

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes

Folge 20 • 1973

Jahrbuch des Martin Luther-Bundes 1973
Diasporawerk evangelisch-lutherischer Kirchen

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



Folge 20 · 1973

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin Luther Bundes



Folge 20 • 1973

Lutherische
Kirche
in der Welt

Jahrbuch
des
Martin Luther
Bundes



© by Freimund-Verlag, Neuendettelsau
Herausgegeben im Auftrag des Martin Luther-Bundes
von Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard, Stuttgart
Umschlagzeichnung: Verena von Hugo, Berlin
Foto: Fotostudio Hübner, Erlangen
Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau
ISBN 3 7726 0047 6

Gh 5225 bb

Inhaltsverzeichnis

Ernst Eberhard: Geleitwort	7
Die Freiheit zur Reformation (Abschnitt III der Thesen der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 1957, in Minneapolis)	9
Siegfried Hebart: Sünde und Gericht bei Luther in ihrer Bedeutung für den Menschen von heute	11
Gerhard auf dem Brinke: Die christliche Predigt von Sünde und Schuld heute	31
Gotthold Müller: Die christliche Predigt von Gericht und Gnade	49
Hartmut Günther: Evangelium und Rechtfertigung Auch eine Anfrage an die „Leuenberger Konkordie“	60
Gottfried Klapper: Diskussion um Kirchengemeinschaft und die Neugestaltung der EKD	86
Albert Greiner: Kirche in exemplarischer Situation: Die Lutheraner in Paris	108
Walter Hirschmann: 40 Jahre Martin Luther-Bund	118
Gliederung des Martin Luther-Bundes	125
Anschriften der Verfasser	139

Geleitwort

Das Vorwort der letzten Folge des Jahrbuches schließt mit der Ankündigung des bisherigen Bundesleiters des Martin Luther-Bundes, Landesuperintendent i. R. Johannes Schulze DD, daß er mit dem Ausscheiden aus dem Leitungsamt des Bundes auch die Herausgabe des Jahrbuches in die Hand seines Nachfolgers legen wird. Die erste und schöne Pflicht des neuen Herausgebers kann deshalb nur sein, D. Schulze ehrerbietig zu danken für all die Mühe, die er mit der Arbeit am Jahrbuch des MLB auf sich genommen hat. Unter seiner Verantwortung wurden neue theologische Fragestellungen ebenso einbezogen wie der Blick in die lutherischen Diasporakirchen geweitet. So soll es auch bleiben.

Im Leben des Martin Luther-Bundes haben die Theologischen Rüstzeiten auf der Heideburg bei Hamburg für den nördlichen Bereich und auf dem Liebfrauenberg im Elsaß für den Südbereich in den letzten zehn Jahren einen festen Platz erhalten. Dabei wurde besonderer Wert auf die Auswahl der Referenten und der Themen gelegt. Etliche der dort gehaltenen Vorträge verdienen es, einem größeren Kreis interessierter Mitarbeiter und Glaubensgenossen zugänglich gemacht zu werden. Dazu bietet sich vor allem das Jahrbuch an.

Mit Bedacht wurden für die zurückliegenden Rüstzeiten 1971/72 die zentralen Themen: „Sünde und Schuld – Gericht und Gnade“ gewählt. Wer die theologische Diskussion der Gegenwart verfolgt, weiß, daß diesen Grundfragen evangelischer Lehre und christlichen Lebens heutzutage wenig Raum gewährt wird. Eine erschreckende Verharmlosung und Gleichgültigkeit macht sich ihnen gegenüber breit. So bedeutsam im Umbruch der Zeit die Forderung nach sozialer Verantwortung und die Neubesinnung auf die politische Ethik auch sind – es kann nicht gutgehen, wenn dadurch die Probleme der geistlichen Existenz des Christen verdrängt werden. Unter diesem Aspekt wurden die Beiträge von Studiendirektor Gerhard auf dem Brinke-Hildesheim und der Professoren Siegfried Hebart-Australien und Gotthold Müller-Würzburg in das Jahrbuch aufgenommen.

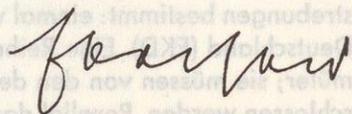
Die kirchenpolitische Diskussion in unserem Land ist z. Z. von zwei Bestrebungen bestimmt: einmal von der Reform der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Eine Reihe von Reformvorschlägen bewegt die Gemüter; sie müssen von den derzeitigen Landessynoden beraten und beschlossen werden. Parallel dazu – und in sachlichem Zusammenhang damit – ist es auf europäischer Ebene in der sogenannten Leuenberger Kon-

kordie zu einer Lehrübereinkunft zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten gekommen, die ebenfalls noch der Zustimmung der betroffenen Kirchen bedarf. Zu beiden Themenkreisen – dem Jahrbuch sind, gerade auch im Blick auf die hier angesprochene Problematik, Abschnitt III, der vor 15 Jahren in Minneapolis (Dritte Vollversammlung des LWB) formulierten Thesen vorangestellt – nehmen die Artikel von Oberkirchenrat Gottfried Klapper-Hannover und Professor Hartmut Günther-Oberursel Stellung. Dabei geben wir dem Vertreter des freikirchlichen Luthertums gleichzeitig Raum zu einer Replik auf den Beitrag von Bischof Hübner im letzten Jahrbuch („Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft“), der in manchen Kreisen auf einige Kritik stieß.

Die lutherische Diaspora, für die wir eine besondere Verantwortung tragen, tritt in unser Blickfeld mit der Darstellung einer „Kirche in exemplarischer Situation: Die Lutheraner in Paris“ von dem Geistlichen Inspecteur der Kirche, Albert Greiner. Die Verbindung zu den Glaubensgenossen in Paris hat sich in den letzten Jahren vor allem durch persönliche Kontakte sowohl bayerischer Amtsbrüder wie auch der Freunde des Martin Luther-Bundes Hamburg (und ihres Bischofs) besonders eng gestaltet. Das „Mittragen ihrer Lasten“ (Gal. 6, 2) ist uns gerade jetzt ans Herz gelegt, wo ihre Pfarrer und Gemeinden auch um ihre wirtschaftliche Existenz ringen.

Mit der Herausgabe dieses Jahrbuches (Herbst 1972) fällt ein bedeutendes Datum des Martin Luther-Bundes zusammen: vor genau 40 Jahren – 1932 – hat sich der schon fast ein halbes Jahrhundert ältere Zusammenschluß der lutherischen Gotteskastenvereine in Martin Luther-Bund umbenannt und in Erlangen – unter dem dort wirkenden Universitätsprofessor D. Dr. Friedrich Ulmer als Bundesleiter – eine Geschäftsstelle eingerichtet. An diese Neugestaltung der Diasporaarbeit erinnert im letzten Beitrag dieses Buches der Generalsekretär.

Es darf noch darauf hingewiesen werden, daß die einzelnen Beiträge von ihren Verfassern verantwortet werden. Dennoch hoffen wir, daß der Zusammenklang ihrer Stimmen erkennbar ist und sie mithelfen, die Grundlage und Ausrichtung unserer Arbeit und damit den Bau „Lutherischer Kirche in der Welt“ zu fördern.



Stuttgart, im August 1972

Kirchenrat Dr. E. Eberhard, Bundesleiter

Die Freiheit zur Reformation

(Abschnitt III der Thesen der Dritten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 1957, in Minneapolis)

1. Für alle Zeit besteht die eine heilige katholische Kirche und apostolische Kirche, deren Haupt Jesus Christus ist. In ihm hat der Vater sich offenbart und von ihm zeugt der Heilige Geist, der uns in alle Wahrheit leitet.

2. Die Kirche wird als das wandernde Gottesvolk der Endvollendung des Reiches Gottes entgegengeführt. In ihrer Existenz auf dem Wege hat sie Verheißungen und Versuchungen. Ihre Verheißung ist, daß der Herr bei ihr bleibt alle Tage bis an der Welt Ende und daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen. Ihre Versuchung ist, daß sie ihren einzigen Herrn verleugnet.

3. Diese Versuchung kommt in mannigfacher Weise an sie heran. Auf der einen Seite ist die Kirche versucht, sich selbst als das kommende Reich Gottes zu verherrlichen, ihre eigenen Worte dem Wort Gottes, ihre theologischen Äußerungen über Christus dem lebendigen Herrn und das Nachsprechen altehrwürdiger Bekenntnisse dem lebendigen Bekenntnis selbst gleichzusetzen. Auf der anderen Seite steht die Kirche in der Versuchung, ihre Botschaft dem Menschen dadurch annehmbar zu machen, daß sie die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn als ihres einzigen Heilands und Königs verkehrt in politische und wirtschaftliche Ideologien, in religiösen Synkretismus, in einen selbstgenügsamen Moralismus oder eine individualistische Gefühlsfrömmigkeit.

4. Die Kirche war von ihren ersten Anfängen an dazu berufen, Herold der Wahrheit zu sein, nämlich die apostolische Botschaft von den großen Taten Gottes in der Heilsgeschichte, vornehmlich vom Leben und Erdenwirken, Tod und Auferstehung Jesu Christi, aufzunehmen und weiterzugeben und dabei die Menschen zur Buße und zum Glauben zu rufen. Diese apostolische Tradition, in der der lebendige Herr selber regiert und handelt, bleibt maßgebend und durch alle Zeiten hindurch unveränderlich. In jeder Generation muß sich die Kirche dieser apostolischen Botschaft stellen und sich von ihr richten lassen. Das ist ihre fortdauernde Reformation.

5. Reformation ist darum nicht die Schaffung einer neuen, sondern die Wiederentdeckung der wahren Kirche. Sie ist nicht Aufstand gegen die

echte Tradition, wohl aber Protest gegen menschliche Traditionen in der Kirche, die das Evangelium Jesu Christi verkehren. Reformation ist nicht fieberhafte Neuerungssucht, sondern bußfertige und gehorsame Unterwerfung unter den neuschaffenden Geist.

6. Die lutherische Kirche erklärt, daß ihr Zeugnis in innerer Kontinuität mit den altkirchlichen Glaubensbekenntnissen steht, und sie bejaht im Glauben und freudiger Dankbarkeit die Wiederentdeckung der wahren Kennzeichen der Kirche durch die Reformation.

7. Die lutherischen Bekenntnisse verpflichten uns, weil sie das Evangelium nicht nur in ihrer für die Kirche entscheidenden Zeit schriftgemäß verkündigt haben, sondern weil sie uns bis heute in unserem Verständnis der Schrift der apostolischen Tradition entsprechende Weisung geben.

8. Im gehorsamen Hören auf die Schrift, im Verbleiben in der apostolischen Tradition und in voller Freiheit, auf die Nöte unserer Zeit Antwort zu geben, vertraut die Kirche darauf, daß der Heilige Geist sie anleiten wird, ihren Glauben in echter Kontinuität mit ihrem überkommenen Zeugnis recht und treffend zu bekennen.

9. Kirchen in Asien und Afrika stehen vor der dringenden Forderung, die christliche Botschaft mit den Nöten einer Welt der wiedererwachten nichtchristlichen Religionen in Verbindung zu bringen, und eine eigenständige Form kirchlichen Lebens zu entwickeln. Indem sie dieser Aufgabe nachkommen, haben sie die Freiheit und die Verpflichtung, in dem gleichen Gehorsam und in der gleichen Kontinuität die Last verantwortlichen Bekennens in ihrer Zeit und an ihrem Ort auf sich zu nehmen.

10. Die Kirche ist aufgerufen, in das Leben einer jeden Zeit hineinzugehen, ihr Denken zu durchdringen und ihre Freuden und Leiden mitzuerleben und so Gottes heilende Kräfte sachgemäß und mitfühlend in der Welt zur Entfaltung zu bringen. Soll ihr Gehorsam wirksam sein, so muß sich die Kirche furchtlos den gewaltigen umwälzenden Tatsachen unserer Zeit stellen, etwa den anti-christlichen Ideologien, den politischen Wirrnissen, der sozialen Entwurzelung, dem sittlichen Relativismus, den durch die wissenschaftliche Methodik aufgeworfenen Problemen und dem weltweiten Wiedererwachen einer nicht-christlichen oder pseudo-christlichen Religiosität.

11. In dieser Situation kann sich die Kirche nicht mit müden Klagen zufriedengeben. Sie muß um die Gabe des Heiligen Geistes beten, daß er sie mit Demut, Weisheit und Mut ausrüste. Dies ist die ihr verheißene Erneuerung.

Sünde und Gericht bei Luther in ihrer Bedeutung für den Menschen von heute

Es begann mit dem verzweifelten Suchen Luthers nach einem gnädigen Gott. Luther war es unmöglich, so optimistisch über den Menschen und über das entwicklungsfähige Gute im Menschen zu urteilen, wie das in weitesten Kreisen seiner Zeitgenossen unter dem Einfluß des Humanismus war. Ihm war es auch nicht möglich, die so weitverbreitete Meinung seiner Zeit zu teilen, daß der Mensch nur sein Bestes auf dem Gebiet der Moral und der Tugend zu leisten brauche, nur das ihm inwohnende Gute zu entfalten habe, um dann vor dem Angesicht Gottes zu bestehen. Im Gegenteil, für Luther gab es keine andere Möglichkeit, als dem biblischen Zeugnis über den Menschen beizupflichten: der Mensch ist ohne Ausnahme, von Geburt, unwiderruflich der Sünde verfallen, es ist keiner, der Gutes tut oder mit seinen Taten vor Gott bestehen kann. So oft Luther jenes bekannte, von Thomas Celano gedichtete Kirchenlied „Dies irae“ mitsang, machte er sich besonders jenen in diesem Lied enthaltenen, aus tiefster Seele des Mittelalters heraus empfundenen Notschrei zu eigen: was werde ich am Tage des großen Gerichtes zu meiner Verteidigung sagen können? Wer wird für mich eintreten? Der Mensch von heute ist nicht mehr imstande, diese nagende Frage zu verstehen. Leistung und Konsum, Fortschritt und Emanzipation, Freizeit und unendliche Möglichkeiten charakterisieren seine Lebensauffassung. Kaum daß einer mal hier, mal da, nach dem Sinn des Lebens fragt. Nur ganz leise stellt sich hier und da heute ein inneres Unbehagen ein. Aber die großen Fragen, die Luther so beschäftigt haben, wie Gewissen und Schuld, und Sünde und Gericht, sind ihm größtenteils fremd geworden.

Dies alles macht es schwer, Luthers Problem und sein verzweifeltes Suchen nach dem Trost des Evangeliums heute zu verstehen. Und doch: wir brauchen nicht lange um uns herumzublicken und wir entdecken, das Unbehagen, das allorts den so selbstsicheren Menschen von heute langsam bemächtigt, die Unsicherheit, die steigende Depression, die Frage, wie wir mit unserer Welt zurechtkommen. Wir dürfen hinter

allem das eigentliche Problem der Menschheit erblicken, seine Schuldverstrickung. Wir wissen, daß die steigende Sorge des Menschen von heute, unaufhaltsam der Manipulation, funktionalen Zwängen und rationalen Systemen ausgeliefert zu sein und seiner Person somit verlustig zu gehen, auf das Gericht Gottes hinweist, und auf die Sünde des Menschen, mit der er sich trotz aller Hoffnungen auf eine große Zukunft selbst zerstört. Mag sein, daß der Mensch von heute wieder etwas zu ahnen beginnt von der elementaren Wahrheit, daß Sünde und Schuld und die Gerichte Gottes es sind, mit denen er vor allem anderen fertig werden muß, wenn es zu einer wirklichen Gesundung aller kommen soll. Ist dies erst einmal erkannt, dann wird auch die ganz persönliche Frage wieder wach: Was soll ich tun, daß ich gerettet werde? (Act. 16, 30). Und wenn dieser Mensch die Antwort nicht bei sich selbst findet, auch nicht bei den großen Idolen, die er sich selbst aufgerichtet und angebetet hat, dann sucht er mit steigendem Unbehagen die Antwort außerhalb den unmittelbar gegebenen menschlichen Möglichkeiten.

Luther, allerdings von einem völlig anderen Standort ausgehend, befand sich schließlich in gleicher Situation. Die menschlichen Möglichkeiten scheiterten, als er mit der Angst vor den Konsequenzen seiner Schuldverstrickung nicht mehr fertig wurde, mit anderen Worten, als er erkannte: es gibt für den Menschen, der von der Tatsache seiner Sünde und Schuld überwältigt worden ist und sich dem Richter aller Menschen ausgeliefert weiß, nur zwei Möglichkeiten: entweder kann er seine Schuld selbst austilgen, oder er muß sich ganz und gar der Barmherzigkeit des Richters überlassen und auf das Unerwartete hoffen, nämlich daß dieser ihn freispricht, d. h. er muß alles auf Begnadigung setzen. Das sind die eigentlichen, theologischen Fragen, mit denen wir es zu tun haben; alle anderen Fragen, wie wichtig sie auch sind, die es mit dem Menschen, seiner Person, seinem Mitmenschen, seiner Welt mit ihren ungelösten und unlösbaren Problemen zu tun haben, sind jenen untergeordnet. Wenn wir das nicht begreifen, verstehen wir weder die Bedeutung der Reformation, die Luther in Bewegung setzte, noch die Bedeutung Luthers für den Menschen von heute.

Luther ahnte kaum, was für ein großer innerer Konflikt ihm bevorstand, als am Vormittag des 17. Juli 1505 des Klosters Pforten, in das er eben eintrat, sich hinter ihm schlossen. Er hat sehr bald darauf sich oft gewünscht, er wäre nie geboren worden. Seine neuen Brüder im Augustinerkloster gratulierten ihm zu seinem folgenschweren Eintritt, nach-

dem er sein Gelübde abgelegt hatte und machten es ihm klar, daß dieser Eintritt an und für sich schon wesentlich dazu beitragen würde, die Probleme, Sünde, Schuld und Gericht Gottes aus der Welt zu schaffen. Wir alle kennen ja die weiteren Stationen auf seinem inneren Schmerzensgang sehr gut. Wir wissen, daß er sich mit ganzem Herzen allem, was von ihm verlangt wurde, unterwarf. Er las die Bibel, er betete, er machte vom Sakrament der Absolution regelmäßig Gebrauch, er dachte viel nach über die Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung Christi. Aber man sagte ihm, es komme doch schließlich auf ihn selbst an, „... beichte, büße, kasteie dich, tue an guten Werken, was du nur tun kannst. Du kannst nie wissen, wie deine Rechnung bei Gott steht. Glaube an die römische Kirche, an die Verdienstlichkeit deines Mönchsstandes und deiner guten Werke, lies Messen... knie vor den Gnadenbildern... erniedrige dich auf deinen Bettelmönchsgängen, gib Almosen, tue Werke der Genugtuung vor Gott“.¹

Am meisten aber litt er unter der nie aufhörenden Selbstbeobachtung und der ständigen Selbstkontrolle seines seelischen und geistlichen Zustandes. Er merkte sehr bald, daß die Selbstsucht und der unausrottbare Trend, das eigene Ich in den Mittelpunkt zu stellen, die treibenden Mächte im Menschen sind. Sogar bei den frömmsten Gedankengängen ertappte er sich dabei, wie er seine eigenen Vorteile zu sichern versuchte. Luther glaubte, eben hier stoße man auf des Menschen Hauptsünde, und somit auf seine fundamentale Schuld im Angesicht Gottes. Denn es sei für den Menschen typisch, daß er sich immer dem großen Versuch hingibt, zu sein wie Gott, sich selbst Gott gegenüber zu behaupten. Der Mensch macht Gottes Gottsein fragwürdig, greift es an, will es nicht wahrhaben. Dies ist es, was den Menschen von Gott trennt, ja es ist das Wesen der Sünde, daß sie Auflehnung und Empörung, Revolte gegen Gott ist. Diese Selbstsucht, diese Vergötzung seines Ichs, trennt den Menschen dann auch von seinem Mitmenschen. Die echte, von Gott geforderte Nächstenliebe wird zerstört. Der natürliche Mensch kann diese wahre Liebe für seinen Mitmenschen nicht aufbringen. Er liebt sich selbst, verehrt sich selbst, betet sich selbst an. So macht er aus sich selbst einen Gott, und die Welt zur Hölle.

Man ist versucht zu fragen, ob das von Luther eine gerechte und faire

¹ Bornkamm, H., Luthers geistige Welt. Gütersloh, 1953. S. 184 f.

Einschätzung des Menschen ist. Es gibt ja schließlich auch so etwas wie den Selbsterhaltungstrieb im Menschen. Darf man also pauschal sagen, alle Selbstbehauptung, alle Sorge um das eigene Ich im Menschen, muß unweigerlich als Schuldverstrickung vor Gott ausgelegt werden? Es gibt viele, die meinen, dies alles sei der Ausdruck einer gesunden Menschennatur; hier, so sagt man, macht sich der Lebenswille, der Existenzkampf des Menschen geltend. Luthers Sicht vom Menschen wird daher als unmöglich abgelehnt und deshalb versteht man dann auch nicht sein reformatorisches Wollen. Man bewunderte seinen Mut, er ist eine Heldenfigur, aber die außergewöhnlich intensive Beschäftigung mit den Fragen von Sünde und Schuld und Gericht weist starke pathologische Züge auf.

Dem gegenüber ist zu sagen, daß Ich-Bezogenheit und Selbstbehauptung wesentlich zu dem allen Menschen beschiedenen alltäglichen Existenzkampf gehören. Luther hätte das selbstverständlich nicht verleugnet. Er hat immer wieder betont, daß der Mensch das von seinem Schöpfer geschenkte Leben ehren und pflegen solle, und daß er darüber hinaus so gut wie möglich sein Selbst, seine Person voll zu entfalten verpflichtet sei. Gott will, daß der Mensch voll und ganz das sei, wozu er geschaffen und bestimmt wurde. Aber das alles ist ja nur die eine Seite des Problemkreises. Der Mensch unterscheidet sich von den anderen Kreaturen und Geschöpfen Gottes dadurch, daß er verantwortliches Geschöpf ist, daß er sich gerufen weiß, für seine Taten einzustehen, daß er also von Gottes Licht her verantwortlich ist für alles, was er tut, auch für die falschen Entschlüsse und die gottwidrigen Taten. Verantwortung deutet also hin auf Schuld, und Schuldverstrickung auf Gericht und Gerichtsvollstreckung.

