludwig Harms	221
W. Rominger:	H. Eißler / W. Nännny, Wegbereiter für Israel	270
H. Brandt:	H. Zander, Geschichte der Seelenwanderung in Europa	271
H. Brandt:	M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen	274
F. Dierks:	M. Roser, Hexerei und Lebensriten	275
W. Degenhardt:	H.F. Harms, Concerned for the Unreached	278
A. Eisen:	W. Schillhahn/M. Schätzel, Wortlaute	278
A. Wenz:	K.-H. Kandler (Hg.), Die Autorität der Hl. Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche ders. (Hg.): „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ Das christliche Menschenbild angesichts moderner Genforschung	283
M. Schubach:	R. Steiger, Gnadengegenwart	286

Das ist die rechte, einzige Religion: diesem Hirten und seiner Stimme zu folgen.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- B.R. Salminen: Die Ethik des pastoralen Dienstes
W.Y. Ji: Lutherstudien in der chinesischen Kulturregion Asiens
C.P. Arand: Die Zukunft der Kirchengemeinschaft.
Ein konfessioneller Vorschlag
B.R. Salminen: Die pastorale Sicht ethischer Fragen

Rezensionen:

- K.-H. Kandler: K. Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit
A. Wenz: J. Braun, Ehe und Familie am Scheideweg
J. Junker: M. Brandt, Abglanz des Himmels

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

- Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62
Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de
Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz
Bezugspreis: € 20.- (\$ 20.-), Studenten € 10.- (\$ 10.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 5.- (Zusendung nach
Vorauszahlung) Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten
in Dollarnoten!
Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490
Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
7. Jahrgang 2002 – ISSN 0949-880X