Natürlich kann der Mensch vieles zu seiner Entlastung anbringen, es auch versuchen, sich dem Richter gegenüber zu rechtfertigen. Es gibt Entschuldigungen auch bei solchen, die kriminell schwer belastet sind. Es ist heute deswegen bei allen Gerichten Usus, auch auf die Stimme des Verteidigers zu hören und sich von den unglücklichen Umständen, der schrecklichen Umgebung, dem schlechten Einfluß, dem Mangel an passenden Anschlußmöglichkeiten, unter denen der Angeklagte zu leiden hatte, berichten zu lassen. Aber die Gefängnisseelsorge, ja doch wohl die Seelsorge überhaupt, weiß immer wieder von denen zu berichten, die trotz aller mildernden Umstände eine letzte Verantwortung nicht ableugnen können oder wollen, mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Der Tag der Abrechnung, an dem der Schlußstrich ge-

zogen wird, ist trotz aller Selbstentschuldigung etwas Unentrinnbares, auch im Bewußtsein vieler Menschen von heute. So ist also die Selbstbehauptung des Menschen weit mehr als der alltägliche Existenzkampf. Eng damit verbunden ist eine bewußte, verantwortungsvolle Tendenz, eine gewollte Haltung, die ja auch die negative Seite an sich hat, daß sie auf Kosten des Mitmenschen sich durchsetzt. Wir merken das, wenn wir uns dabei beobachten, wie wir auf eine solche Selbstbehauptung anderer uns gegenüber reagieren; wir entschuldigen sie nicht mit der Begründung, das sei ja gegebene Notwendigkeit der menschlichen Natur, sondern im Gegenteil, wir sagen: das ist eine Ungehörigkeit, das ist Mangel an Kinderstube – das ist sündhaft. Diese Selbstbehauptung verurteilen wir, bei anderen, und wenn wir ehrlich sind, auch bei uns selbst.

Nun ging es Luther um weit mehr, als um solche, etwas an der Oberfläche liegenden und nur als Symptome zu bewertenden Erscheinungen im Menschen. Ihm ging es ja um den radikalen, bösen Hang im Menschen, sich auf jeden Preis Gott gegenüber zu behaupten, woraus sich dann naturgemäß schwere Konsequenzen für das Leben mit den Mitmenschen und in der Gesellschaft ergaben. Aber darüber hinaus hatte sich Luther nun einer weiteren, ebenso quälenden Frage zu stellen. Er fragte: Wie kann mir das als Schuld zur Last gelegt werden, was ich unweigerlich tun muß? Mit vielem, was von ihm im Kloster verlangt wurde, stimmte er überein; er fand, daß die strenge Selbstdisziplin dazu beitrug, die Selbstsucht einzudämmen. Aber ausmerzen konnte sie sie keinesfalls. Und eine weitere Frage drängt sich ihm auf. Der Mensch kann wohl allerlei Gründe für seine Selbstentschuldigung und Selbstrechtfertigung bei sich finden. Er kann sich einreden, daß er doch sein Bestes tue, daß er pflichtgetreu sei usw. Aber, so fragte sich Luther, wie sieht denn das alles von Gott aus gesehen aus? Es ist doch von Gottes Sicht her ein Werk nur dann ein gutes, ihm wohlgefälliges Werk, wenn es von einem von Gottes Sicht her völlig guten Menschen stammt, mit anderen Worten, von einem Menschen, der heilig ist wie Gott heilig ist. Werden aber die Werke des natürlichen Menschen so radikal beurteilt, dann ist keines seiner Werke gut, zumal er ja immer der Selbstvergottung schuldig ist. Das Beste seiner Werke trägt das Gift der Selbstsucht in sich.

Nun hat man immer wieder Luther entgegnet, daß der natürliche Mensch ja auch ganz selbstlos sein und handeln kann, wie etwa, wenn einer sich in die Fluten stürzt, um einen Mitmenschen vom Ertrinken zu

retten. Hier haben wir doch ein gutes Werk ohne irgendwelche Selbstsucht. Sicherlich ist das teilweise wahr. Andererseits würde so ein Erretter kaum nachher den Anspruch erheben, es handle sich hier um ein gutes Werk von der Sicht Gottes her. Er würde es wahrscheinlich abtun als spontane Handlung, ohne besonderes Nachdenken ausgeführt, wo er für einen Augenblick sein selbstsüchtiges Ich transzendierte. Es bleibt Ausnahmefall, der nichts an der Grundeinstellung des Menschen Gott gegenüber ändert und in keiner Weise in Beziehung steht zu dem, was der natürliche Mensch an und für sich ist in seiner Grundhaltung.

Luther hat es kurz in den bekannten Worten seines Kirchenliedes zusammengefaßt: „es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben.“ Unsere eigenen Urteile über uns selbst werden öfters Ausnahmen zu dieser Regel entdecken. Luther dagegen hat es immer wieder betont, daß das Ausschlaggebende immer Gottes Urteil sei, Gottes Bewertung und Einschätzung unseres ganzen Lebens, unserer totalen Grundrichtung. Gott sieht mehr als die einzelnen Werke von Tag zu Tag in allen Einzelheiten, eben weil Gott uns immer als ein punctum mathematicum sieht.

Aber die Frage ist auch damit nicht beantwortet, ob uns Schuld angerechnet werden darf für Taten, die ausnahmslos einer unausrottbaren Grundrichtung entstammen. Logisch müßten wir sagen: nein. Luther erinnert aber hier an das Gewissen, das uns nicht freispricht, trotz unserer Logik, und sich weigert, uns von Schuld und Gericht zu befreien, obwohl die Logik für uns spricht und wir den Anspruch erheben können, daß unsere Selbstbehauptung Gott gegenüber nicht bezwungen werden kann. So weit kam Luther im Kloster mit seinem Grübeln. Seine radikale Fragestellung erheischte eine radikale Antwort. Nur zwei Antworten schienen möglich: Begnadigung oder Gericht. Er hörte nicht auf in seinem Suchen nach einer Lösung, bis ihm die Antwort geschenkt wurde in der Wiederentdeckung des Evangeliums.

Es ist gut, sich daran zu erinnern, daß die römische Kirche ihm viel geboten hatte; und wir müssen uns davor hüten, uns eine falsche Vorstellung von seiner Lage zu machen. Er hörte die Botschaft von der Sündenvergebung in den Gebeten und in der Liturgie der Kirche, er las die Bibel und hörte dort das Evangelium und, wie schon gesagt, er hörte es täglich in den Worten der Absolution. Aber eben die gleiche Kirche, die ihm das Evangelium anbot, nahm es ihm wieder weg, indem sie sagte: tue gute Werke, es kommt alles auf dich an. Gottes Gnade und die sühnenden guten Werke waren hoffnungslos ineinander ver-

flochten.² Sehr recht empfand Luther, daß das nur eine halbe Gnade sei. Und auf die genügtuende Wirkung seiner guten Werke konnte er sich nicht verlassen, denn er wußte sehr wohl, daß dahinter immer seine Ichsucht und seine Selbstbehauptung Gott gegenüber verborgen lagen. Später hat er selbst einmal gesagt: „Ist je ein Mönch durch seine Möncherei in den Himmel gekommen, dann war es gewißlich ich.“ Aber das Mönchtum gab ihm den ersehnten Frieden nicht. Auch nicht die Beichte. Schon indem sie aus der Kapelle hinausgingen, zupfte er am Ärmel eines Mönchsbruders und flüsterte: „Komm her, absolviere mich wieder, ich kann doch meine Gedanken nicht beherrschen.“ Es half auch nicht, daß man ihm sagte: es genügt, daß man sein Bestes tut; das Übrige kann man Gott überlassen. Für Luther war das eine unerlaubte Verkürzung des Weges. Andere wieder sagten ihm, er grüble zu viel über diese Dinge nach. Am meisten noch half ihm ein Freund, der ihm riet: „Schau auf Christus.“ Aber auch Christus konnte ihm nicht helfen, denn es mußten ja noch die guten Werke, auf die alles ankam, getan werden. So sehr er es versuchte, er konnte die Bibel, besonders die Evangelien, nicht als frohe Botschaft verstehen. Jede Seite bezeugte die Gerechtigkeit Gottes, und darunter verstand man allgemein, daß Gott stets gerecht ist und das Recht übt, deshalb den Guten belohnt und den Sünder straft. Solch einem Gott gegenüber, meinte Luther, habe der Mensch mit seiner Sünde alles verwirkt, so daß er dem Gericht Gottes hoffnungslos ausgeliefert sei.

Hier kommt Luther nun in die tiefsten Abgründe der Verzweiflung. Er begann, diesen Gott des Rechts und der Gerechtigkeit zu hassen. Mit schonungsloser Ehrlichkeit gegen sich selbst war Luther zu dem Schluß gekommen: entweder kann der Mensch etwas tun, um damit seine Schuld vor Gott zu sühnen, und dann ist keine Gnade nötig; oder er kann überhaupt gar nichts tun, und dann ist er voll und ganz nur auf Gnade angewiesen. Es gibt hier nur ein Entweder–Oder: Gnade oder Sühne. Aber die Kirche lehrte solch ein Entweder–Oder damals nicht; die Religion der Werkgerechtigkeit existierte gleichzeitig neben der Lehre von der Gnade. Deshalb stand Luther hier vor einem inneren Widerspruch in der Kirchenlehre. Er wäre fast daran zugrunde gegangen.

² Vgl. Bornkamm, H., a. a. O.

Und dann kam der Durchbruch. Man hat ihn die Wiederentdeckung des Evangeliums geheißen. Tatsächlich hing alles ab von der Frage des Entweder–Oder; aber diese Frage war wiederum mit der Frage von der Bedeutung des Wortes „Gerechtigkeit“ verkettet. So hat es Luthers Wiederentdeckung mit diesem Wort zu tun. Er hat uns diesen bedeutenden Augenblick selbst einmal später beschrieben³: „Ich haßte das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘; denn durch den Brauch und die Übung aller Doktoren war ich gelehrt worden, es philosophisch zu verstehen, von der sogenannten ‚formalen‘ oder ‚aktiven‘ Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder und Ungerechten strafft. Ich konnte aber den gerechten, die Sünder strafenden Gott nicht lieben, sondern haßte ihn; denn obgleich ich als makelloser Mönch lebte, empfand ich mich vor Gott als Sünder und fühlte mich unruhig in meinem Gewissen, wagte auch nicht zu hoffen, daß ich durch meine eigene Genugtuung versöhnt sei. Ich war unmutig gegen Gott und sprach: Ist es denn nicht genug damit, daß elende, durch die Erbsünde in Ewigkeit verdammte Sünder durch das Gesetz der Zehn Gebote mit allerlei Unheil bedrückt sind? Muß denn Gott noch durch das Evangelium ein Leid dem anderen anfügen und uns nun auch noch durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Zorn bedrohen? So raste ich in meinem verwirrten Gewissen vor Wut, aber ich klopfte dennoch ungestüm an dieser Stelle bei Paulus an (Röm. 1, 16 und 17) von brennendem Durste getrieben, zu erfahren, was St. Paulus meine.

Da erbarmte sich Gott mein. Unaufhörlich sann ich Tag und Nacht, bis ich auf den Zusammenhang der Worte zu merken begann: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar, wie geschrieben steht: der Gerechte wird aus Glauben leben. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche Gerechtigkeit zu begreifen, durch die der Gerechte als durch Gottes Geschenk lebt – also ‚aus Glauben‘. Ich begriff, daß man dies so verstehen müsse: Durch das Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit offenbar... durch die Gott uns aus Gnade und Barmherzigkeit rechtfertigt, durch den Glauben...

Da fühlte ich mich völlig neu geboren. Die Tore hatten sich mir aufgetan; ich war in das Paradies selber eingetreten.

Sofort zeigte mir auch die Heilige Schrift ein anderes Gesicht. Ich ging

³ In der Vorrede zum ersten Band seiner Sämtlichen Lateinischen Schriften. Wittenberg 1545. WA 54, 185, 17.

von hier aus die Stellen durch, wie ich sie im Gedächtnis hatte und entdeckte auch an anderen Stellen den gleichen Sinn, z. B. ‚Werk Gottes‘ bedeutet: das Werk, das Gott wirkt, ‚Kraft Gottes‘ bedeutet: die Kraft, mit der er uns kräftig macht; ‚Weisheit Gottes‘, die Weisheit, durch die er uns weise macht. Wie ich vorher das Wort ‚Gerechtigkeit Gottes‘ mit allem Haß haßte, so stellte ich nun das gleiche Wort mit glühender Liebe als süß und lieblich über die anderen.

So wurde diese Stelle bei Paulus zur porta paradisi, zu einer rechten Pforte zum Paradies.“

Die Bedeutung dieses „Turmerlebnisses“ im Schwarzen Kloster in Wittenberg, wahrscheinlich im Wintersemester 1512/13, ist wohl bekannt und braucht daher nur gestreift zu werden. In dreierlei Weise hat Luther seine Erkenntnis zum Ausdruck gebracht. Erstens in den Worten „durch die Gnade allein“. Gnade bedeutet Geschenk; der Mensch ist so hoffnungslos von Gott durch seine Selbstsucht und Selbstvergötterung abgeschnitten und deshalb so unausweichlich ein Feind Gottes, daß er das auf keinerlei Weise wieder gutmachen kann. So kommt Gott dazwischen und aus großer, unverständlicher Liebe schenkt er dem Menschen, was er braucht, wenn die Stunde der Rechenschaft schlägt. Die Meinung, der Mensch könne für seine Hauptsünde, die Erbsünde, selbst sühnen, ist falsch. Nur Gott kann es und bietet es in der Tat dem Menschen an, wie Jesus es so deutlich im Gleichnis vom verlorenen Sohn gezeigt hat. So ist Gottes Gerechtigkeit nicht nur die fordernde Gerechtigkeit, die den Sünder schuldig spricht mit allen daraus folgenden Konsequenzen des Gerichtes, sondern es ist zugleich seine aktive, schöpferische, liebende Gerechtigkeit, die er mit dem Sünder teilen will in dem schöpferischen Akt der Sündenvergebung. Es ist sein Geschenk.

Zweitens, in den Worten durch den Glauben allein. Glaube in diesem Zusammenhang heißt nicht: höre auf zu denken, bringe deinen Intellekt zum Opfer, nimm an ohne Argument. Glaube heißt auch nicht: glaube den Dogmen, welche die Kirche lehrt, stimme mit ihnen überein. Glaube heißt auch nicht: eine gewisse Leistung ist nun schon doch nötig, und zwar genügt hier das gute Werk, daß man einen Glauben hat. Nein, Glaube heißt hier: nimm das Geschenk Gottes, das er dir anbietet, vor ihm gerecht zu gelten, an; glaube, daß das Angebot genuin ist und dich meint: gib zu, daß unter keinen Umständen du genug tun kannst; bekenne, daß du mit leeren Händen vor ihm stehst, sage ja zu seinem Angebot. Natürlich hört damit alle moralisierende

Frömmigkeit, die immer Angst hat, den nächsten Schritt zu tun, auf. Im Gegenteil, das Leben des Glaubens ist frei von der Tyrannei des Buchstabens des Gesetzes.

Drittens, in den Worten durch Christus allein. Wer gibt uns das Recht, das zu sagen? Wie können wir wissen, daß es sich hier nicht um etwas Erdichtetes handelt? Was für einen Grund haben wir, diesem bedingungslosen Angebot Gottes Glauben zu schenken? Luther beantwortet diese Fragen, indem er auf das Leben und Sterben und die Auferstehung Christi hinweist. Ohne Christi Leben und Werk ist alles Reden von Gnade und Glaube reiner Unsinn. Aber in Christus hat Gott alles offenbart und getan, was er uns nun als sein freies Geschenk anbietet. Unser Heil ist nicht der Weg des Menschen zu Gott, sondern Gottes Weg zum Menschen.

Es scheint, wenn wir auf diese drei Erkenntnisse Luthers zurückblicken, daß Luther die guten Werke fallen läßt. Das ist ganz falsch. Er hat uns nicht nur auf den biblischen Tatbestand hingewiesen, nach dem gute Werke untauglich sind, sondern zugleich uns an die biblische Botschaft erinnert, die uns zeigt, wie und wo gute Werke notwendig sind. Jeglicher Glaube, der wirklich Glaube ist, muß in der Liebe zu Gott, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft auf persönlicher, bürgerlicher, nationaler und internationaler Ebene, in der Einstellung zur Umwelt tätig sein. Es würde über die Grenzen dieses Vortrags hinausführen, über den Inhalt und die Bedeutung von Luthers Theologie der guten Werke zu sprechen. Was er auf diesem Gebiet zu sagen hatte, ist höchst bedeutungsvoll.

Vor allem aber hat bei Luther den Vorrang die Antwort auf die Frage nach der inneren Gewißheit des Menschen in bezug auf sein Verhältnis zu Gott und damit die Frage, wie der Mensch sich mit Zuversicht dem Jüngsten Gericht Gottes wird stellen können. Im Zentrum dieser und aller Erwägungen Luthers liegt die biblische Einsicht, daß nur Gott eine solche Zuversicht schenken kann und daß der Mensch zuletzt ganz auf Gott und seine Gnade in seinem Verhältnis zu Gott angewiesen ist. Das letzte, das wir von Luthers Feder haben, sind jene auf einen Fetzen Papier schnell hingekritzeltten Worte, einige Tage vor seinem Tode: „Wir sind Bettler, das ist wahr.“ Mit Recht ist das als sein Vermächtnis an uns bezeichnet worden.

Dieses Vermächtnis, mit der im Zentrum liegenden Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein durch das Verdienst Jesu Christi, ist nicht etwas, das nur Luther oder die Lutheraner

auszeichnet. Es ist das wahre Evangelium der einen heiligen katholischen Kirche, und daher nicht an eine Konfession gebunden. Deshalb ist auch Luthers Reformation Erneuerung, Wiederentdeckung. Für uns und die Welt von heute erhebt sich die Frage, ob dieses Vermächtnis noch Geltung hat und ob es den Menschen von heute noch trifft. Das führt zur weiteren Frage, ob der Mensch von heute die Sünde noch so ernst nimmt, wie Luther es tat; ob er überhaupt noch ahnt, was Sünde ist; was es heißt, vor Gott schuldig zu sein ohne es gutmachen zu können; was es bedeutet, wenn wir dann auch vom Trost des Evangeliums und vom Glauben an Christus und sein Werk für uns sprechen. Und schließlich heißt es für uns in der Kirche, ob wir dies alles aus eigener, innerer Gewißheit bezeugen, und ob wir der Gefahr ernstlich ins Auge sehen, nicht nur von der Tradition zu leben, nicht nur Vokabeln und leere Phrasen nachzusprechen.

Diese Fragen sind äußerst wichtig, nicht nur für Lutheraner, sondern für alle Menschen. Aber wenn wir an Luthers Gedanken über Sünde und Schuld und Gericht und ihre Bedeutung für den heutigen Menschen denken, dann erheben sich für uns ernste, tiefe Probleme. Unsere Welt heute ist ja eine ganz andere Welt, nicht nur im selbstverständlichen Sinne, daß viele Jahrhunderte uns von Luthers Welt trennen, auch nicht in dem Sinne, daß große Fortschritte und Entwicklungen auf allen Gebieten unseres Lebens sich ereignet haben, sondern in dem weniger ins Blickfeld tretenden Sinne, daß sich die Gedanken, die Einstellung, das Handeln des Durchschnittsmenschen von heute zu den großen Fragen, die Luther so beschäftigt haben, von Grund auf geändert haben. Wir denken an die großen Probleme, die Luther beschäftigten, wenn er über das Verhältnis zu Gott nachdachte, die Fragen von Sünde und Schuld und Gericht und der Gnade Gottes. Zu Luthers Zeiten hat keiner in der damaligen christlichen Welt diese Fragen als Fragen in Zweifel gezogen. Es war eine Welt, in der Gott als selbstverständlich vorausgesetzt wurde und in der der Wille Gottes für die Menschen als bekannt und allgemein gültig galt. Es war eine Welt, in der die Menschen größtenteils der Kirche und ihrer Botschaft trauten und sich darin sicher fühlten, trotz ihrer vielen Ängste und Fragen, die einer Antwort bedurften. Der große, tiefe Unterschied zwischen Luther und Erasmus war unheilbar; aber darin waren sie sich jedenfalls einig, daß es einen Gott gibt, daß seine Gebote bekannt sind, daß wir Gott gegenüber verantwortlich sind, daß der Mensch als Sünder und als schuldig vor Gott steht und daß er Vergebung brauchte.

Der Mensch heute zieht das alles in Frage und vor allem hat er, wenn er noch an einen Gott glaubt, einen ganz anderen Gottesbegriff als Luther. Denn wir dürfen nicht vergessen: was ein Mensch sich unter Sünde, Schuld und Gericht Gottes vorstellt, hängt, wie Anselm es immer betont hat, letztlich von seiner Gottesvorstellung ab. Unsere Welt denkt quantitativ; die Raum- und Zeitdimensionen sind ausschlaggebend. Die heutige Philosophie, die Ideologien, die Wirtschaft, die ganze Naturwissenschaft, auch die Psychologie und Soziologie, denken in quantitativen Kategorien. Nun ist aber das Verhältnis des Menschen zu Gott von der Bibel her gesehen ausschließlich ein qualitatives. Hier liegen die großen Schwierigkeiten, zumal es dann dem Menschen der West- und mehr und mehr dem Menschen in der Ostwelt so gut geht, daß er, da er ja ganz oberflächlich vom persönlichen Wohlergehen leicht auf Gott als Liebe schließt, die Wellenlänge für die Botschaft von Sünde und Schuld und Gericht nicht mehr hat und wir ihn nicht erreichen. In persönlichen, tragischen, existentiellen Ereignissen kann das oft anders werden, wie jeder Seelsorger weiß.

Einer unserer besten und bekanntesten Schriftsteller heute, Friedrich Dürrenmatt, selbst Pfarrerssohn, hat darauf hingewiesen, daß die Tragödie als Bühnenstück sich für die heutige Bühne nicht eignet, weil wir nicht mehr allgemeingültige Normen für Schuld haben und das Bewußtsein persönlicher Verantwortung verloren haben. Haben wir aber diese Voraussetzungen nicht mehr, dann werden aus Luthers große, verzweifelte Fragen: wie erlange ich einen gnädigen Gott? und wer wird für mich an jenem großen Tage des Jüngsten Gerichtes eintreten? bedeutungslos und sinnlos. Es ist ja nicht nur so, daß so viele eine falsche Gottesvorstellung haben. Sehr viele sind ja überhaupt nicht sicher, ob sie noch an Gott glauben können. Haben wir aber diesen Anker verloren, dann treiben wir dahin, und die Fragen von Sünde, Schuld und Gericht werden belanglos. Oder tauchen sie nur in anderer Form wieder auf, weil wir eben gottbezogen geschaffen sind?

Arthur Miller, einer unserer besten amerikanischen Schriftsteller, hat folgende sehr bedeutungsvolle Worte in seinem Bühnenstück „After the Fall“ geschrieben: „Ich habe das Leben immer als eine Art Gerichtsverhandlung betrachtet, als eine ewige Beweisaufnahme. Jetzt weiß ich, daß die Katastrophe für mich in dem Augenblick begann, als ich aufsaß und der Richterstuhl war leer. Was blieb? Nichts als ein endloses Selbstverhör, ein sinnloser Prozeß, der vor einem leeren Richter-

stuhl geführt wurde.“ Also auch für einen modernen Atheisten, meint Miller, sind die Fragen von Sünde, Schuld, Gericht und Rechtfertigung nicht erledigt.

Hier liegt das große Problem unserer Welt; viele fragen, ob es noch einen Richter gibt, sie brauchen ihn, sie sind unruhig und unsicher, voll Unbehagen. Oder sie fallen zurück auf die letzten großen Fragen des Weshalb und Warum und Woher und Wohin; aber eben diese Fragen sind schon wieder, von biblischer Sicht gesehen, Symptom des Dahingebenseins, also Gericht. Und wenn der Richterstuhl leer ist, was dann?

Daß es mit dem heutigen Menschen so bestellt ist, dürfte uns nicht Wunder nehmen. Es ist ja eine uralte Geschichte seines Verhältnisses zu Gott, die bis in die Genesis und zu dem Abfall zurückreicht, als der Mensch Gottes Gottheit verleugnete und autonom sich behauptete. Der autonome Mensch ist der Mensch von eh und je. Immerhin, wir wissen, daß mit der Renaissance, und schon vorher, die große Bewegung hin zum Säkularismus besonders in Schwung kam. Luther wußte das genau. In einer Hinsicht hat er sich ja auch darüber gefreut und die Menschen dazu ermutigt, ihre Fähigkeiten und Möglichkeiten voll zu entwickeln. Er hat harte Worte gesprochen gegen die alles erstickende Beaufsichtigung durch die Kirche seiner Zeit wie auch gegen ihre negative Einstellung gegenüber der freien Entwicklung des Menschen und des Genusses göttlicher Gaben. Er hat Männer und Frauen aufgefordert, hinauszugehen und sich den Aufgaben in der Welt zu stellen, dort ihr Leben voll zu leben, immer aber im Angesichte Gottes, ihm zur Ehre und in der Freiheit des Evangeliums im Glauben an Christus. Es war für Luther undenkbar, daß Menschen Gott und seine Ehre, Christus und sein Evangelium, den heiligen Geist und seine Gabe des erneuerten Lebens, aus ihrem Leben mitten in der Welt verdrängen könnten, sie also säkularisiert werden möchten.

Die Bewegung, die Gott aus dem alltäglichen Leben verdrängt hat und für den leeren Richterstuhl verantwortlich ist, hat besonders im 18. Jahrhundert große Fortschritte gemacht, zur Zeit der Aufklärung und des Rationalismus. Emanzipierung von Gott weg wurde bewußt durchgeführt und der Mensch plante seine Zukunft immer mehr im Geiste voller Selbstbejahung und im sicheren Glauben, daß er die ganze weite Welt in seinen Händen habe. Man pries das als den Anfang der Epoche des Fortschrittes und meinte, der lang ersehnte neue Weltanbruch stehe vor der Tür. In vieler Hinsicht war die Kirche nicht ganz

ohne Schuld am Gang der Dinge, aber darauf können wir hier nicht näher eingehen. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Kirche diese Bewegung unterstützte und im Frieden nebenherging. Newton z. B. nahm sein Fernrohr, um zu entdecken, wie die Himmel die Ehre Gottes, ihres Schöpfers, rühmen; aber dann gab er sich große Mühe, vernunftsmäßig zu beweisen, daß Gott der Schöpfer ist. So wurde Gott abhängig gemacht von den Beweisen des Menschen. Von hier ist es dann kein großer Schritt hin zu den Philosophen, die bewiesen haben, daß diese Vernunftsgründe nicht zwingend sind; so war der Richterstuhl leer.

Die gleiche Entwicklung kann man auf dem Gebiet der Politik seit der französischen Revolution beobachten; ebenfalls auf dem weiten Feld der Literatur und der Kunst seit dem Zeitalter des Klassizismus. Schrittweise löste der Mensch jedes Gebiet seines Denkens und Tuns von der Bewußtseinsabhängigkeit von Gott ab, und er, der Mensch, wurde selbst Sinn und Zweck seines Daseins. So konnte Feuerbach mitten im letzten Jahrhundert sagen: „An Stelle der Gottheit haben wir nun das menschliche Geschlecht, an Stelle der Religion haben wir Bildung, an Stelle des Überirdischen... im Himmel... müssen wir die historische Zukunft der Menschen setzen.“ Und sein jüngerer Zeitgenosse Nietzsche rief ihm zu: „Was haben wir gemacht, als wir die Bande dieser Erde von ihrer Sonne lösten. Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Weg von allen Sonnen? Stürzen wir nicht unaufhörlich rückwärts, seitwärts, vorwärts, in alle Richtungen? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Wandern wir nicht ziellos durch ein unendliches Nichts?“ Das war vor über einem Jahrhundert. Karl Marx, ein anderer Zeitgenosse, sagte: „Die Religion ist das Selbstbewußtsein eines Menschen, der sich selbst entweder noch nicht entdeckt oder schon wieder verloren hat.“ Hier liegen auch die Ursprünge des späteren Kommunismus mit seiner apokalyptischen Schau der neuen Gesellschaft, in der der Mensch sich selbst nicht verlieren kann. Für Gott ist in dieser Gesellschaft kein Raum und der Richterstuhl ist leer. Das heißt nicht, daß das kapitalistische, freie Marktsystem besser sei. Die Auffassung vom Menschen, die wir hier finden, ist ebenso einseitig menschbezogen wie im Kommunismus. Die Tatsache, daß die sogenannte freie Welt sich etwas mehr zur Kirche gehalten hat, wenn auch aus Selbsterhaltungsgründen, hat uns den Blick für die Tatsache verschleiert, daß sich der Mensch auch in dieser Gesellschaft genauso radikal an die Stelle Gottes gerückt hat, wie in einer kommunistischen Gesellschaft.

Wie schon vorher angedeutet, hat sich diese Emanzipierung des Menschen auf drei Ebenen ereignet: einmal auf den Gebieten der Politik und der Volkswirtschaft; dann auf dem Gebiet der Philosophie, d. h. auf dem Gebiet der menschlichen Vernunft; drittens auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und der Technik. Das letztere kennen wir aus eigener Anschauung am besten, weil es vor allem von unserer Welt geschaffen wurde. Die Revolution in der Industrie, das daraus entstehende Zeitalter der Technik und unser Zeitalter der Raumfahrt sind die bedeutendsten und aufregendsten Ereignisse, die uns von der Welt Luthers trennen. Die Fortschritte, die der Mensch gemacht hat, für die es keine Parallelen in der Geschichte gibt, die Entdeckungen im Raume der Naturwissenschaften, haben den Glauben des autonomen Menschen an sich und seine Fähigkeiten stark begünstigt, ebenso zur Verdrängung Gottes beigetragen. Das ist nicht die Schuld der Naturwissenschaftler, die sich mehr der Forschung und Entdeckung gewidmet haben. Aber wie ist es, wenn sie ihre Arbeiten abgeschlossen haben, und die großen Fragen, was man mit diesen Entdeckungen tun soll, entstehen? Wenn auch sie vor letzten Fragen, wie wir alle, stehen? Sie haben es nicht verschuldet, daß der Richterstuhl leer ist; aber sie haben auch nicht weniger als wir die Schuld, wenn sie wie wir ihre Entdeckungen dazu mißbrauchen, um den Menschen noch selbstüchtiger, noch arroganter, noch autonomer zu machen. Oder wenn sie, mit uns allen, eine Welt heraufbeschwören, in der Gott nicht mehr relevant ist, weil der Mensch alles selbst tun kann, was zu Luthers Zeiten die meisten Menschen aus innerer Überzeugung nur Gottes Allmacht zuschreiben konnten. So leben wir in einer Welt, in der zu leben für den Menschen gleich ist mit dem Wollen, zu sein wie Gott, wie es der französische Schriftsteller Jean Sartre ausgedrückt hat.

Wie sieht es in einer solchen Welt aus? Sartre hat es sehr eindrucksvoll in seinem Stück „Der Teufel und der liebe Gott“ gesagt. Ein Landsknechtsführer im Dreißigjährigen Krieg, für den es weder Himmel noch Hölle, sondern nur den autonomen Menschen gibt, schreit: „... ich flehte, ich rang um ein Zeichen, ich sandte dem Himmel Botschaften zu, doch es kam keine Antwort. Der Himmel weiß nicht einmal, wer ich bin. In jedem Augenblick fragte ich mich, was ich in den Augen Gottes wohl sei. Ich kenne die Antwort jetzt: nichts. Gott sieht mich nicht, Gott hört mich nicht und Gott kennt mich auch nicht. Du siehst diese Leere zu unseren Häupten? Diese Leere ist Gott. Du siehst die Öffnung in der Tür? Ich sage dir, sie ist Gott. Du siehst dies Loch in der Erde? Gott.

Das Schweigen ist Gott. Die Abwesenheit ist Gott, die Verlassenheit der Menschen ist Gott. Was da war, war einzig ich: ich allein habe mich für das Böse entschieden, habe das Gute erfunden. Ich habe betrogen und Wunder getan, ich selber klage mich heute an, und auch freisprechen kann nur ich mich, der Mensch. Wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts; wenn der Mensch existiert, ... Wohin läufst du denn?"

Das ist die Welt, die Nietzsche einmal so beschrieben hat als die Welt, „wo das dünne Eis, das uns heute noch trägt, sehr brüchig geworden ist. Die auftauenden Winde blasen. Wir selbst, heimatlos, fallen durch dieses dünne Eis und durch unsere anderen brüchigen Realitäten...“

Die erschütternden Ereignisse der letzten vierzig Jahre haben den Optimismus vielerseits zerstört. Man sieht ein, daß die ehemaligen Sicherungen uns auch nicht helfen oder retten können, wir leben am Rande des Abhangs und eine Unsicherheit macht sich breit, die besonders bei der Jugend oft in Pessimismus und Verzweiflung endet und zum Teil die Drogensucht hervorgerufen hat. Wir fürchten die Zukunft. Und dabei ist es so, daß wir nicht nur Gott verdrängt haben, oder daß Christen noch nicht begriffen haben, wie viele von ihnen ihr alltägliches Leben von Montag bis Samstag in der stillen Voraussetzung leben, daß Gott in seinem Himmel ist und daher alles seinen geordneten Gang schon gehen werde, denn er ist allmächtig. Auch sehen wir Christen oft nicht, wie weit wir uns dem Zeitdenken schon angepaßt haben in unserer Einstellung zur Welt als totem, leblosem Stoff, der da ist, um zu Gunsten unserer Selbstsucht, Selbstvergötterung und Selbstanbetung ausgenutzt und verschmutzt zu werden. Von da ist es nur noch ein Schritt, mit unserem Mitmenschen ähnlich zu verfahren. Die anderen werden Mittel, Instrumente, Figuren auf unserem Schachbrett, funktionelles Material in einer funktionalen Gesellschaft.

Karl Marx wollte den Menschen zu seinem Personsein zurückführen, indem er die Religion eliminierte. Das Gegenteil ist geschehen. Mit der Gottesverdrängung und somit mit dem Verlust der Dimensionen Schuld und Gericht hat der Mensch sich selbst verloren. Er ist der Versklavung an seine Maschinen, an seine totalitären Systeme, die er geschaffen hat, anheimgefallen. Er ahnt seine Schuld, er ahnt das Gericht, aber was nützt es, daß er sich selbst freispricht, wie Sartres Landsknechtsführer. Auch das ahnt er, daß der Selbstfreispruch wertlos ist. An dieser Stelle ahnt der autonome Mensch eine überwindliche Grenze seiner Macht.

Doch die Massenmedien beruhigen und schläfern ihn ein, er schwimmt mit im Strom, wird konform und je länger je mehr wird er unfähig, verantwortungsvoll zu denken und zu handeln. Geht es schief, dann ist die Masse daran schuld, die Umstände, das Es, aber nicht Er. Der Richterstuhl ist leer, im Notfall spricht dieser Mensch sich auch selbst gerecht. So ist der Mensch von heute gerade dafür blind, was Luther solch große Not bereitete, die Macht der Sünde in uns und unsere Schuld vor Gott, die uns ja trotz aller Not zum Personsein verhilft.

Der Mensch von heute weiß noch etwas vom Bösen, aber meistens nur ganz allgemein in dem Sinne, daß wir es tun können, wenn wir es wünschen, und ebenfalls es ablehnen können, wenn wir das wollen. Wir müssen entscheiden. Tun wir es aber und können wir es verheimlichen, dann umso besser. Das biblische Verständnis von der Sünde, die uns innewohnt und beherrscht, daß unser Leben sich über dunklen Abgründen bewegt, die unser Durchschnittsdenken über Moral gar nicht ergründen kann – das alles, was Luther so Not machte, ist uns abhanden gegangen. Das alles bedroht unsere Existenz in einer Welt, wo keiner dem anderen traut, wo alle an die Macht kommen wollen und wo wir entdecken, daß wir nicht alle Götter sein können und manche daran scheitern werden.

Haben Luthers Gedanken über Sünde und Schuld und Gericht dieser Welt, diesen Menschen von heute noch etwas zu sagen? Nicht weil es Luther war, kann er es, sondern weil er so fest an Gottes Wort hielt. Er ist für uns kein Heiliger, kein Christus. Wir können aber sagen, daß wohl kaum je die Einzelperson in aller ihrer Würde und mit dem Respekt, der einer Person gebührt, so ernst genommen wurde, als bei Luther. Und das müssen wir einfach auf den Ernst zurückführen, mit dem er das biblische Zeugnis vom Menschen in seinem Verhältnis zu Gott betonte. Für ihn ist der Mensch verantwortlich vor Gott, zur Rechenschaft verpflichtet und aufgefordert; deshalb muß der Mensch höchst persönlich für seine Taten und für das, was er ist, vor Gott einstehen; Sünde, Schuld und Gericht geben ihm die Würde des Personseins, so paradox das klingt. Nur vor Gott als Gebieter und Richter ist der Mensch ganz Mensch, eben auch wie er vor Gott als dem Gnädigen und Vergebenden ganz Mensch ist.

Luther hat das einmal in seiner bekannten Invokavitpredigt im Jahre 1522, als er von der Wartburg nach Wittenberg zurückgekehrt war, so gesagt:

„Wir alle sind zum Tode gefordert und wird keiner für den anderen sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein für sich selbst mit dem Teufel und Tode zu kämpfen. In die Ohren können wir wohl einer dem anderen schreien, ihn trösten und vermahnen zur Geduld, zum Streit und Kampf; aber für ihn können wir nicht kämpfen noch streiten, es muß ein jeglicher allda auf seine Schanz selbst sehen und sich mit den Feinden mit dem Teufel und Tode selbst einlegen und allein mit ihnen im Kampf liegen: ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir.“⁴ In gleicher Weise beruht nun die Würde des Menschen auf der Tatsache, daß ein jeder sich vor Gott zu verantworten hat; hier in seinem Leben, und einst im Jüngsten Gericht. Vor Gott steht der Mensch in größter Einsamkeit, in schwerer Verantwortlichkeit. Niemand kann ihm das abnehmen. Eben das gibt ihm seinen Wert, macht ihn unersetzlich, verleiht ihm unter den Geschöpfen seine Erhabenheit. Eben das ist auch dem Menschen von heute trotz seiner Gottverdrängung nicht ganz unbekannt, nur bleibt es unartikuliert, verschüttet.

Als Pendant gilt, daß der Glaubende ja auch für sich vor Gott steht und indem er sich das Verdienst Christi aneignet, weiß er etwas vom Christus propter me, vom Evangelium propter me, und wird damit Person, neuer Mensch, neues Ich.

So dürfen wir dem Menschen von heute die Predigt von Sünde und Schuld und Gericht nicht vorenthalten, etwa weil wir meinen, er lehne sie doch ab, oder er verstehe das alles doch nicht. Es geht ja auch nicht um Vokabeln, sondern um die Sache. Die sind wir ihm schuldig, denn letztlich ist das Suchen des Menschen ein Suchen nach dem Richterstuhl, wo ein gnädiger Richter zu finden ist, der einen Weg findet, mit dem Grundproblem aller Menschen fertig zu werden, dem Bewußtsein der eigenen Schuld, ob erkannt oder nur geahnt; nicht mit dem Problem des Lebenssinnes, nicht mit dem Problem eines Weltsinnes, wo niemand einen Sinn mehr sieht, auch nicht mit dem Problem, ob es einen Gott gibt. Luther kennt auch die schreckliche Not, die nur noch Sinnlosigkeit in der Welt findet, das arge Erlebnis des deus absconditus.

Dieses Erlebnis ist stets schreckliche Möglichkeit für alle, ob Christen oder Nicht-Christen. Aber Luther hat nie einer theologia gloriae das

⁴ WA 10, III, 1, 1.

Wort geredet, er glaubte auch nicht an die brave new world, in der alle Sinnlosigkeit zu Ende ist, als menschliche Möglichkeit. Mit größter Konsequenz wies er hin auf des Menschen Schuld vor Gott und auf die Gnade, die ihm allein aus seiner Versklavung und seinem Verlorensein helfen kann. Die erschreckende Möglichkeit, daß der Mensch sich von Gott emanzipiert und sich autonom an Gottes Stelle setzt, hat er nie aus dem Auge gelassen. Deshalb betonte er so kräftig das „Christus allein“, das Wort allein – durch „Gnade allein“, im Glauben allein. Für Luther stand es fest, daß der Mensch, der von Schuld und Gnade vor und bei Gott weiß, der im Glauben in Buße und Hoffnung vor Gott kommt, kraft dieses Glaubens frei gemacht wird für seine Welt, um dort frei und verantwortungsvoll und konstruktiv in Liebe zu wirken. Ernst Jünger sagt einmal: „In Lagen, wo die Klügsten versagen, und die Mutigsten nach einem Ausweg suchen, sieht man zuweilen einen, mit Ruhe das Rechte raten... Man kann sich darauf verlassen, es ist einer, der betet.“

Wenn wir an den Menschen von heute denken, dann ergeben sich für uns zwei Alternativen: einmal können wir den Weg „so recht eigentlich ohne Gottes Hilfe, Mensch zu sein“, den Weg der Emanzipierung, konsequent zu Ende gehen, etwa im Sinne von dem französischen Schriftsteller Albert Camus, der sagt: „Es ist schweres und hartes Schicksal, auf heidnischer Welt in einem christlichen Zeitalter geboren zu sein, zu wählen zwischen dem Himmel und einer dummen Treue zu dieser Erde, sich selbst gegenüber der Ewigkeit zu bevorzugen, oder Gott ergeben zu sein, in dieser Tragik unseres Jahrhunderts haben wir uns zu behaupten.“ Oder wir erlauben Luther, uns daran zu erinnern, daß der Sinn und Zweck und die Hoffnung des einzelnen Menschen und somit auch für seine Welt im Verhältnis zu Gott und damit auch in der Anerkennung unserer Schuld vor Gott, zu suchen ist, und daß alle Hoffnung für uns und unsere Welt aus dem göttlichen Gnadenwort entspringt. Das heißt, daß wir anerkennen, daß wir vor Gott als dem Richter verantwortlich sind. Das heißt ferner, daß wir erneut erkennen, daß die letzte Antwort auf alle großen Fragen der Menschen von heute in der ersten der 95 Thesen Luthers zu finden ist: „Wenn unser Herr Jesus Christus spricht ‚tut Buße‘, so will er, daß das ganze Leben der Gläubigen eine Buße sein soll.“

Aber wir fragen: Besteht nicht auch in der Predigt von Sünde und Schuld und Gnade ein Verstehensbruch zwischen uns und Luther? Er konnte sich mit Pharisäern und Zöllnern identifizieren. Können die Men-

schen heute das noch? Ob sie es können oder nicht: die Predigt ist eigenster Bereich der Kirche, gibt sie den auf, hat sie sich selbst aufgegeben. Leicht ist es nicht. Camus sagt anderswo von der Kirche: „Sie haben ihn (den Heiland) in der geheimsten Kammer ihres Herzens auf einen Richterstuhl gehißt, und nun schlagen sie drein; vor allem richten sie, richten in seinem Namen.“ Und bald darauf sagt er andererseits: „Ach, mein Lieber, für den Einsamen, der keinen Gott und keinen Meister kennt, ist die Last der Tage fürchterlich. Man muß sich daher einen Meister suchen...“

Darauf können wir nur sagen: Die Last der Tage ist Gericht und deutet hin auf kommendes Gericht, und dem Worte vom Gericht müssen wir uns stellen, soll die Last uns genommen werden. Es ist das Wort des Evangeliums, das uns diese Last nimmt, indem es uns die Vergebung und den Freispruch verkündigt, und wir in dem Selbstbezug des Evangeliums auf uns endlich Gottes Gottheit ehren. Auch dem Menschen von heute können wir deshalb nur das Eine anbieten, das ihm sonst niemand zu seiner Gesundung anbieten kann, so daß er es wagt, sich ganz auf die Gnade des göttlichen Richters zu werfen und zu sagen: „Wir sind Bettler, das ist wahr.“

Referat auf der 4. Theologischen Rüsttagung der
Martin Luther-Verbände (Süd) am 4. November
1971 im „Haus der Kirche“ auf dem Liebfrauen-
berg/Elsaß.

Gott bekehrt, die er bekehrt, dadurch, daß er sie seine Güte schauen läßt. Martin Luther

Die christliche Predigt von Sünde und Schuld heute

Bei Edmund Schlink habe ich vor Jahren den Satz gelesen: „Man soll Buße wirken und nicht predigen.“

Schlink hat mit diesem Satz gemeint: Wir, die Prediger des Evangeliums, sollen nicht über Wesen, Notwendigkeit und Konsequenzen der Buße sprechen, sondern wir sollen so sprechen, daß Buße geschieht bei dem Hörer heute.

Wenn ich diese Überlegung auf die im Thema gestellte Aufgabe christlicher Predigt von Sünde und Schuld heute übertrage, dann ergibt sich für mich:

Ich soll als Prediger des Evangeliums nicht über Wesen und Konsequenzen der Sünde und die Notwendigkeit des Schuldbekenntnisses reden, sondern ich soll so sprechen, daß der Hörer sich als Sünder erkennt und das kyrie eleison nicht als eine Leerformel, sondern als Gebet des Herzens in Anfechtung spricht.

Das Gewissen des Hörers wird angeklagt, der Hörer wird seiner Schuld überführt durch die Predigt des Gesetzes. Denn diese deckt nach herkömmlichem und auch heute noch gültigem Verständnis die Sünde des Hörers auf, klagt ihn an und überführt ihn seiner Schuld. Diese Einschränkung und theologische Einordnung hilft mir, die im Thema angelegte Fragestellung, soweit ich sie sehe, zu erkennen und zu beschreiben. Denn wenn christliche Predigt von Sünde und Schuld Predigt des Gesetzes ist, dann muß ich sofort fragen:

1. Was ist das eigentlich heute – Predigt des Gesetzes? Zugespitzter: Was ist das Gesetz, dessen Predigt die Bitte des kyrie eleison bewirken kann und soll?

2. Wie kann, wie muß ich dieses noch näher zu beschreibende Gesetz predigen, damit meine Predigt nicht leer zurückkommt, sondern das erreicht, was sie bewirken soll?

3. Was macht das Christliche an dieser Predigt von Sünde und Schuld aus? Denn das liegt auf der Hand – oder besser: das liegt einem im Ohr: Von Sünde und Schuld reden nicht nur die Prediger in den Kir-

chen, sondern auch der Politiker auf der Tribüne und der Bürger am Stammtisch.

Diese drei Fragen gehören eng zusammen. So eng zusammen, daß sie nicht gelöst voneinander beantwortet werden können. Das ist bei der 3. Frage ohne weiteres deutlich; die Frage „was ist das Gesetz?“ und auch die Frage „Wie kann, wie muß ich das Gesetz predigen?“ – beide Fragen kann ich nicht beantworten, ohne zugleich nach dem Christlichen im Verständnis des Gesetzes und seiner Vermittlung zu fragen. Denn das Gesetz, das hier befragt wird, ist ja das im Alten und Neuen Testament bezeugte und in einem bestimmten christlichen Traditionszug ausgelegte Gesetz.

Auch die erste und zweite Frage gehören zusammen. Denn die Frage nach dem Gesetz, nach seinem Inhalt, nach seiner Funktion, kann ich nicht beantworten, ohne zugleich zu fragen, wie ich dieses Gesetz predigen, d. h. wirksam machen, nämlich in seinem Inhalt, entsprechend seiner Zielvorstellung realisieren kann. Denn wie auch immer das Gesetz im einzelnen zu beschreiben sein wird – das Gesetz will bei dem Hörer an-kommen. So an-kommen, daß der Hörer erkennt und erfährt, worum es wirklich geht, worum es dem Gott geht, der in Jesus Christus den Hörer zu seinem Genossen berufen hat und der in der Kraft seines Geistes diesen Hörer seiner Berufung gewiß machen will.

Weil dies das Ziel der Predigt des Gesetzes ist, deshalb ist die Frage nach dem Hörer, deshalb ist die Frage nach der Kommunikabilität von Anfang an mitzustellen – wie umgekehrt die Frage nach dem „Wie kann, wie muß ich predigen?“ nicht beantwortet werden kann, ohne die Antwort auf die Frage nach dem „Was?“ zu berücksichtigen. Denn Inhalt und Funktion erfordern eine ihnen entsprechende Form und Methode. Mit anderen Worten:

Die Frage „Was ist das Gesetz heute?“ und die Frage „Wie kann, wie muß ich dieses Gesetz predigen?“ sind nicht einfach als Prinzipien- und Methodenfrage voneinander abzugrenzen. In der Beantwortung beider Fragen geht es für mein Verständnis um die Antwort auf die hermeneutische Frage als die Frage nach der die Neuschöpfung des Hörers bewirkenden Ausgestaltung des im Text bezeugten Wort Gottes.

Die drei genannten Fragen geben deshalb auch nicht die äußere Gliederung der folgenden Ausführungen ab, sondern sie strukturieren die einzelnen Gliederungspunkte. Diese gewinne ich, indem ich zunächst einige Versuche christlicher Predigt des Gesetzes abschreibe, sie kritisch

hinterfrage und so dann zu einer eigenen Lösung komme, aus der sich dann wieder Konsequenzen ergeben. Dabei verstehe ich meine Überlegungen nicht als streng historisch in dem Sinn, nun diese oder jene theologische Position auf ihre Predigt des Gesetzes zu hinterfragen. Die idealtypisch darzustellenden Positionen christlicher Predigt des Gesetzes sind Stationen des eigenen Weges zu einer verantwortlichen Predigt des Gesetzes – Stationen eines Weges, den ich noch nicht abgeschlossen habe, auf dem zu begleiten ich Sie bitten möchte.

I.

Der erste Schritt dieses Weges ist durch die Antwort ausgelöst und bestimmt, die die reformatorische Theologie in der usus-legis-Lehre gegeben hat. Der secundus usus legis, der usus elenchthicus, der „eigentliche Brauch des Gesetzes“ ist der, die Gottlosigkeit des Hörers aufzuweisen, des Hörers Verantwortlichkeit für seine Gottlosigkeit zu zeigen und dem Hörer die eigene Schuld so vor Augen zu malen, daß er zu Christus hinflieht.

Gesetz ist hier der Dekalog, die Bergpredigt oder auch die Imperative in den paränetischen Passagen des Neuen Testaments.

Predigt von Sünde und Schuld geschieht in diesem Verständnis des Gesetzes idealtypisch in der Weise: Der Prediger verkündet das Gesetz als allgemeinverbindlichen, den einzelnen verpflichtenden Anspruch Gottes, konfrontiert diesem die Wirklichkeit menschlichen Lebens und stellt die zwischen Anspruch und Wirklichkeit bestehende Kluft als die Sünde des Hörers heraus, die er durch sein Handeln verschuldet hat. Als Beispiel:

„Dieses Kalb hatte zuerst in ihren Herzen und Köpfen gestanden als die eigenmächtig geformte Gestalt Gottes, wie sie ihn zu erkennen und zu haben meinten. Seht, gegen diese Gestalt, die schon da ist lange bevor das äußere Bild da ist, die das äußere Bild erst möglich und notwendig macht, gegen diese Gestalt richtet sich zuerst und eigentlich der göttliche Unwille, der aus dem zweiten Gebot redet. Diese Gestalt ist das Götzenbild, von dem wir lassen sollen, weil es dem Herrn ein Greuel ist. Wir sehen nun schon, daß das zweite Gebot uns alle, auch uns Reformierte, angeht! Auch das Volk Israel hat ja später von den äußeren Bildern gelassen – um sich nun an Hand des Gesetzes Gottes ein inneres Gottesbild zu machen, mit dem es gegen dieses Gebot nicht weniger schwer frevelte als zuvor. Kennen wir es etwa nicht: jenes eigenmächtige Formen Gottes zu der Gestalt, in der wir ihn dann nach bestem Wissen und Gewissen unsern Gott sein lassen, in der wir ihn dann nach dem Drang und der Lust unseres Herzens anbeten und ihm dienen wollen? Erlauben wir uns in dieser Hinsicht wirklich weniger als die Heiden und die Katholiken?

Wissen wir nicht ganz genau, daß der Mensch der Gottesgestalt seines eigenen Witzes auch noch ganz anderen und heutzutage vielleicht noch viel wirkungsvolleren Ausdruck geben kann als in sichtbaren Bildern: nämlich in Prinzipien, in Gedankengebäuden und Systemen, in Plänen und Programmen, in Träumen und Ideologien, die wir zur Ehre Gottes entwerfen und aufrichten und meinen doch, wenn wir ‚Gott‘ sagen: die Gestalt, die wir heimlich selbst geformt haben und tun also gar nichts Anderes, als was dort Israel am Sinai getan hat? Wissen wir nicht ganz genau, wie das ist, wenn der Mensch die Schöpfung Gottes, den Himmel, die Erde und die Unterwelt, die Natur und die Geschichte, dazu mißbraucht, ihre Gestalten, so wie er sie in seiner Torheit zu erkennen meint, zum Vorbild eines Gottes zu machen, den er in seinem Herzen und Kopf sich selber schafft? Gibt es das unter uns Reformierten weniger als unter anderen Leuten? Wer unter uns müßte sich dessen und also der Übertretung des zweiten Gebotes nicht schuldig bekennen und wenn er gegen Kruzifixe und gemalte Fensterscheiben die gründlichste Abneigung hätte?“

Diese Predigt des Gesetzes kann in der Weise modifiziert werden, daß Christus als impletor legis verkündet wird, dem das Verhalten des Menschen gegenübergestellt wird; auf diese Weise kann um so deutlicher die als Ungehorsam verstandene Sünde des Menschen aufgezeigt werden. Zum Beispiel:

„Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war! Ihm ähnlich müssen wir werden, ihm gleichgesinnt. Eine Umwandlung muß mit uns vorgehen, daß sein Sinn unser Sinn werde. Nur wenn diese heilige stille Woche uns darin fördert und weiter bringt, nur dann wird sie uns eine wahrhaft gesegnete Woche.

Wie war er denn gesinnt? Welche Gesinnung betätigte er in dem allem? Welches war die Triebfeder, die ihn bewog, sich so tief zu erniedrigen, so viel zu leiden? St. Paulus sagt es uns: Sein Gehorsam gegen den Vater. Er ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz. Gottes Liebwillen zu unserer Erlösung zu vollbringen, kam er herab auf die Erde; Gottes Heilsratschluß auszuführen, ging er den Leidensweg. Wie das sein Leben lang seine Speise war, den Willen seines Vaters zu thun, so spricht er auch in Gethsemane mit dem Tode ringend in voller Ergebung: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe! und dieses Ergebungswort ist der Grundton geblieben bis zu dem Augenblicke hin, da er rufen konnte: Es ist vollbracht! Und weiter: (St. Paulus brauchte es nicht erst zu sagen, weil wirs überall durchfühlen), was ihn bewogen hat, so hinabzusteigen, das ist seine Liebe gewesen, seine unergründliche Liebe zu uns Menschenkindern. In solcher Liebe hat er sich selbst entäußert, in solcher Liebe ist jeder seiner Schritte eine That der Selbstverleugnung gewesen, daß er alles, auch Leib und Leben, auch den letzten Tropfen seines Blutes für uns dahingegeben hat. In solcher Liebe hat er keine Ansprüche gemacht, nichts für sich gesucht, ist er nicht gekommen, etwas für sich zu gewinnen, zu erobern, an sich zu reißen, sondern sein Sinn stand auf Hingeben und Opfern. Von solcher Liebe getrieben hat er sich in vollkommener Demut erniedrigt, ist der Aller-

geringste geworden und aller Knecht, ist er still und geduldig gewesen, hat nicht wieder gescholten, da er gescholten ward, hat nicht gedräuet, da er litt, sondern wenn er seinen Mund aufthut, ist es um für seine Mörder zu beten.

Sind wir denn nun auch so gesinnt? O wir Ungehorsamen, die ihren Willen so eigensinnig festhalten, denen es so schwer wird, zu sprechen: Wie Gott will! und ihren Willen in Gottes Willen zu ergeben; die wir so oft unzufrieden sind mit Gottes Schickungen und Fügungen, murren wohl gar gegen ihn, der doch alles, was er tut, aus Liebe thut, uns zu gut, und alles wohl macht. Wo ist der Gehorsam gegen den Vater? O wir selbstsüchtigen, die wir immer das Unsere im Auge haben und das Unsere suchen, denen es so schwer wird, sich selbst zu verleugnen; wir hoffärtigen, die immer oben hinaus wollen; wir ruhm-süchtigen und eitlen Menschen, die wir überall auf unseren Ruhm ausgehen und unsere Ehre; wir anspruchsvollen, die wir allen Menschen gegenüber Ansprüche machen; wir rechthaberischen, die wir so stark auf unser Recht pochen; wir herrschsüchtigen, die wir uns so gern über andere erheben; wir habsüchtigen, die wir immer mehr an uns zu reißen bedacht sind, unbekümmert darum, was anderen bleibt, wenn wir nur genug haben. Wo ist die Gesinnung der Liebe, der Selbstverleugnung, der Selbstopferung, des Dienens? O wir ungedul-digen und kreuzscheuen Menschen, die wir immer nur gute Tage haben wollen, aber Kreuz tragen mögen wir nicht, und wenn uns Gott Kreuz auflegt, nehmen wirs unwillig hin, und wenn ers uns nicht gleich wieder abnimmt, werden wir ungeduldig und möchten es eigenwillig abschütteln. Wo ist der willige Leidenssinn und die Geduld?

So höret doch: Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war. Hört das, ihr Ungehorsamen..."

Die Predigt des Gesetzes kann außerdem in der Weise modifiziert werden, daß Christus selbst praedicator legis wird:

„Er (sc. Jesus Christus) rückt uns selber auf den Leib und holt uns vor sein Angesicht, – er, der immer für das Leben des anderen da ist. Und wenn wir mit der Kains-Frage umgehen in unserem Leben: ‚Soll ich meines Bruders Hüter sein?‘ – wer unter uns, meine lieben Freunde, ist frei von dieser Kains-Frage? – so ist der Herr Jesus Christus gerade umgekehrt mitten unter uns und steht immer für den anderen da, immer als der Hüter des Bruders. Was hilft das, wenn ihr über den Frieden unter den Völkern große Worte macht, und unter euch regiert der Streit wie selbstverständlich in der Konkurrenz im Geschäftsleben oder im Verkehr auf der Straße, wo wir keine Rücksicht auf das Leben des anderen nehmen? Da rufen wir zum Frieden unter den Völkern, und unter uns wird der Mord des ungeborenen Lebens im Mutterleib weithin bedenkenlos geübt! Da werden wir von Christus gefragt, was wir denn für Heuchler sind!...

So wird unter dem Herrn Jesus dieses 5. Gebot ganz scharf und greift uns an und läßt uns nicht los. Wer unter uns ist denn ganz ferne vom Mond und hat noch nicht gewünscht, daß der Mensch neben ihm sterben möchte, damit er ihm aus dem Weg sei? So greift der Herr Jesus Christus ganz in die Tiefe; in die Tiefe der Sünde führt er uns.“

Diesen Beispielen von Predigten des Gesetzes ist gemeinsam:

a) in formaler Hinsicht: alle Predigten sind textbezogen, verstehen sich als Auslegung des im Text bezeugten Wortes Gottes; der Text bestimmt auch die Auswahl des „Materials“, das aus dem Leben der Hörer genommen wird.

In allen zitierten Predigten ist die Predigt des Gesetzes bezogen auf die Predigt des Evangeliums; die Predigt des Gesetzes ist aber in jedem Fall vorgeordnet. Sie muß vorgeordnet sein, weil die Predigt des Evangeliums nicht ohne die Predigt des Gesetzes zu verstehen ist.

b) in hermeneutischer Hinsicht: die Personalität und die Autorität Gottes sind selbstverständliche Voraussetzungen dieses Verständnisses einer Predigt des Gesetzes – ebenso wie die Autorität der Schrift.

Es ist keine Frage, und das ist auch den zitierten Predigtauszügen noch abzuspüren, hier wird mit großem Ernst von Gott und dessen Zorn über die Sünde, hier wird mit ebenso großem Ernst von des Menschen Sünde und Schuld gesprochen.

Aber es ist auch keine Frage: Diese Predigt von Sünde und Schuld fordert zu kritischen Anfragen heraus:

a) Wird hier das Verhältnis von Gesetz und Evangelium nicht zu schematisch gesehen? Wird, wenn dieses Schema zum Predigt gestaltenden Schema wird, nicht die möglicherweise auch formale Lebendigkeit eines Predigttextes vorschnell geopfert oder zumindest vernachlässigt?

b) Sind die Personalität, die Autorität Gottes und der Schrift, speziell die Autorität des Gesetzes Gottes, soweit es in der Schrift bezeugt ist, heute noch selbstverständliche Voraussetzungen bei dem Hörer? Kann, darf ich mit dem Hörer heute so reden, als ob für ihn Gott noch ein persönliches Gegenüber, als ob der Dekalog oder die Bergpredigt noch ihn bindende Gesetze sind, als ob der Hörer Ungehorsam gegenüber diesen Gesetzen als Ungehorsam und als Schuld vor Gott empfindet?

Diese Fragen sind ernst zu nehmen, gerade weil die Predigt des Gesetzes den Hörer erreichen will – weil diese Predigt des Gesetzes den Hörer doch, modisch gesprochen, verunsichern will; weil sie den Hörer jedenfalls im Endergebnis ändern will: sie will ändern die Meinung des Hörers über sich selbst – daß er nämlich nicht ein Ehrenmann ist, sondern vor Gott ein Sünder. Die Predigt des Gesetzes will schließlich und endlich die ganze Lebensweise eines Menschen ändern, sofern sie auf die Predigt des Evangeliums zielt und damit doch – wenn das nicht

alles einfach ein verbales Bla-Bla bleiben soll – auf die creatio novi hominis. Aber leistet das die Predigt, kann sie es leisten?

Es gibt jedem Prediger hinreichend bekannte Anzeichen dafür, die zu der Antwort berechtigen: Sie leistet es nicht.

Hinzu kommt: Die Kommunikationssoziologen sagen, sie kann es auch gar nicht leisten. Denn der Hörer hört selektiv; und auswählend hört er vornehmlich das, was ihn stabilisiert, also bestätigt. Diese Information wird gelegentlich gegen die Predigt überhaupt ins Feld geführt, sie trifft aber besonders die Predigt von Sünde und Schuld; denn Hörer, die sich stabilisieren lassen wollen, lassen sich nicht gern ins Gewissen reden. Sie bleiben fort oder denunzieren die Predigt von Sünde und Schuld als „Moralisieren“ oder „Schimpfen“; sie machen aus dem zornigen Gott einen nicht mehr zeitgemäßen Moralprediger; sie reden, wenn irgendwo Eltern oder Lehrer schimpfen, vom Predigen; sie nennen Löwenthal wegen seines erhobenen Zeigefingers Pastor, was Löwenthal vielleicht schmeichelt, uns aber kaum zur Ehre gereicht.

Ich meine schon, daß zwischen solchen Auswirkungen und der kirchlichen Predigt von Sünde und Schuld ein ursächlicher Zusammenhang besteht. Ich meine freilich nicht, diese Auswirkungen nun gleich als peccata actualia verdächtigen zu sollen; damit wäre ich möglicherweise schnell aus dem Schneider – nur: der Gott, in dessen Auftrag ich handele, und der Mensch, den ich doch im Namen Gottes anreden soll, diese beiden sind noch nicht aus dem Schneider. Denn wenn ich auch solches Verhalten des Menschen mit dem Verdikt „Sünde“ belege, den Menschen habe ich damit noch nicht für Christus gewonnen. Und Gottes Bild habe ich damit auch noch nicht geändert – er bleibt so für den potentiellen oder auch wirklichen Hörer der schimpfende, moralisierende Gott.

Will ich als Prediger weiterkommen, will ich Gott wieder zu seinem Gottsein und dem Menschen wieder zu seinem Menschsein „verhelfen“, also Buße nicht predigen, sondern wirken, so daß der Mensch das kyrie eleison sprechen kann, dann werde ich nach einer weiteren, vielleicht anderen Möglichkeit der Predigt des Gesetzes suchen.

II.

Ich gehe von der Feststellung aus: Gott kann nicht mehr als persönliches, mich verpflichtendes Gegenüber vorausgesetzt werden. Die

Autorität der göttlichen Gesetze und deren allgemeine Verbindlichkeit ist nicht mehr gegeben. Das ist das eine.

Das andere ist: die Funktionselemente des Gesetzes Gottes im Sinn des *secundus usus legis* sollen beibehalten werden – also seine mich verpflichtende, mich zwingende, mich knechtende, meine Heillosigkeit aufweisende und mich so zu Jesus aus Nazareth hinziehende Funktion. Beide Überlegungen grenzen den Raum für den nächsten Schritt sehr ein. Auf der einen Seite stehen „negativ markierte“ Grenzsteine:

a) Alle dem heutigen Weltbild widersprechenden Voraussetzungen sind auszuschalten gerade auch in Hinblick auf den Hörer, dem kein weltanschauliches *prae*, dem nicht das *sacrificium intellectus* abverlangt werden darf;

b) Jede dem Menschen als fremd anmutende Verpflichtung ist zu unterlassen, da dem Menschen nicht einsichtig und deshalb ihn nicht betreffend.

Auf der anderen Seite ist der Weg für den nächsten Schritt begrenzt durch folgende „positiv geladene“ Markierungssteine:

a) Die die Sünde des Menschen aufdeckende Funktion des Gesetzes ist zum Verständnis des Evangeliums notwendig. Dem heutigen Hörer als dem Adressaten der Anrede Gottes ist die Verfehlung seines Lebens so aufzuweisen, daß er sie als Verfehlung versteht und das Angebot des Evangeliums als für sich zum Heil notwendig annimmt.

b) Gottes und des Menschen Wirklichkeit sind zwar nicht wie Himmel und Erde voneinander zu trennen; nichtsdestoweniger geht es aber darum, daß Gott Gott und der Mensch Mensch bleibt oder besser – wieder wird. Innerhalb dieses Verstehensprozesses hat die Predigt einen wichtigen Stellenwert.

Aber was ist nun das Gesetz, das hier gepredigt werden soll und das den Hörer in der beschriebenen Weise betrifft?

Dieses Gesetz kann nur in der Wirklichkeit des Hörers als dessen unmittelbarem Erfahrungsbereich aufgesucht werden. Ja, dieses Gesetz ist geradezu die Wirklichkeit des Hörers, die immer schon als die den Hörer beanspruchende, ihn zwingende, anklagende, sein Leben verfehlen lassende Wirklichkeit da ist; daß diese Wirklichkeit so und nicht anders da ist, das aufzudecken ist eben die Aufgabe der Predigt des Gesetzes.

In der homiletischen Umsetzung sieht das dann so aus:

„Für den Apostel Paulus lebte der Mensch in der Knechtschaft, weil er dem Gesetz unterworfen war. Das Gesetz stellte Forderungen an den Menschen und lieferte ihn dadurch den Zwängen aus. Zwänge erzeugen in einem zweifachen Sinne Angst: Erstens Angst vor dem nicht verwirklichten Du-sollst, als Angst vor Strafe, und zweitens die immerwährende Angst, durch die Erfüllung von Gesetzesforderungen könnte das eigene Verlangen zu kurz kommen. Zugleich aber zeigt die Angst, daß der Mensch sich nicht mit der Forderung identifiziert, er bleibt immer daneben. Deshalb kann der Mensch durch die Erfüllung von Forderungen niemals zu sich selbst kommen. Er bleibt im Unfrieden.

Im Unterschied zu Paulus ist unser Denken verweltlicht. Das Du-sollst der 10 Gebote Gottes übt auf den heutigen Menschen keinen Zwang aus, weil im allgemeinen niemand auf den Gedanken kommt, die Gebote in seinem Alltag, sei es bei Überlegungen und Entscheidungen als Unternehmer oder sei es bei seiner Beschäftigung als Arbeitnehmer, wahrzumachen. Ist für den Anspruch Gottes überhaupt noch Platz im Alltag? Freilich wird man sogleich weiter fragen müssen: Wer bestimmt und regiert dann eigentlich? Eine Ämterhierarchie wird nicht mehr ernst genommen. Es zeigt sich sogar, daß Herr und Knecht, die sich einmal in wechselseitiger Beziehung gegenüberstanden, längst überspielt werden von der Planung, der Technik, der Maschinerie. Wer ist dann noch verantwortlich zu machen? Und vor wem? Vor der Gesellschaft?

Wir sprechen heute von einer pluralistischen Gesellschaft. Pluralismus schließt Gegensätzlichkeit ein. Aber es kommt nicht zu der notwendigen Auseinandersetzung, weil die Gegensätze und die Widersprüche verharmlost werden durch den tatsächlichen oder gedachten Feind von außen. Gegen ihn gilt es sich einzuordnen in die gemeinsame Abwehrfront einer Verteidigungsgesellschaft. Für die östlichen Staaten ist dieser Feind der Kapitalismus, und für die westliche Welt heißt dieser Feind Bolschewismus. Dieser Zwang des drohenden Feindes reguliert die Politik, die Produktivität und den Lebensstandard, und er verhindert eine etwa erforderliche gesellschaftliche Wandlung.

Liebe Gemeinde! Ich habe versucht, an einigen charakteristischen Merkmalen aufzuzeigen, wie die Knechtschaft unter das Gesetz, an die Paulus dachte, in der heutigen Gesellschaft Gestalt angenommen hat als Abhängigkeit von den Zwängen unserer säkularisierten und technisierten Welt.“

Was in dieser Passage noch sehr allgemein, aber nichtsdestoweniger exemplarisch dargestellt wird, will ich noch durch zwei weitere Beispiele stützen, die das, was hier Gesetz meint, etwas konkreter entfalten:

„Immer nimmt irgend jemand unser Leben in die Hand und sagt: Ich gebe deinem Leben seinen Sinn. Und dann treibt er uns, daß wir ihm dienen. Weil wir Menschen (anders als die Lilien auf dem Felde) die Möglichkeit haben, uns zu entscheiden, darum haben auch nur wir Götzen. Die Lilien haben keine!

Der gefährlichste Götze aber können wir uns selbst werden. Dann nämlich, wenn wir nun darauf aus sind, unser Leben in die eigene Regie zu nehmen, um so viel daraus zu machen, wie irgend möglich – und damit den Sinn des Lebens

bestimmen wollen. Wir fragen dann: Was fange ich in dieser auf mich zukommenden Freiheit mit meinem Leben an? Wie ist es zu schaffen, daß ich mein Leben als ein Leben lebe, das sich für mich lohnt? Wie geschieht es, daß ich mein Leben als mein Leben nicht verfehle?

Hier gibt es ein ganz gefährliches Gesetz: Wer sein Leben in seine Hand nehmen will (noch einmal: anders als die Lilien auf dem Felde), der ist dann verurteilt, es in seiner eigenen Hand behalten zu müssen. Dann werden die Sorgen ihn jagen: Wie finde ich Anerkennung? Wie setze ich mich durch? Wie vermeide ich Kritik? Jetzt muß meine Leistung mein Leben tragen. Und wenn ich nicht genügend leiste, verfehle ich mein Leben und seinen Sinn.

Was aber, wenn ich krank werde? Und was, wenn ich einmal eine Prüfung nicht bestehe? Und was, wenn der Erfolg – trotz besten Bemühens – ausbleibt? Und was, wenn ich alt werde und nicht mehr schaffen kann?

Es mag ja eine Zeitlang (solange wir auf der Höhe unserer Kraft stehen, gesund und leistungsfähig sind) ein ganz reizvolles, manchmal auch aufregendes Unternehmen sein: dieses unser Leben auf dem Wege zu seiner Sinnerfüllung. Es ist aber am Ende ein durch und durch ruinöses Unternehmen.“

Und als zweites Beispiel:

„Nun pflegen wir heute in erster Linie einen Anspruch an das Leben zu stellen. Wir möchten gesund sein, wir möchten zu essen und zu trinken haben, wir möchten ohne Sorgen leben. Ja, mehr noch: wir möchten imstande sein, uns etwas leisten zu können – eine bequeme Wohnung, eine Sommerreise, Geselligkeit, kurz, wir wollen etwas vom Leben haben. Es ist gewiß kein Unrecht, solche Wünsche zu haben und sich um ihre Verwirklichung zu bemühen. Aber es ist die Frage, welche Bedeutung solches Wünschen und Sich-Bemühen in unserem Leben hat. Geht es uns allein darum? Oder bewegen uns alle diese Anliegen in der Weise, daß wir sie auch preisgeben können? Wir haben doch alle schon erlebt, daß unsere Ansprüche an das Leben nicht in Erfüllung gegangen sind: aus der geplanten Reise wurde nichts, weil es keinen Urlaub gab. Eine wichtig erscheinende Anschaffung mußte zurückgestellt werden. Und vor allem: wir wissen, daß uns Krankheit überfallen kann, die uns untätig macht oder unsere Schaffenskraft schwer beeinträchtigen kann. Oder andere schwere Schicksale können über uns hereinbrechen, wie es in Kriegszeiten geschieht. Erst in der vergangenen Woche...“

Was tun wir, wenn unsere Ansprüche an das Leben zerschlagen werden? Haben wir die innere Freiheit, daß wir sagen können: Es kommt nicht auf meine Wünsche an! oder fangen wir nicht alsbald an, mit dem Schicksal zu hadern? ‚O Schicksal, wie bist du so hart!‘ Diese Worte liest man oft in den Todesanzeigen. Und dieses Wort ‚Schicksal‘ macht darüber hinaus deutlich, daß wir keine Verbindung haben mit Gott. Wer nicht mit dem persönlichen Gott Umgang hat, der weiß sich nur noch ausgeliefert an ein unpersönliches Schicksal. Und wir wissen es sehr gut: dieses Schicksal ist unser Feind. Ein gütiges Schicksal erlebt man selten. Das Schicksal steht unserem Anspruch entgegen, den wir an das Leben stellen. Ja, das Schicksal macht uns einsam, gefahrundroht – ohne Geborgenheit. Denn im Schicksal gibt es keine Geborgenheit. Wenn wir nur davon erfüllt sind, immer neue Ansprüche an das Leben zu

stellen, dann sind wir in einer bedauernswerten Lage. Denn wir wissen dann nichts von Zuflucht, nichts von der Macht der Liebe, die Leben und Tod überdauert und uns aus aller Angst erretten kann.“

Diesen Beispielen ist gemeinsam:

a) in formaler Hinsicht: die Predigten, denen sie entnommen sind, verstehen sich als textbezogene Predigten; die hier zitierte Predigt des Gesetzes als Predigt von Sünde und Schuld des Menschen ist bezogen auf die Predigt des Evangeliums; die Predigt des Gesetzes ist auch hier der Predigt des Evangeliums vorgeordnet.

Hier zeigt sich eine große Übereinstimmung mit den im ersten Schritt unseres Weges zitierten Predigtauszügen – eine Übereinstimmung, die bis ins Stilistische hineingeht: Hier wie dort sind weite Passagen der Gesetzespredigt als Fragesätze formuliert. Eine Übereinstimmung, die auch das Anschauungsmaterial umfaßt: hier wie dort sind es Einzelsätze menschlichen Lebens, die das Gesetz und dessen Funktionen veranschaulichen.

b) in hermeneutischer Hinsicht ist eine Übereinstimmung nicht festzustellen, was angesichts des unterschiedlichen oder vielleicht gar gegensätzlichen hermeneutischen Ansatzes nicht überrascht. Denn das Gesetz – das ist in den beiden letzten Beispielen nicht der Dekalog, sondern Gesetz ist hier die Wirklichkeit des Menschen. Ich könnte auch sagen: die Wirklichkeit des seine Existenz verfehlenden Menschen. Dieses Gesetz ist das, was jeder Zeitgenosse erlebt oder zumindest erleben kann; ist das, was er kennt, ist „seine Welt“. Seine Welt freilich nicht als die heile Welt, sondern seine Welt als die heil-lose Welt, in der er sich Zwängen, Sorgen, der Angst und schließlich auch dem Tod ausgesetzt sieht; diese sind immer schon da; sie dem Hörer bewußt zu machen, diese seine Wirklichkeit als Gesetz im qualifizierten theologischen Sinn verstehbar zu machen – das ist die Aufgabe der Predigt des Gesetzes.

Diese Predigt – das kann ich nicht übersehen – hat einen Vorzug: Sie ist bei dem Hörer, sie ist existenzbezogen, sie stülpt dem Hörer nicht ein ihm fremdes Gesetz über, sondern sie spricht ihn auf das hin an, was um ihn ist. Der Hörer kann sich hierin wiederfinden – so darin wiederfinden, daß er sagen kann: Ja, so ist mein Leben.

Aber gerade hier setzt nun auch mein kritisches Fragen ein: diese Predigt des Gesetzes – wird sie nicht zu einer Analyse der menschlichen Situation; zu einer Analyse, die vielleicht allerlei Richtiges beinhaltet, die aber insofern die Intention der Predigt des Gesetzes verfehlt, als es

ihr nicht gelingt, die Wirklichkeit des Hörers als ihn zwingende, beanspruchende, sein Heil verfehlende Wirklichkeit zur Sprache zu bringen?

Ich meine, diese Fragen bejahen zu müssen. Denn in den herangezogenen Beispielen gelingt es dem jeweiligen Prediger nicht oder nur kaum, die Verfehlung der Existenz als Verfehlung des Heils, als Versagen des Menschen auszusagen, für das der Mensch verantwortlich ist und dessen er beschuldigt wird. Konsequenterweise wird dann auch nur von der „bedauernswerten Lage“ des Menschen gesprochen, der möglicherweise solcher Analyse zu schnell sein Einverständnis geben kann – oder auch hier fortbleibt, weil er über weite Passagen nur das zu hören kriegt, was er immer schon weiß; und weil das Evangelium auf diesem Hintergrund eher als eine Art appendix wirkt denn als das das Leben konstituierende Element.

Ich meine nicht unbedingt, daß diese negativen Konsequenzen in dem hier vorliegenden besonderen Verständnis des Evangeliums und des Gesetzes liegen, auch nicht in den hermeneutischen Implikationen. Trotzdem: bemerkenswert ist für mich, daß auch dieser Schritt nicht das Ergebnis gebracht hat, was ich von ihm erhofft hatte.

Ich möchte deshalb noch einmal resümieren:

a) Beide Schritte, die wir bisher gemacht haben, hatten bestimmte Gemeinsamkeiten, die ich stichwortartig noch einmal anführe: textbezogen, Gesetz und Evangelium aufeinander bezogen, Anschauungsmaterial aus Einzelzügen unseres Lebens, Fragesätze.

b) Beide Schritte haben die Intention der Predigt des Gesetzes insofern nicht verwirklichen können, daß sie den Hörer nicht zum Anstimmen des *kyrie eleison* veranlaßt haben; im ersten Schritt ist es nicht gelungen, weil hier mitten in der ernst genommenen Wirklichkeit Gottes Gott nicht überzeugend zur Sprache gebracht werden konnte, daß der Hörer sich nun tatsächlich von Gott angededet hörte; im zweiten Schritt ist es insofern nicht gelungen, weil hier in der ernst genommenen Wirklichkeit des Menschen der Mensch nicht so zur Sprache gebracht werden konnte, daß sich der Hörer als verlorener, vor Gott verlorener Mensch angededet hörte. Im ersten Schritt ist Gott zwar als des Menschen Richter gepredigt worden, aber der Mensch konnte sich diesem Gott und dessen Zorn leicht entziehen, weil Gott nicht eine für ihn von vornherein respektable Größe ist; in dem zweiten Schritt ist des Menschen Situation zwar als defekt, nicht aber als Sünde, zwar als be-

dauernswert, nicht aber als tödlich beklagt. In beiden Schritten ist so nicht das Verlangen nach Jesus Christus geweckt – denn wozu brauche ich Christus, wenn Gott mich nicht erreicht, wenn meine Lage nicht tödlich ist?

Da in beiden Schritten das Gesetz gepredigt worden ist, schließe ich: Es genügt augenscheinlich nicht, das Gesetz in einem formalen Sinn – vom jeweiligen Ansatz her – theologisch richtig zu predigen. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich als theologische Frage: Was macht die Predigt des Gesetzes zur Predigt des Gesetzes? Ich könnte auch fragen: Was macht die Predigt von Sünde und Schuld zur christlichen Predigt von Sünde und Schuld?

III.

Ich möchte den dritten Schritt beginnen, indem ich den eben beschriebenen Sachverhalt mit anderen Worten aussage: In den bisherigen beiden ist es nicht zu der Kommunikation gekommen, die durch die Predigt gerade vermittelt werden soll: zu der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Hier spitzt sich die Frage zu: Wie kann es zu dieser Kommunikation kommen?

Die Antwort auf diese Frage legt sich für den christlichen Theologen nahe: In und durch die Verkündigung Jesu Christi. Denn in Jesus Christus sind die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen eins geworden, so eins geworden, daß Gott Gott und der Mensch Mensch geblieben ist.

Diese Antwort muß ich noch erläutern, zumal es in den beiden dargestellten Predigttypen auch um die Christusverkündigung gegangen ist. Die Frage ist nur: Welchen Stellenwert hatte hier die Christusverkündigung?

Formal diesen: Sie war immer das nachgeordnete Wort – das der Predigt des Gesetzes folgende Wort. Dabei macht es keinen Unterschied, ob dieses „Nachgeordnetsein“ ein Nacheinander, ein Nebeneinander oder ein Gegeneinander ist. Entscheidend ist vielmehr, daß das Gesetz isoliert vom Evangelium gepredigt worden ist. Das gilt auch dann, wenn Christus innerhalb der Predigt des Gesetzes als impletor legis oder als praedicator legis gepredigt worden ist; denn so gepredigt, steht er ganz im Dienst des Gesetzes.

Inhaltlich diesen: Gottes Heilshandeln in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ist der Orientierungspunkt für die Verkündigung der Vergebung

der Sünde, der Realgrund für die Verkündigung der Liebe Gottes; es ist aber nicht der Bezugspunkt für die Botschaft vom Zorn und Gericht Gottes.

Daraus ergibt sich für mich als These:

Christliche Predigt von Sünde und Schuld ist als richtende und zu Christus hinführende Predigt inhaltlich auf das Kreuz Christi bezogene und formal in die Predigt von Gottes Heilshandeln eingeschlossene Predigt.

Wie das im praktischen Predigtvollzug aussehen kann, möchte ich an einigen Beispielen verdeutlichen:

„Er, der Sohn, der Jesus, macht uns aber damit frei, daß er uns aus unserer Stellung, einer Stellung als die Herren unserer selbst, als die Meister über unser Leben ganz schlicht entläßt und absetzt und sich selber an unsere Stelle setzt und unserem Dasein die Führung und Verantwortung übernimmt, uns erlaubt und gebietet, uns ganz und gar auf ihn zu verlassen und nach ihm zu richten.

Wenn Jesus sich aufmacht und das an uns tut, uns das antut, diese Absetzung und Einsetzung zum Herrn und Meister, dann werden wir eben damit freie Menschen werden. Denn, nicht wahr, wer noch immer sein eigener Herr und Meister sein will – und das ist unser aller Fall – und wer noch immer meint, er könne das, der ist eben darum nicht frei, sondern unfrei.

Laßt mich mal sagen: Wer noch immer meint, er sei sein eigener Meister und Herr, der ist eigentlich so etwas wie seine eigene Gestapo oder GPU, welche ihn überwacht und bespitzelt und verfolgt und schließlich abführt und wer weiß noch, was man mit ihm anstellen wird. Und so ist er zugleich sein eigener Gefangener. Er ist ein armes Geschöpf, ein Wesen, welches immer muß.

Und es ist furchtbar, immer zu müssen, gedrungen zu sein von der Willkür, der Begierde seines Herzens, und auf der anderen Seite gezwungen von dem Gesetz, welches er sich selber aufgerichtet hat, und mit dessen Hilfe er sich selber regieren möchte. Nun irrt er hoffnungslos hin und her! Der Apostel Paulus hat das im 7. Kapitel des Römerbriefes in sehr merkwürdiger Weise beschrieben: Hin und her, zwischen seiner Begierde und seinem Gesetz! Man könnte wohl sagen: wie ein armer Gefangener, der hin und her gefahren wird, wie es manchen Gefangenen so ergangen ist: zwischen zwei Gefängnissen hin und her...

Und dann müssen wir leben in der Sorge! Ja, wie sollte der sich nicht sorgen müssen, der sein eigener Herr sein will, ob es ihm gelingen werde? Und dann müssen wir uns fürchten! Wie sollten wir uns nicht fürchten müssen, daß es mißlingen könnte? Wir haben wohl Grund, uns zu fürchten. Und dann müssen wir um uns schlagen. Wie der Mensch eben um sich schlagen muß, der in der Sorge drin steckt und in der Furcht. Und dann versinken wir wieder in der Verzweiflung, und alles, alles kommt aus dem gleichen Minderwertigkeitsgefühl des armen Gefangenen!

Aber genug davon. Wir hören: Er, die Wahrheit, wird euch frei machen.“

Und weiter:

„Mit all dem aber, mit unserer stolzen Überheblichkeit, wenn wir Erfolge verbuchen können, mit unserer Sorge und Angst um bleibende Zahlen und Leistungen, mit unserer Verzweiflung und Resignation, wenn es abwärts geht, verleugnen wir die Mitte des Evangeliums, das, was Paulus in dem Briefabschnitt, den wir gehört haben, schreibt: ‚Wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Christus Jesus...; denn durch des Gesetzes Werke wird kein Fleisch gerecht.‘ Hier ist dem Leistungsdenken, das die Leistung und den Erfolg zum Maß des Lebens macht, das Gericht gesprochen. Wir können und wir sollen auch nicht mit dem, was wir selbst werken und schaffen, unser Leben tragen. In Jesus Christus hat Gott dieses Denken und Streben ad absurdum geführt. Wer war in Jesu Leiden und Sterben, was war am Kreuz auf Golgatha noch zu sehen, das wir als Leistung und Erfolg ansprechen könnten? Nichts, aber auch gar nichts, nur Scheitern, Untergang und Verzweiflung: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ Und was hat Jesu ans Kreuz gebracht? Doch eben dieses Denken. Die Juden meinten, Gott einen Dienst zu tun, eine fromme Leistung zu vollbringen, indem sie diesen angeblichen Gotteslästerer zum Tode brachten. So hat uns Gott auf Golgatha alles, was wir allenfalls an Pluspunkten zusammentragen können, diese ganze Art und Weise unseres Denkens und Handelns, aus den Händen geschlagen. Womit wollen wir aber dann unser Leben verantworten, nun nicht mehr vor den Menschen, vor der Geschichte, vor uns selbst, sondern vor Gott, vor dem Gott, der uns radikaler und unentrinnbarer zur Verantwortung ruft als jedes irdische Gericht?

Liebe Gemeinde, unser Leben ist schon verantwortet. Eben dort auf Golgatha, wo Gott alle unsere eigenmächtige Selbstverantwortung zerschlagen hat, ist uns unsere Verantwortung abgenommen worden. Was kein Mensch sonst tun kann, das hat Jesus Christus getan. Er ist an unsere Seite getreten. Er hat unser Leben übernommen und mit seinem Leben und Sterben unser Leben verantwortet.“

Ich möchte es bei diesen beiden Beispielen, die ich noch ergänzen könnte, belassen. Denn was ich zeigen möchte, ist vielleicht deutlich geworden:

a) in formaler Hinsicht: Die Predigt des Gesetzes ist hier eingebettet in die Verkündigung des heilenden und leidenden Christus. Das verhindert das oben beschriebene Nachgeordnetsein des Evangeliums; das verhindert die Verfälschung der dogmatisch auch richtigen Reihenfolge von Gesetz und Evangelium zu einem homiletischen Schema. Das im Text vorliegende lebendige Ineinander von Gesetz und Evangelium, Evangelium und Gesetz ist zum formalen Gestaltungsprinzip auch der Predigt geworden.

Der Grundsatz, daß das Evangelium nur durch die Predigt des Gesetzes verständlich wird, ist beibehalten. Aber er ist durch einen zweiten ergänzt

worden: das Gesetz wird erst durch die unmittelbare Verbindung mit der Predigt des Evangeliums zum Gesetz. Denn es fällt weiter auf:

Die in den beiden ersten Schritten und in den dort genannten Beispielen festgestellten Fragesätze fehlen. Gewiß, hier, in den beiden letzten Beispielen, kamen auch Fragesätze vor. Aber diese waren echte, funktionale Fragesätze. Das, was das Gesetz sagte, sagte der Prediger aus, er fragte es nicht. Er stellte fest, er ließ nicht offen. Das tut die Predigt des Gesetzes nicht, wenn sie Predigt des Gesetzes ist und das Gesetz nicht vergesetzlicht. (Vgl. Josuttis, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart, 1969.)

Und schließlich: In den beiden Predigtauszügen werden nicht Symptome oder Erscheinungen, die auf Sünde schließen lassen, genannt. Sondern hier wird die Sünde benannt: Die Ablehnung des Freiheit schaffenden Handelns Christi; das Bestehen auf der eigenen Leistung, das Gott im Kreuz Christi gerichtet hat.

b) Mit den letzten Hinweisen habe ich schon zu dem inhaltlichen Gesichtspunkt übergeleitet. Was Sünde ist, daß ich unausweichlich in die Sünde und zwar schuldhaft hineinverflochten bin, daß ich so auf Christus angewiesen bin, das wird mir erst dadurch deutlich, daß mir meine Sünde und der Zorn Gottes vom Jesus Christus her, vom Evangelium her aufgedeckt werden. Jesus Christus erweist sich auch hier als Erkenntnis- und Realgrund. Denn „der Ernst der Sünde und des Zorns Gottes wird damit, daß er vom Evangelium her aufgedeckt wird, nicht abgeschwächt. Vielmehr wird von Christus her, der am Kreuz das Gesetz und den Zorn Gottes durchlitten und überwunden hat, überhaupt erst deutlich, was in Wahrheit allein Sünde und Zorn zu heißen verdienen. Auch die eigene Anfechtungserfahrung wird dadurch nicht verharmlost, daß nicht sie selber, sondern das Schriftzeugnis in der Predigt den Ausgangspunkt bildet. Vielmehr werden vom Anschauen der in der Schrift bezeugten Anfechtungen Christi her auch unsere eigenen Anfechtungen in ihrem eigentlichen Charakter erst erkannt. Nicht die Tiefe der eigenen Anfechtungserfahrung, sondern das existentielle Ergreifen des für uns angefochtenen Christus setzt Luther instand, so wie kaum ein Prediger vor ihm darzutun, was es um die Anfechtung ist. Und damit, daß vom Kreuz Christi her der Zorn aufgedeckt wird, wird er auch keineswegs zu einer für den Christen ungefährlich gewordenen Angelegenheit. Vielmehr ergibt sich gerade von der Predigt der Vergebung der Sünden um des Kreuzes Christi willen her zugleich eine

ganz neue Radikalisierung auch der Botschaft vom Zorn und Gericht Gottes. Wer die Vergebung im Namen Christi nicht annehmen will, der bleibt unter dem unentrinnbaren Zorn, ... „Si gratiam non vis, habebis condemnationem et iram“. (Heintze, Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium, S. 281.)

Bitte, verstehen Sie das nicht als ein Rezept zur Bewältigung homiletischer Schwierigkeiten. Es ist theologisch banal zu sagen: Christus läßt sich nicht in Rezepte fassen. Und doch ist genau dies auch meine Erfahrung als Prediger – das Gesetz in der Weise predigen, wie ich das in den beiden ersten Schritten beschrieben und wie ich es zunächst auch an Hand der zitierten und anderer Predigten getan habe, das kann einem leicht von der Hand in die Feder oder in die Maschine gehen. Aber christliche Predigt des Gesetzes – in der zuletzt beschriebenen Weise, das ist ein schweres Ding, für das ich keine Rezepte weiß. Nur dieses weiß ich – und gestatten Sie mir, daß ich das ganz persönlich sage: Christus hat schon seine Arbeit mit uns Predigern.

Aber ich möchte nicht erbaulich schließen. Zumal eine Frage noch nicht geklärt ist. Die Frage nach der Wirksamkeit der Predigt überhaupt und natürlich auch der Wirksamkeit der christlichen Predigt von Sünde und Schuld. Ich könnte der dort behaupteten Wirkungslosigkeit oder präziser: der Behauptung der Einschränkung der Wirksamkeit jeglicher monologischer Rede und also auch der christlichen Predigt mit dem Hinweis auf das *testimonium spiritus sancti* begegnen. So richtig dieser Hinweis sein kann, an dieser Stelle würde ich es Ihnen und mir etwas zu einfach machen, es dabei zu belassen. Daß viele Hörer nicht mehr hören können, daß die Menschen selektiv hören, daß sie das hören, was sie bestätigen, daß ich vornehmlich nicht den Willen und die *ratio*, sondern den emotional-existentiellen Bereich anspreche, diese Informationen muß ich auch in der Weise ernst nehmen, daß ich eine Antwort auf sie versuche: Ich will das in gebotener Kürze in drei Teilen tun:

a) Ich muß als Prediger zeigen können, was das Evangelium für mein Leben bedeutet. Damit rede ich nicht dem Erzählen persönlicher Christus- oder Bekehrungserlebnisse das Wort. Wohl aber dem, was im NT als *martyria* verstanden wird und in der homiletischen Literatur gelegentlich unter dem Stichwort „Glaubwürdigkeit des Predigers“ verhandelt wird. Das hängt nicht an dem Gebrauch des Personalpronomens „ich“ und gewiß auch nicht allein an dem, was ich in der Predigt sage.

Es kann sich darin ausweisen, wie ich mit meinem Hörer rede; daß ich ihm vielleicht auch mal meine Hilfslosigkeit eingestehe, daß ich von dem Hörer nicht etwas im Namen Christi erwarte oder verlange, was ich selber nicht tue. Kurz: Ich meine, ich muß mich als Prediger in die Predigt mit einbringen.

b) Ich muß natürlich auch den Hörer mit einbringen. Ich will nicht über mögliche Irrwege reden, sondern darüber, worum es mir positiv geht: Das, was ich am Evangelium als für mich gut und richtig erkannt habe, als mich verändernd, was ich mit eigenen Worten und nicht formelhaft sagen kann, dies möchte ich gern so sagen, daß es die Hörer in ihrem Leben verifizieren können. Mir gibt dazu nach wie vor ein Text die besten Hilfen – wenn ich Zeit habe, mir die Zeit nehme, die ein schöpferisches Arbeiten benötigt. Dabei ist wichtig: Es genügt ein Gedanke, eine Aussage, ein Bildwort, ein gutes Beispiel! Wenn es mir gelingt, eine Grundbestimmtheit, ein Grundgefühl anzusprechen, dann kann ich dessen gewiß sein, daß der Hörer in seine eigene Situation überträgt.

c) Die Worte, die ich sage, lösen beim Hörer Reaktionen aus. Reaktionen vor allem im gefühlsmäßigen Bereich, Reaktionen, die verschiedene, im Hörer, in seiner Vergangenheit, in seiner augenblicklichen Situation liegende Gründe haben – Reaktionen, die ich nicht in jedem Fall überblicken kann.

Ich bin sehr vorsichtig im Formulieren geworden. Das betrifft 1. die Wortwahl. Ich versuche, Reizwörter zu vermeiden. Wo ich es nicht kann, muß ich sie ausführen und so dem möglicherweise verärgerten Hörer die Möglichkeit geben, mir zu folgen. Tue ich es nicht, steigt er aus. Das vorsichtige Formulieren betrifft 2. die Sprache überhaupt. Sie kann nicht konkret genug sein, bildhaft. Und es betrifft schließlich den Gedankengang, dem nicht ich als Prediger, sondern der Hörer folgen muß. Das schließt eine gewisse Breite, ein Verweilen, ein Rückgehen und wieder Vorwärtsschreiten ein; das gleicht mehr dem Erzählen als dem Vortragen. Denn darum geht es ja: Nicht daß wir Buße predigen, sondern daß wir Buße wirken.

Referat auf der Theologischen Rüsttagung der niederdeutschen Martin Luther-Verbände 1972 am 26. 1. auf der „Heideburg“ bei Hamburg.

Die christliche Predigt von Gericht und Gnade

„Gericht und Gnade in Predigt und Unterricht“ scheint – auf den ersten Blick wenigstens – ein Thema aus der „praktischen“ Theologie zu sein, denn es handelt von der eminent praktischen Frage, was die Kirche in Predigt und Unterricht zu sagen, welche Botschaft sie weiterzugeben und den Menschen der Gegenwart auszurichten habe. Ein Thema also für „Praktiker“ der Kirche, die sich den Aufgaben der Predigt und des Religionsunterrichtes widmen und ihnen täglich konfrontiert sind. Ich selber, der ich in der wissenschaftlichen Arbeit stehe, kann also nur *cum grano salis* über diesen Vollzug sprechen, und zwar insofern, als ich persönlich der festen Überzeugung bin, daß auch alle recht-verstandene Arbeit der Theologie letztlich keinen anderen Sinn, kein anderes Ziel haben darf als das, uns die Notwendigkeit und unausweichliche Dringlichkeit des sachgemäßen Redens von Gericht und Gnade deutlich zu machen. Ich kann also weniger davon ausgehen, wie ich persönlich in Predigt und Unterricht Tag für Tag von Gericht und Gnade spreche, als von der Frage, wie ich aus der beständigen Begegnung mit der Bibel und mit der Geschichte der Kirche heraus dieses Problem sehe und daran mitarbeiten möchte, daß es uns einerseits bewußt bleibt, und wir andererseits in jeder neuen Zeit neu an seiner Bewältigung arbeiten.

Ein Blick auf die Geschichte der Kirche zeigt uns sehr schnell, daß das rechte Reden von Gericht und Gnade nichts Selbstverständliches war und ist, sondern daß die Kirche zu vielen Zeiten von der Gefahr bedroht war, ihre eigene Sache zu vergessen bzw. hintanzustellen und andere Dinge zu sagen und zu tun, von denen sie meinte, sie seien weit dringlicher und wichtiger als die Predigt von Gericht und Gnade. Wenn ich mich nicht ganz täusche, leben wir auch heute in einer Zeit, in der dieses Thema nicht auf breiteste Zustimmung rechnen kann. Innerhalb der Kirchen selbst werden Stimmen laut, die uns suggerieren wollen, man möge doch endlich die alten Gerichts- und Gnaden-Zöpfe abschneiden, um zur heutigen Welt, zu den Fragen der Gegenwart durchzustoßen. Es hat durchaus etwas Verfängliches an sich, wenn dabei gefordert wird, mit der alten, verstaubten Dogmatik aufzuräumen und

dafür alle Kraft an die Gesellschaftstherapie und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche zu setzen.

Wir haben gerade wieder Reformationsgedenken gefeiert. Wenn es mehr war als eine pietätvolle Routineübung, sollte es uns die Frage auf die Seele gebrannt haben: wie steht es heute mit der reformatorischen Ur-Frage: mit der Frage nach dem gnädigen Gott?

Wer meint, er könne diese Frage für belanglos erklären oder sie durch die Frage nach dem „gnädigen Nächsten“ ersetzen, mag durchaus eine in unserer Zeit vorhandene Stimmung richtig sehen und wiedergeben. Aber die entscheidende Frage für die Kirche ist und war nie die, ob sie die Stimmung ihrer Zeit richtig einschätzte und dann bei ihrer „Programmgestaltung“ auch entsprechend berücksichtigte. Wo immer Kirchen meinten, das tun zu müssen, haben sie allzu schnell vergessen und übersehen, daß sie dabei nicht etwa ihrer Zeit besonders nahe kamen, sondern im letzten an dieser Zeit vorbeilebten und ihr das entscheidende Wort schuldig blieben.

Die Predigt von Sünde und Gnade, davon wollen wir ausgehen, ist zu keiner Zeit der Kirchengeschichte eine Selbstverständlichkeit gewesen. Sie ist es darum auch heute nicht. Das biblische Wort von Gericht und Gnade wächst nicht auf dem Boden unserer natürlichen Frömmigkeit und Religiosität, sondern muß sich – von Gott herkommend – immer gegen unsere ganz andersartigen Tendenzen bemerkbar machen und durchsetzen. Es ist ein Wort, das uns da, wo es uns erreicht, in der Abwehrhaltung gegenüber Gott und Seinem Gericht (und Seiner Gnade) trifft.

Es ist – anders gesagt – ein „verbum alienum“, nicht ein in uns liegendes „verbum proprium“, das wir nur jeweils aus uns herausholen und weitergeben müßten. Es steht uns nicht zur Verfügung, sondern muß uns immer neu gesagt und von außen her über-eignet werden.

Darum ist die Frage nach der rechten Predigt von Gericht und Gnade keine theologische und kirchliche Frage neben vielen anderen, sondern die Ur- und Zentralfrage der Kirche, die Frage nach ihrem Auftrag und ihrem Selbstverständnis.

Für die lutherischen Kirchen ist sie von ihren ersten Anfängen an die „Frage aller Fragen“ gewesen, da sie ihren Ursprung in der unerbittlichen Frage nach dem gnädigen Gott haben. Ich halte es für ein sehr bedenkliches Zeichen, wenn heute auch diese Kirchen nicht mehr genau wissen, wozu sie eigentlich da sind und was sie in der Gegenwart sagen sollen. Wenn sie beginnen, sich quasi dafür zu entschuldigen, daß sie

diejenigen Fundamente, denen sie ihr Dasein verdanken, heute noch hochhalten und gegen den stürmischen Zeitgeist mit seinen ganz andersartigen Forderungen bewahren wollen.

Es wäre eine arge Selbsttäuschung, wenn auch wir in den lutherischen Kirchen eines Tages der Meinung wären, wir müßten uns entweder dem Zeitgeist anpassen, der weder vom Gericht noch von der Gnade etwas hören will, oder wenn wir zu dem Schluß kämen, es lohne sich nicht mehr, unsere Stimme im großen ökumenischen Chor, in dem zahllose theologische Meinungen und Stimmen ertönen, überhaupt noch deutlich zu Gehör zu bringen.

Wir müssen uns vielmehr darüber im klaren sein, daß sich an unserer Stellung zu dieser Frage für unsere Kirchen schlechthin alles entscheiden wird. Und zwar nicht in dem Sinne, daß wir auf „stur“ schalten, um ein konfessionelles Fündlein nicht aufgeben zu müssen, sondern im Sinne der Alternative, ob wir uns für Gottes Wort an uns entscheiden oder es durch Menschenworte ersetzen wollen.

Menschenworte sind Worte, die wir uns selber aus unserem Eigenen heraus sagen können, Worte, für die es keiner Offenbarung, keiner göttlichen Kondeszendenz bedarf, Worte, mit denen wir uns selber über unseren Zustand orientieren und – wie man heute so treffend sagt – informieren, um dann zu meinen, wir seien wirklich zureichend über unsere wahre Lage aufgeklärt.

An Martin Luther können wir in diesem Zusammenhang das eine lernen, daß seine Theologie, da wo sie ihr Zentrum, ihr „Herz“ hat, nicht aus Selbst-Aufklärung besteht. Sie lebt von einem „fremden“ Wort, das sich niemand selber sagen kann, von einem Wort, das allem, was wir über uns selber meinen, diametral entgegensteht: das die menschliche Werkgerechtigkeit als Feindschaft gegen das Evangelium entlarvt und die scheinfromme Demut vor Gott in Hochmut verwandelt. Das uns nur sagen kann, daß wir vor Gott schlechthin Verworfenen sind, die sich im ganzen verfehlt und ihre Existenzberechtigung vor dem Dreimalheiligen für immer verwirkt haben. Wahrlich, es hätte keine Reformation gegeben, hätte nicht Gott einen bestimmten Menschen, nämlich Martin Luther, diese Erfahrungen in tiefster Einsamkeit und Verzweiflung durchleiden lassen.

Wir haben uns zu sehr daran gewöhnt, das Christentum in ein paar belanglose religiöse Sanftheiten zu verwandeln, als daß wir die ursprüngliche Wucht und Kraft dieser Erfahrung noch schätzen oder für uns selber praktizieren könnten. Wir schielen dafür mit beiden Augen nach

dem Zeitgeist und versuchen alles, um ihn ja nicht zu gering zu bewerten und in unserer Predigt und unserem Unterricht nicht zu kurz kommen zu lassen.

Aber sind wir nicht gerade dadurch schwach und hilflos geworden?

Die Gefahren unserer Gegenwart bestehen – im Gegensatz zu denen, die für das Spätmittelalter und für Martin Luther virulent waren – für gewöhnlich nicht mehr darin, daß wir einer irreführenden Selbst- und Werkgerechtigkeit verfallen wären, um von dieser das Heil zu erwarten, das uns nur Gott durch Jesus Christus schenken kann. Wenn wir heute von Gericht und Gnade sprechen, dann müssen wir das im Kontext unserer eigenen Zeit tun. Denn die Botschaft vom richtenden und rettenden Gott trifft nie ins Blaue oder Leere, sondern immer auf konkrete Menschen mit bestimmten Erfahrungen.

Unser heutiger Erfahrungs-Hintergrund ist nicht das werksüchtige Mittelalter, sondern die säkularistische Neuzeit, die den Menschen dadurch zu befreien vermeinte, daß sie ihn aller theonomen Bindungen entledigen wollte. Für unsere Welt ergibt sich Gottes Gericht weniger aus unseren selbstgewählten frommen Werken, als aus unseren selbstgewählten unfrommen Wegen, weniger aus der werkbezogenen Ableitung von Ansprüchen gegenüber Gott, als aus der indifferentistischen Gleichgültigkeit gegenüber Seinem Gericht und Seiner Gnade. Wir spielen weniger Werke und Gnade gegeneinander als Autonomie und Theonomie. Wir wollen uns nicht durch Werke an Gott binden, sondern durch religiöse Emanzipation von Ihm loskommen, uns auf eigene Füße stellen. Aber der auf eigenen Füßen stehende, religiös emanzipierte Mensch ist im tiefsten Grunde ja gar kein wesentlich anderer als der, der meinte, mit Hilfe seiner guten Werke auf festem „eigenem“ Boden stehen zu können!

Die neuzeitliche Ideologie der Autonomie des Menschen hat ihn ja nicht aus vermeintlichen religiösen Bindungen befreit, sondern – ganz im Gegenteil – ihn in die Ketten von Ideologien und Weltanschauungen gelegt, ihm keine wahre, sondern eine bedrückende Freiheit gebracht, vor der er sich letztlich nur ängstigt. Dieser nur zum Schein und niemals wirklich und real emanzipierte Mensch ist heute in vielen Fällen das Gegenüber zum Evangelium. Mit diesem Menschen haben wir es weithin (wenn auch nicht in allen Fällen) zu tun. Ihm sollen wir Gericht und Gnade predigen. Wie sollen wir ihm beides sagen, und zwar so, daß er niemals das eine ohne das andere, sondern immer beides miteinander hört? Gottes Gericht trifft uns immer dort, wo wir konkret Sün-

der sind. Es ergeht nicht in der Form einer zeitlosen Wahrheit oder religiösen Parole, sondern in der Gestalt eines klaren Wortes, das unsere aktuelle Situation trifft.

Man kann es daran relativ leicht von Menschenworten unterscheiden, daß es immer zuerst ein Mahnwort und ein Bußruf an die Kirche selber ist. Es hat prophetischen, nicht primär sachlich-informierenden Charakter. Noch heute unterscheidet sich falsche von wahrer Prophetie mit dadurch, daß die falsche Prophetie keinen Schaden in der Kirche sieht, während die wahre Prophetie „am grünen Holze“ ansetzt und dessen Fäulniszustand aufzeigt. D. h. mit anderen Worten: jedes Gespräch über die Predigt von Gericht und Gnade setzt – wenn es hilfreich und fruchtbar sein soll – ipso facto voraus, daß wir aufgrund des göttlichen Wortes mit der Selbstbesinnung beginnen. Daß wir uns fragen, was uns so zaghaft und vorsichtig gemacht hat, eindeutig über Gericht und Gnade zu predigen, was uns dazu verleitete, an dieser entscheidenden Stelle leise zu treten oder stumme Hunde zu werden, nach Aktuellem zu jagen, ohne dabei zu merken, daß gerade diese Sucht es ist, die uns so erbärmlich un-aktuell macht.

Denn nichts läßt die Kirche un-aktueller werden, als daß sie um jeden Preis aktuell sein möchte!

Wie oft haben das gerade die deutschen Kirchen in ihrer Geschichte gewollt – um gerade in entscheidenden Situationen ohne das lösende und richtungweisende Wort zu sein.

Vergessen wir nicht, daß die lutherische Theologie ihre unaustauschbare und damit unverlierbare Wurzel in der *theologia crucis* des Wittenberger Reformators hat, daß wir nur dann als lutherische Kirchen unserem Auftrag treu bleiben, wenn wir diese Wurzel niemals preisgeben oder gegen irgendwelche religiösen Parolen und Programme austauschen. Wer bei der *theologia crucis* bleibt, muß beim Gericht Gottes über den Menschen bleiben. Beides ist identisch miteinander. Wer vom Gekreuzigten spricht, kann vom Menschen nur als von einem Sünder sprechen. Wer Jesu Sterben am Kreuz nicht nur als Folge eines bedauerlichen Justiz-Irrtums, sondern als eine Tat Gottes versteht, kann menschliche Sünde nicht für eine Lappalie halten.

Die neo-mystische Imitations-Christologie der Gegenwart, die in Jesus lediglich den sehen will, der uns durch sein Verhalten gezeigt hat, wie man sich richtig verhält, droht uns den Zugang zum Gekreuzigten und damit auch zu Gottes Gericht zu versperren. Jesus als das Beispiel für ethisch richtiges Verhalten ist nicht mehr der Retter, den uns das Neue

Testament und unsere Passionslieder zeigen, der, der uns aus der Macht der Finsternis befreit (vgl. Kol. 1, 13).

Theologisch gesagt: es entscheidet sich in und an unserer Christologie, was wir sachlich über Gericht und Gnade zu verkündigen haben!

Daß Gott den einzig Gerechten für uns, die Ungerechten, sterben läßt und dem Tode preisgibt, das sprengt alle, schlechthin alle denkbaren ethischen Kategorien. Das liegt weit jenseits all unseres Tuns oder auch Nichttuns.

Wo die Kirche es nicht mehr wagt, von dieser Paradoxie aller Paradoxien auszugehen, wird sie zwar viel reden, aber wenig Belangvolles sagen können. Es kommt heute nicht darauf an, daß wir möglichst in jeder Predigt unseren höchst aktuellen Wissensstand unter Beweis stellen, indem wir zu allen Tagesereignissen etwas zu sagen haben. Das kann da und dort sein, darf aber niemals unser ureigenes Wort verdunkeln oder in den Hintergrund drängen.

Die Predigt vom Gericht Gottes über uns erscheint heute unmodern. Man wendet gegen sie ein, wir hätten doch ganz andere, viel vordringlichere Probleme. Wann aber, so möchte ich sehr ernst fragen, haben Menschen inner- und außerhalb der Kirche das etwa nicht gemeint? Wann haben Menschen das Wort vom Gericht Gottes über uns gerne und ohne innere Widerstände vernommen? Wenn wir heute bisweilen meinen, es sei an der Zeit, über dieses Wort endlich hinauszukommen, es für immer hinter uns zu lassen, so befinden wir uns damit nur in einer Gefahr, die die Kirche zu allen Zeiten bedroht und in den Irrtum geführt hat. Nicht umsonst hat Martin Luther für die Kirche nichts mehr gefürchtet, als daß sie eine „ecclesia triumphans“ werde und die theologia crucis hinter sich lasse, um sich der theologia gloriae zu verschreiben. Wer die Botschaft vom Gericht aus der christlichen Verkündigung streicht, wer den Crucifixus – im wörtlichen oder im übertragenen Sinne – aus der Kirche entfernt, der huldigt einer verderblichen theologia gloriae. Ich meine, es sei kein theologischer Luxus, heute auf diesen Sachverhalt hinzuweisen!

Ohne den Gekreuzigten wird unser Wort vom Gericht Gottes zu einer hohlen Phrase, zu einem leeren Gerede, das uns im Grunde nichts angeht. Ohne das Kreuz wissen wir nicht, wie es um uns vor Gott steht. Am Kreuz und durch das Kreuz zerbricht Gott alle unsere Illusionen über uns selbst – die frommen ebenso wie die gottlosen.

Das Kreuz erweist uns als die schlechthin Verworfenen, Unwürdigen, von Gott Abgefallenen.

Am Kreuz redet Gott die Wahrheit über unser Leben, die wir sonst nirgends erfahren, auch in der Tiefenpsychologie nicht. Ohne diese Wahrheit würden wir Gott, ändern und uns selber gegenüber immer nur in der Lüge leben.

Weil wir es mit diesem Wort oft nicht mehr wagen, müssen viele Menschen die vermeintliche Wahrheit über ihr Leben bei Psychoanalytikern, Lebensberatern und in modernen Import- (z. B. Yoga!) oder Pseudo-Religionen (z. B. Ufologie) suchen. Müssen sie ihre Lebens-Schuld verharmlosen und verdrängen, um sie gerade dadurch in ihrer bitteren Realität zu bestätigen. Wenn wir meinen, es sei heute nicht mehr opportun, von dieser Schuld zu sprechen; so lassen wir die Menschen allein, anstatt sie besser zu verstehen, als sie selber es vermögen.

Luther war der Überzeugung, daß wir nur über den Deus absconditus den Weg zum Deus revelatus finden. D. h.: daß der Gott gar nie finden kann, der nicht zuvor die Erfahrung gemacht hat, daß unsere eigene Suche nach Gott immer ergebnislos enden muß. Die Predigt vom Gericht Gottes über uns ist nichts anderes als der Hinweis darauf, daß es im Evangelium keinen Weg vom Menschen zu Gott hin gibt. Daß über allen unseren Versuchen ein göttliches „Nein!“ steht. Das erscheint uns heute immer noch so ärgerlich und töricht, wie es schon den Menschen des 1. Jahrhunderts erschien. Aber es hat nie ein anderes Evangelium gegeben als dasjenige, das Menschen als Ärgernis und Torheit empfanden.

Der Weg zur Gnade Gottes führt über die Predigt vom Gericht Gottes. Alle anderen Wege, die wir gehen wollen, sind theologische Schleichwege, sind – biblisch gesehen – illegale Pfade. Das ältere Luthertum hat um diese Dinge sehr klar gewußt, wenn es von „Gesetz und Evangelium“ sprach und beide – trotz aller Zuordnung – nicht miteinander vermengte bzw. diese Reihenfolge umkehrte. Denn eine solche Umkehrung kann nur zu schnell die Folge haben, daß das Gesetz dann gar nicht mehr in den Blick kommt bzw. unter den Tisch fällt.

Es hat keine psychologischen Gründe, daß wir diese gute Reihenfolge beibehalten. Wir tun es auch nicht, um einer konfessionellen Ideologie treu zu bleiben. Es geht uns vielmehr um das Evangelium. Und dieses Evangelium sagt uns deutlich, daß das Licht in die Finsternis hineinscheint, nicht in einen neutralen Raum, der nur einiger zusätzlicher Beleuchtung bedürfte. Luther hat es zeitlebens abgelehnt und verworfen,

Gottes Licht und Gnade nur als jenen Oberbau, als jene „gratia“ zu betrachten, die den Unterbau unserer „natura“ lediglich nach oben hin aufstocket und abrundet. Dieser Gedanke ist ihm unerträglich gewesen, weil er das Evangelium in ein quantitatives Schema preßt und die Sicht für die Tatsache verstellt, daß es keine Brücke zwischen unserer Schuld und Gottes Gnade gibt – außer der, die Gottes Gnade in Christus selber für uns schlägt. Darum ist der Ernst unserer Gerichtspredigt ein Testfall auf den Ernst unseres Bauens auf das Evangelium, allein auf die Gnade.

Wer Gottes Gericht über uns nicht mehr ernst nimmt, kann auch nie erfahren, was Gottes Gnade ist und bringt. Nicht umsonst hat Martin Luther neben dem Römerbrief kaum etwas in der Bibel mehr geschätzt als die Bußpsalmen. Und das durchaus nicht etwa als Ausdruck einer alttestamentlich-gesetzlichen Frömmigkeit, sondern als Wissen darum, daß Gottes Gnade nicht die Gerechten sucht und findet, sondern die Verirrten und Verlorenen. Man sollte gerade heute des öfteren Luthers dichterische Gestaltung des 130. Psalms in Form des Liedes „Aus tiefer Not schrei ich zu dir...“ lesen, um sich gegen die seichten Fluten des religiösen Ethizismus zu schützen und dadurch bei sich selber und bei anderen der irreführenden Verniedlichung von Gottes Gericht vorzubeugen.

Denn der religiöse Ethizismus – gleich, in welcher Gestalt er im einzelnen auftritt – ist von jeher der gefährlichste Feind des Evangeliums gewesen. Er verstellt uns in gleicher Weise den Blick für Gottes Gericht wie für Gottes Gnade, indem er uns mit uns selber beschäftigt und unser eigenes Tun so relevant macht, daß Gottes Tun daneben irrelevant wird.

Wir erfahren das heute bis weit in die Kirchen hinein, die bisweilen vor lauter Aktivitäten nur so sprühen, ohne zu merken, daß sie theologisch nur im Leerlauf fahren, so daß sie nicht wirklich vorankommen, auch wenn sie noch so viel Gas geben. Während immer mehr Menschen merken, daß die früher einmal so heißbegehrten Segnungen des modernen Säkularismus nichts anderes sind als kurzlebige, wesenlose Seifenblasen und gleichzeitig nach einem wesenhaften Wort fragen, lassen wir uns von der bösen Meinung fortreißen, es lohne sich heute nicht mehr, Gottes Gnade „beim Wort zu nehmen“, d. h. sie zum Mittelpunkt von Predigt und Unterricht zu machen.

Und dies zu einer Zeit, in der uns etwa die Tiefenpsychologie deutlich zu machen beginnt, daß die Grundfrage unserer menschlichen Existenz

die ist, wer bereit und in der Lage sei, uns bedingungslos und umfassend anzunehmen und zu bejahen!

Sicher, wir sind mit Recht etwas vorsichtig geworden mit der Gnade, seit uns Dietrich Bonhoeffer vor der „billigen Gnade“ nachdrücklich gewarnt und an die „teure Gnade“ erinnert hat. Aber der *abusus* darf uns nicht davon abhalten, den rechten *usus* zu pflegen.

Wenn je eine Generation der Gnade bedurfte, dann war und ist es die unsere. Denn wir leben in einer Welt, die in vielen Hinsichten relativ oder absolut gnadenlos ist, die den Menschen einem starren und lieblosen Leistungsschema unterwirft und ihn sich und anderen entfremdet.

Wir haben vergessen, daß unser deutsches Wort „Gnade“ von althochdeutsch „kanâda“ (dieselbe Wurzel wie „nieder“) kommt und „Niederneigung“ bedeutet (ebenso wie das griechische *χαρις* ursprünglich Zuneigung meint).

Das von Luther vielfach mit „Erbarnten, Barmherzigkeit“ übersetzte hebräische *rachamim* bedeutet ursprünglich wahrscheinlich denjenigen Akt, durch den ein Vater sein neugeborenes Kind im rechtlichen und psychologischen Sinne als sein Kind anerkennt (wohl deswegen steht es im AT – mit der einen Ausnahme von Jes. 49, 15 – immer nur mit einem maskulinen Subjekt!).

Wenn wir von Gottes Gnade predigen, dann meinen wir damit kein religiöses Prinzip, sondern diejenige Haltung Gottes uns gegenüber, die Er uns im Evangelium erschlossen hat. Das Neue Testament geht mit gutem Recht so weit, daß es Gottes Gnade in Jesus Christus personifiziert und vom eingeborenen Sohn des Vaters sagt, daß er „voller Gnade und Wahrheit“ gewesen sei.

Die Gnadenpredigt ist darum – ebenso oder gar noch mehr als die Gerichtspredigt – eine Frage nach unserer Christologie.

Ein moderner ethizistischer Aktivismus wird zwar vieles über Jesus von Nazareth und sein vorbildliches Verhalten gegenüber den Außenstehenden seiner Zeit zu sagen wissen. Aber er wird mit alledem nicht unmißverständlich deutlich machen können, warum gerade Jesus das einzig denkbare Vorbild für mitmenschliches Tun sein soll. Und selbst, wenn er das könnte, befände er sich mit dieser Fragestellung immer noch an der äußersten Oberfläche des Problems, um das es uns hier geht.

Urchristenheit und Reformation haben von und mit der Botschaft gelebt, daß in der Gestalt des Jesus Christus die göttliche Gnade ein für

allemaal den Menschen erschienen sei. Daß es keinen Sinn habe, außer und neben dieser Gestalt nach wahrer Gnade zu suchen. Luther sah die größte Majestät des biblischen Gottes darin, daß er – im Sinne des Christushymnus von Phil. 2 – sich all seiner Höhe und Herrlichkeit begeben kann, um uns nahezukommen. Er nannte dieses Geschehen gerne Gottes Kondeszendenz gegenüber dem verlorenen Menschen.

Davon gilt es heute zu reden, nicht primär von unseren kirchlichen und menschlichen Aktivitäten, an denen es dann wahrlich auch nicht fehlen soll. Der rechte Glaube tut nach Luther Werke „wie ein Betrunkener oder Träumender“. Man muß ihn gar nicht erst dazu überreden und antreiben.

Die Erneuerung der Kirche hat noch nie mit einem gesteigerten Maß an menschlicher *activitas* begonnen. Sie begann immer dort, wo Menschen von Gottes Gericht getroffen wurden und nach Seiner Gnade schrien. Sie beginnt auch für uns dort, wo wir die Flucht ins Engagement aufgeben und uns Gott wieder stellen. Sie beginnt dort, wo wir neu die Buße – und das Staunen über Gottes Wundertat lernen, durch die Er uns nahegekommen ist.

Was bedeutet das alles für unsere Predigt und für unseren Unterricht? Wir kennen die Parolen, die heute unter uns verbreitet werden und die uns „völlig neue Wege“ suggerieren wollen – Wege, die bei genauem Hinsehen uralte Irrwege sind. Wir haben Angst, den modernen Menschen zu verfehlen und muten ihm deswegen das alte Wort der Bibel nicht mehr unverstellt zu. Aber gerade damit verfehlen wir ihn erst recht. Wir entschuldigen uns fast, Worte des Gerichtes zu predigen, weil wir fürchten, unsere Kirchen könnten dann noch leerer werden als sie es ohnehin schon sind. Und gerade deswegen werden sie immer leerer.

Wir haben in der modernen Pädagogik viel Gutes gelernt, wie man junge Menschen richtig erzieht – nicht für eine vergangene Welt, sondern für die Welt, in der sie einmal zu leben haben. Auch die neuere Religionspädagogik hat daraus wertvolle Hilfen gewonnen. Inzwischen verlangt man jedoch von der Kirche, daß sie ihren Unterricht im Sinne modern-säkularer Informations-Theorien aufziehe, d. h. den Schüler über Sachverhalte informiere. Vielleicht kommt eines Tages auch in unseren Ländern ein sog. „religionskundlicher oder -wissenschaftlicher“ Unterricht anstelle der bisherigen christlichen Unterweisung.

Indem wir solchen Tendenzen nachgeben, gehen wir selbst hinter die

sicheren Ergebnisse der modernen Forschung an der Bibel zurück, die uns für immer gezeigt hat, daß die Bibel Alten und Neuen Testaments kein neutral-berichtendes Historienbuch aus der Antike ist, sondern eine durchgehende An-Rede Gottes an Sein Volk, Seine Kirche, ja an alle Menschen.

Über Gericht und Gnade läßt sich aber per definitionem nicht „neutral“ reden. Beide können unmöglich „versachlicht“ werden. Denn sie betreffen nie und nimmer „Sachen“. Sie sagen uns, daß unser gottloses Menschsein unter Gottes Gericht steht – und doch zugleich durch das Evangelium diesem Gericht entnommen werden soll. Niemand wird bestreiten wollen, daß man sich als Christ die Bibel auch wissenschaftlich aneignen kann, vielleicht sogar muß. Der Glaube kommt so wenig aus dem bloßen Wissen wie er ihm von Hause aus entgegensteht. Er kommt nach paulinisch-lutherischer Überzeugung aus der Predigt, d. h. aus dem Hören des Wortes Gottes. Es ist Gottes entscheidende Frage an uns heute, ob wir bereit sind, Seinem Wort zuzutrauen, daß es durch unsere Verkündigung in der Predigt und durch unseren Unterricht an jungen Christen hindurch sich selber als Gerichts- und als Gnadenwort Raum schaffen kann.

Die Zukunft der Kirchen wird nicht davon abhängen, wie weit sie keuchend hinter allen modernen Entwicklungen herlaufen, um ja nichts Aktuelles zu versäumen, sondern wie weit sie es wagen werden, dem Wort vom Kreuz, durch das Gott uns unter Sein heiliges Gericht stellt, ebenso zu vertrauen, wie an jenes Wort zu glauben, das uns sagt, daß uns der Vater den Sohn gesandt hat, damit wir leben sollen. In der Kirche darf und mag sich vieles ändern. Wenn wir nur diese beiden Worte in ihrer unterschiedenen Einheit niemals verlieren. Sie enthalten das Beste, was Gott uns hat sagen lassen!

Referat auf der 4. Theologischen Rüsttagung der Martin Luther-Verbände (Süd) am 4. November 1971 im „Haus der Kirche“ auf dem Liebfrauenberg/Elsaß.

Ein Prediger muß dessen gewiß sein, daß Gott aus seinem Munde spricht. Sonst ist's Zeit, daß er schweige. Martin Luther

Evangelium und Rechtfertigung

Auch eine Anfrage an die „Leuenberger Konkordie“

In den Bemühungen um die Aufrichtung uneingeschränkter kirchlicher Gemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen in Europa und zwischen lutherischen, reformierten und aus ihnen hervorgegangenen unierten Kirchen in Deutschland ist zur Begründung dieser Gemeinschaft die Lehre von der Rechtfertigung in den Vordergrund gerückt worden. Mit Hilfe dieser Lehre haben nämlich die Reformatoren ihr Verständnis des Evangeliums gültig ausgedrückt. In ähnlicher Weise suchen nun die aus der Reformation kommenden Kirchen heute ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums zu beschreiben.¹

Wer daher diese Bemühungen und ihr Ergebnis im Entwurf einer „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ würdigen möchte, wird besonders darüber Klarheit anstreben, inwiefern die Lehre von der Rechtfertigung das rechte Verständnis des Evangeliums ausdrückt. Dieser Frage wird man um so eher Aufmerksamkeit schenken, als sie in den jahrelangen Verhandlungen, die schließlich in dem genannten Entwurf einer Konkordie zum Ziele gekommen sind, offenbar nicht aus-

¹ So die „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ („Leuenberger Konkordie“) in der Einleitung des Abschnittes II (Text: Luth. Monatshefte X (1971) 592–595; auch in: Marc Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute (Ökumenische Perspektiven 2) 1972, S. 123–132). In der Sache gleichartig auch die „Thesen zur Kirchengemeinschaft“ vom 4. Mai 1970 in These 3 (Text: „Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen – Auf dem Weg II (polis 41) S. 171 bis 174).

Unter den Stellungnahmen und Gutachten zu diesen Dokumenten verweisen auf diesen Sachverhalt besonders die folgenden:

Wenzel Lohff: Rechtfertigung und Anthropologie (in: Kerygma und Dogma 17 [1971] S. 225–243); Friedrich Hübner: Plädoyer für die Thesen zur Kirchengemeinschaft vom 4. 5. 1970 (in: Luth. Kirche in der Welt – Jahrbuch des MLB, Folge 19 [1972], S. 66–81); Marc Lienhard: Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute (Ökumenische Perspektiven 2), 1972, besonders S. 72–110.

drücklich erörtert worden ist.² Aber auch abgesehen davon erhellt die Bedeutung dieser Frage aus der Tatsache, daß oft die Auffassung vertreten wird, gerade die Rechtfertigung, und eigentlich nur sie, mache es möglich, auch heute das Evangelium zu verkündigen.³

Geht man also der Richtung nach, in die unsere Frage weist, gerät von selbst die im Evangelium bezeugte Heilswirklichkeit in den Blick. Ihr unterschiedliches Verständnis hat die Konfessionskirchen der Christenheit in Lehre und Leben bestimmt. Wir dürfen daher im Gang unserer Überlegungen auch im Sinn unseres Themas Aufschluß darüber erwarten, was diese Kirchen geschichtlich geprägt und ihre Eigenart ausgebildet hat.

Wir beginnen mit Beobachtungen an solchen Zeugnissen der Reformationszeit, deren den Augenblick des Entstehens bei weitem übergreifende Bedeutung sogleich deutlich ist. Dann wenden wir uns dem Neuen Testament zu, von dem her die Reformatoren ihre Auffassung gewonnen haben. Endlich kommen wir auf die gegenwärtigen Bemühungen und hier vor allem auf die „Leuener Konkordie“ zurück.⁴

² Die beiden Bände „Auf dem Weg“ (polis 33) und „Auf dem Weg II“ (polis 41) weisen jedenfalls keine Erwägungen in dieser Richtung auf. Auch die in Anmerkung 1 genannte Arbeit von Lienhard läßt nicht erkennen, daß derartige Überlegungen thematisiert worden sind.

³ Als Beleg sei noch einmal auf den in Anmerkung 1 angeführten Aufsatz von Wenzel Lohff hingewiesen. Es ist das Verdienst dieses Aufsatzes, eben die Frage der Rechtfertigung in dieser Zuspitzung aufgegriffen haben.

⁴ Es versteht sich gewiß, daß hier nur eine Skizze der eigentlich notwendigen Erwägungen aufgezeichnet werden kann. Auch die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur ist auf ein Mindestmaß beschränkt. Es geht ja um eine nicht nur fachlich-theologische, sondern vor allem kirchliche Klarheit. Gleichwohl hoffe ich, zeigen zu können, von welchem Gewicht die Forderung ist, die Peter Brunner als unabdingbar bezeichnet hat, wenn der Entwurf der Leuener Konkordie zustimmungsreif werden soll (vgl. Peter Brunner: Zustimmung wäre möglich (in: Luth. Monatshefte XI [1972], S. 250–253).

Im Rahmen unserer Fragestellung bleiben die Teile I, III und IV, die in der Leuener Konkordie großes Gewicht besitzen, wesentlich unbeachtet. Darum kann ich auch auf die große Zahl von Stellungnahmen dazu nur eben hinweisen, ohne sie aufzunehmen. Vgl. z. B. Ulrich Asendorf: Kritische Anmerkungen zum Entwurf einer „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa“ (in: Luth. Rundblick, 20. Jg. [1972], S. 14–26); ferner: In den Grundaussagen einig – Erlanger Gutachten über die Leuener Konkordie (in: Luth. Monatshefte XI [1972], 300–305).

Die Partner der gegenwärtigen Einigungsbemühungen beziehen sich ausdrücklich auf das Augsburger Bekenntnis vom Jahre 1530. Wir werfen daher außer auf dieses Bekenntnis selbst auch einen Blick auf die Vorarbeiten dazu.⁵

Da stellen wir zunächst fest, daß sich in denjenigen Vorarbeiten, die Luther zum Verfasser oder Mitverfasser haben, der deutsche Ausdruck „Rechtfertigung“ und „rechtfertigen“ nicht findet. In dem trinitarisch gegliederten „Bekenntnis“, das Luther seiner Streitschrift „Vom Abendmahl Christi“ (1528) angefügt hat, redet er im Zusammenhang des 2. Artikels so von der Erlösung: „Auch gleub ich das solcher Gotts und Maria son unser herr Jhesus Christus hat fur uns arme sunder gelidden sey gecreuzigt gestorben und begraben Damit er uns von der sunden tod und ewigem zorn Gotts durch sein unschuldig blut erloset Und das er am dritten tage sey aufferstande vom tode und auffgefahren gen hymel ...“ Dadurch ist Christus den in Sünden verlorenen Menschen zu Hilfe gekommen, hat für sie bezahlet und vertritt sie noch immer als ein treuer und barmherziger Mittler und Bischof vor Gott.⁶ Und zum 3. Artikel heißt es: Durch den heiligen Geist werden „alle gleubigen mit dem glauben und andern geistlichen gaben gezieret, vom tod auff erweckt, von sunden gefreyet und frölich und getrost, frey und sicher ym gewissen gemacht...“⁷ Alle drei Artikel aber faßt Luther dann so zusammen, daß er bekennt, wie der dreieinige Gott sich selbst uns geschenkt hat mit allen seinen Gaben und Werken: „Der Vater gibt sich uns mit hymel und erden sampt allen creaturen, das sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnütze worden, Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns

⁵ Als Vorarbeiten zum Augsburger Bekenntnis, Art. I–XX, gelten allgemein: Martin Luther: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528) WA 26, 261 ff; ders., Der große Katechismus (1929), (Die Bekenntnisschriften der Evang.-luth. Kirche: Göttinger Ausgabe, 3. Auflage, 1956; künftig zitiert: BKS mit Seiten- und Zeilenangabe), S. 545 ff; Schwabacher Artikel (Oktober 1529) und Marburger Artikel (Oktober 1529): beide in der Göttinger Ausgabe der Bekenntnisschriften zur CA mit abgedruckt (S. 52 ff).

Endlich darf auch Melanchthons „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachsen“ (1528) (Text: Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. von Robert Stupperich, Bd. I [1951], S. 215 ff) zu diesen Vorarbeiten gerechnet werden.

⁶ WA 26, 501/18–502/3.

⁷ WA 26, 505/32–34.

gegeben, alle seine werck, leiden, weisheit und gerechtickeit geschenkt und uns dem Vater versunet, damit wir widder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche gnade niemand nütze were, wo sie so heymlich verborgen bliebe, und zu uns nicht komen kündte, So kompt der heilige geyst und gibt sich auch uns gantz und gar, der leret uns solche wohltat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilfft sie empfahren und behalten, nützlich brauchen und austeiln, mehren und foddern, Und thut dasselbige beide, ynnerlich und eusserlich: Ynnerlich durch den glauben und ander geistlich gaben. Eusserlich aber durchs Euangelion, durch die tauffe und sacrament des altars, durch welche er als durch drey mittel odder weise zu uns kompt und das leiden Christi ynn uns ubet und zu nutz bringet der seligkeit.“⁸

Im Gegensatz zur überkommenen Theologie und Frömmigkeit der mittelalterlichen Kirche hebt Luther zugleich auf den Unterschied zwischen Seligkeit und Heiligkeit ab: „...es ist gar viel ein anders heilig und selig sein. Selig werden wir allein durch Christus, Heilig aber beide durch solchen glauben und auch durch solche Göttliche stiftte und orden.“⁹ Der Glaube an Jesus Christus ist demnach der einzige Weg zur Seligkeit; im Gehorsam gegen Gottes Gebote wird man heilig. Beides muß unterschieden werden – so gewiß es zusammengehört.

Ganz ähnlich wie hier in seinem „Bekenntnis“ spricht Luther dann auch im Jahr danach im Großen Katechismus. Der 2. Artikel erzählt davon, daß und wie Jesus Christus mein und aller Herr geworden ist: Er hat uns erlöst.¹⁰ Der heilige Geist aber bringt uns zu Christus, damit wir wirklich empfangen, was er uns erworben hat. Und das geschieht in der Christenheit durch das Evangelium und alle Ämter und Dienste, die sie kennt; alles ist in ihr dazu geordnet.¹¹ Denn Gott „hat uns eben dazu geschaffen, daß er uns erlösete und heiligte und über, daß er uns alles geben und eingetan hatte, was im Himmel und auf Erden ist, hat er uns auch seinen Sohn und heiligen Geist geben, durch welche er uns zu sich brächte.“¹²

⁸ WA 26, 505/39–506/12.

⁹ WA 26, 505/18–20.

¹⁰ BKS 651/29–40; 652/25 ff.

¹¹ BKS 654/6–42.

¹² BKS 660/32–38.

Drei Beobachtungen sollen die weiteren Überlegungen begleiten.

1. Luther bekennt, daß Gott selbst uns durch Erlösung und Heiligung zu sich bringt. Das kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß sein Bekenntnis trinitarisch gegliedert ist. Das spricht er aber auch ausdrücklich in der Zusammenfassung seiner Ausführungen aus. An dieser Gewißheit ist ihm gelegen.

2. Daß die Menschen zu Gott gebracht werden, das geschieht – in Erlösung und Heiligung – geschichtlich-leibhaft. Der 2. und der 3. Artikel geschehen innerhalb der im 1. Artikel gezeichneten Wirklichkeit. Man kann davon erzählen, wie Jesus Christus unser und aller Herr geworden ist. Und gerade dieses Erzählen gehört zum Werk des heiligen Geistes: Das Evangelium ist ja sein „äußerliches“ Werk. „Äußerliches“ und „innerliches“ Werk und Geschehen verlaufen indessen nicht unverbunden und zufällig parallel und gleichgerichtet. Vielmehr gilt: im Äußerlichen kommt der heilige Geist zu uns und übt das Leiden Christi in uns und bringt uns so zu Christus. Nicht anders geht es in der Erlösung zu: Gottes und Marien Sohn ist „als ein unschuldigs lemlin“ uns zu Hilfe gekommen und hat die Schuld und Sünde der Menschheit auf sich genommen.¹³ So sind innen und außen nur Wege unserer menschlichen Erfahrung, ungeschieden aber in Gottes Willen und Wirken.

3. Schöpfung und Erlösung sind geschehen, aber das Wirken des heiligen Geistes geht fort bis zum Jüngsten Tage.¹⁴ Ziel und also Sinn dieses Wirkens ist es, daß die Hörer des Evangeliums den Glauben an Jesus Christus als ihren Herrn und Erlöser erlangen. Im Glauben wird der Mensch zu Christus gebracht und empfängt so Leben und alle Güter und Gaben Gottes. Darin liegen „Leben und Seligkeit“. Geheiligt aber wird er durch den Gehorsam gegenüber allen Geboten und Ordnungen, die durch Gottes Wort gefaßt und geboten sind.

Bedenkt man diese Beobachtungen, dann läßt sich verstehen, daß Luther wohl vom Evangelium, aber nicht von der Rechtfertigung spricht. „Evangelium“ ist für ihn Name für die Geschichte Jesu Christi. Dieser Name kommt dieser Geschichte selbst wieder aus der Geschichte mit dem Volk des Alten Bundes zu und weist zugleich auf das Ziel der Wege Gottes hin. „Evangelium“ benennt den Weg in aller Geschichte,

¹³ WA 26, 502/13.

¹⁴ BKS 659/44 ff.

auf dem Gott sich uns schenkt und dadurch zu sich bringt. Das ist der Christus-Weg, das ist der Glaubens-Weg.¹⁵

Der Fachausdruck „Rechtfertigung“ hat dort bei Luther seine Stelle, wo er die heilige Schrift unmittelbar auslegt. Ihr Wortlaut, zumal im Psalter, bei Jesaja und bei Paulus, nötigt dazu, von „rechtfertigen“ zu sprechen, und gibt auch zu erkennen, in welcher persönlichen und sachlichen Lage das angebracht ist: in Gebet, Bekenntnis und Freispruch des glaubenden Sünders.¹⁶ So wird der Ausdruck einem ganz bestimmten Punkt auf dem Wege Gottes zu uns von der Schrift zugewiesen. In begrifflich geprägter und dabei abkürzender Redeweise kann er für den gesamten Christus- und Glaubens-Weg stehen, und das besonders in der Zuspitzung, die der Versuch des Menschen, mit Hilfe

¹⁵ Die Schwabacher und Marburger Artikel lehnen sich im Aufbau an Luthers Bekenntnis von 1528 an: Dem Bekenntnis zu Jesus Christus in seiner Gottheit und Menschheit und zu seinem Weg ans Kreuz uns zugut folgt erst die Aussage über die Verlorenheit aller Menschen unter der Gewalt der Sünde und dann das Bekenntnis, daß wir durch den Glauben erlöst werden und alle Güter erhalten, die Gott für uns bereithält. „Solcher Glaub ist unser Gerechtigkeit“ (Schwab.) bzw. „...daß solcher Glaube sei unser Gerechtigkeit für Gott...“ (Marb.) (BKS 57/24. 36) Beide Artikelreihen heben weiter hervor, daß der Glaube nicht Menschenwerk, sondern ausschließlich Gottes Gabe sei und daß er durch die Predigt und das mündliche Wort gewirkt werde. Seine Art kennzeichnen die Schwab. Artikel so: „...solcher Glaub ... bringet viel Frucht, tut immer Guts gegen Gott mit Loben, Danken, Beten, Predigen und Lehren, gegen dem Nächsten mit Lieb, Dienen, Helfen, Raten, Geben und Leiden allerlei Ubels bis in den Tod“ (BKS 59/19–21).

So kann man zusammenfassend vom „Christus-Weg“ und vom „Glaubens-Weg“ sprechen.

¹⁶ Kennzeichnend für Luthers Sprachgebrauch von *iustificatio*, *iustificare* ist bereits das Scholion zu R 3, 4 (WA 57, 147–150). Luther unterscheidet zwischen der *iustificatio passiva* und *activa*. Gott recht geben (*iustificatio Dei passiva*) ist Glaube an Gott und zugleich Bekenntnis der eigenen Ungerechtigkeit des Menschen; gerade darin aber läßt Gott dem Menschen recht geschehen und rechnet seinen Glauben für Gerechtigkeit. Die Rechtfertigung ist also auf seiten des Menschen dadurch gezeichnet, daß er sich schuldig bekennt und darin zugleich Gott die ihm gebührende Ehre gibt, daß Gott nämlich allein wahrhaftig ist; von Gottes Seite her wird in der Rechtfertigung dieser Glaube angenommen.

In diesem Sprachgebrauch ist „rechtfertigen“ ganz auf das Wort Gottes und seine verlässliche Wirklichkeit bezogen; Gott recht geben heißt, ihn als allein wahrhaftig und treu preisen. Der Bezug auf das Wort Gottes bleibt für Luthers Sprachgebrauch – ganz im Sinne des AT! – immer entscheidend und schließt so bereits jede Werkgerechtigkeit aus.

seines Tuns Gott angenehm zu werden, der Rechtfertigung allein aus Glauben schafft. Doch der Sitz im Leben für die Rede von der Rechtfertigung zeigt deutlich genug, daß „Rechtfertigung“ weder von Gott noch vom Menschen her so als Punkt aufgefaßt werden kann, daß man von der geschichtlich-leibhaftigen Wirklichkeit absieht, die „Evangelium“ mit Namen benennt.¹⁷ Bei Luther sperrt sich „Rechtfertigung“ gegen ein Verständnis, das das Rechtfertigungsgeschehen vor allem oder gar ausschließlich im Bewußtsein des einzelnen denkt. Vielmehr ist es mit dem äußerlichen Werk des heiligen Geistes so eines, daß der Mensch, der im Glauben die Vergebung seiner Sünden ergreift, das dadurch tut, daß er das von außen zu ihm kommende mündliche Wort mit seinem ganzen Dasein vernimmt und sich mit dem Herzen daran hält.¹⁸

Und so ist das Evangelium Ursprung, Leben und Kraft der Kirche, auch das Zeichen, an dem sie zuverlässig erkannt werden kann.¹⁹ Die Christenheit, die „leiblich“ über die Erde hin zerstreut lebt, ist doch „geist-

¹⁷ Man vergleiche hierzu Paulus in R 10, 14–17!

Werner Elert spricht in der Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers von dem „Selbstgericht, das sich in der Anerkennung des göttlichen Gerichtes vollzieht“. Im Selbstgericht unter dem göttlichen Gericht wird aber die *iustitia Dei* für den Bewußtseinsinhalt des alten Menschen eingetauscht, wenn auch nur punktuell. Aus der Punktualität der neuen Gerechtigkeit folge ihre Unteilbarkeit, Absolutheit und Gewißheit (vgl. *Morphologie des Luthertums*, Bd. I, S. 70 bis 72). Elert interpretiert Luther hier im Unterschied zu den Gedanken der Mystik. Die Grenze dieser Deutung liegt m. E. in dem Ansatz in der Anthropologie. Wie Wilfried Joest in seinem Buch „*Ontologie der Person bei Luther*“ (Göttingen, 1968), das leider viel zu wenig beachtet wird, u. a. gezeigt hat, besteht Luthers Bedeutung für die Anthropologie gerade darin, daß er die Geschichte einbezogen hat.

¹⁸ In diesem Zusammenhang muß auf den erhellenden Aufsatz von Erwin Metzke: „*Sakrament und Metaphysik – Eine Lutherstudie über das Verhältnis des christlichen Denkens zum Leiblich-Materiellen*“ (1948, Wieder-Abdruck in „*Coincidentia Oppositorum*“, Luther-Verlag Witten, 1961, S. 158–204) hingewiesen werden. Zum selben Sachzusammenhang finden sich weiterführende Hinweise auch bei Albrecht Peters: „*Realpräsenz*“ (Berlin, 1960) vor allem S. 113 ff.

¹⁹ „*Evangelium enim prae pane et Baptismo unicum, certissimum et nobilissimum Ecclesiae symbolum est, cum per solum Evangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei, sicut Christus dicit ‚In omni verbo quod procedit de ore dei vivit homo‘*“ (WA 7, 721/9–14).

lich" versammelt „ynn einem Evangelio und glauben unter ein heubt, das Jhesus Christus ist...“ Wo aber das Evangelium verkündigt wird, da ist „auch Christus und sein geist und Gott da selbs“.²⁰ Das ist das Wort, durch das Gott den Geist gibt und die Erlösung allen zueignet, die es im Glauben fassen.²¹ Im Evangelium liegt daher der Grund für die Glaubensgewißheit, daß ich Glied am Leibe Christi bin, eine Gewißheit, die den Zweifel im Gewissen überwindet. Durch das Evangelium wird der Glaubende außerdem aus der Vereinsamung befreit, in die ihn die Macht der Sünde zwang.²² Das Evangelium verbürgt ihm, daß die göttliche Zusage der Vergebung und des neuen Lebens gilt; dadurch stiftet es die Gemeinschaft aller Glaubenden unter dem einen Haupt, Christus.

Im Blick auf Luthers Auffassung wird man also sagen können: Das rechte Verständnis des Evangeliums entscheidet sich am Verständnis des Glaubens. In der Rechtfertigungsbotschaft der Schrift kommt der Glaube in einer bestimmten Richtung zur Sprache, als es nämlich um die Gerechtigkeit aus Glauben geht. Diese Glaubensgerechtigkeit muß jedoch „evangelisch“ aufgenommen werden. Das bedeutet, sie muß dem „Christus-“ und dem „Glaubensweg“ und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium voll entsprechen.

Die sog. Lehrartikel des Augsburger Bekenntnisses sind nicht trinitarisch aufgebaut. Melancthon folgt vielmehr in Anlehnung an die Überlieferung theologischer Lehre der Geschichte Gottes mit den Menschen vom Sündenfall bis zum Jüngsten Tage.²³ Doch dadurch wird das Thema des Bekenntnisses nicht verändert: „...die Lehre vom Glauben, die das Hauptstück ist im christlichen Wesen...“²⁴ Daß wir „keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können“, lehrt der Artikel von der Erbsünde; daß aber Christus alle, die an ihn glauben, durch den heiligen Geist heiligt und ihnen so Leben und allerlei Güter austeilt, bezeugt der folgende Artikel. Daß wir durch den Glauben an Christus vor Gott gerecht werden, unterstreicht dann der berühmte 4. Arti-

²⁰ WA 26, 506/39f; 507/10f.

²¹ Vgl. BKS 654 ff.

²² BKS 657/25 ff.

²³ CA II–XVII. Dieser Aufriß bedingt u. a. die weitgehende Parallelität der Aussagen in den Artikeln II (Erbsünde) und IV (Rechtfertigung).

²⁴ BKS 76/18f. Im lateinischen Wortlaut: „...doctrina de fide, quam oportet in ecclesia praecipuam esse...“

kel. Predigtamt, Evangelium und Sakramente nennen die Bekenner von Augsburg nachdrücklich als die Mittel und Wege, welche Gott gestiftet hat, damit wir solchen Glauben erlangen. Der nächste Artikel weist auf die Früchte hin, die dieser Glaube trägt; und der 7. endlich leitet dazu an, die Christenheit als die Versammlung aller Gläubigen zu erkennen und zu suchen. Dem ordnen sich auch die folgenden Artikel fein zu: Die Sakramente wirken, fördern und stärken den Glauben an Christus.²⁵

Daß demnach die Lehre vom Glauben das Band ist, das alle Einzelaussagen zusammenbindet, läßt sich gewiß nicht bestreiten. Überall aber ist dieser Glaube fest auf das Evangelium bezogen. Das ist ja bereits dadurch gegeben, daß der Glaube eben Glaube an Christus ist und sich darum an die Kunde von ihm hält.²⁶ Ausdrücklich faßt der 4. Artikel den Glauben als „evangelischen“, wenn hier der Glaube an Christus so umschrieben wird: „...so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird.“²⁷ Auch die Wendung „propter Christum“, die der lateinische Text zweimal bietet, nimmt sachlich die evangelische Geschichte von Christus auf.²⁸ Im Blick auf die Sakramente heißt es später, daß der Glaube sich an die Verheißungen halten soll, die darin dargereicht und angeboten werden. Auch Luther legt darauf den Finger, daß der Glaube die Gabe des Sakramentes im Segen empfängt, der dem Stiftungswort der Sakramente traut.²⁹ Unermüdlich aber wiederholt Melanchthon in seiner Apologie des Augsburger Bekenntnisses, daß Glaube und Verheißung zusammengehören, daß also der Glaube sich an den Zuspruch der Sündenvergebung im Evangelium hält.³⁰

²⁵ Vgl. Artikel II–VIII sowie XIII

²⁶ So „erzählt“ der Artikel von dem Sohne Gottes dessen Werk im Sinne der Evangelien und überhaupt des NT.

²⁷ BKS 56/8–11

²⁸ Werner Elert hat diesem Stichwort ein Kapitel in seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre gewidmet und hervorgehoben, daß der rechtfertigende Glaube immer Glaube an die Person Christi sei (Morphologie des Luthertums, Bd. I, 93–103). Insofern zur Person Christi die Geschichte Christi gehört, wird man verdeutlichend auf den evangelischen Bericht weisen dürfen.

²⁹ BKS 68/8–11; dazu Luther im Großen Katechismus: BKS 702 f; 714 f

³⁰ Das geschieht vor allem im vierten Artikel der Apologie; vgl. BKS 159/30 ff; 174/11 f; 177/41 f; 185/46 ff u. ö.

Diese Bestimmung des Glaubens kennzeichnet ihn nun auch als „rechtfertigenden“ Glauben. Gerade sofern der Glaube die Gerechtigkeit empfängt, ist er ganz und gar durch die Verheißung bestimmt. Unter Berufung auf Paulus heißt es: Nur der Glaube kann überhaupt die Verheißung empfangen. Glaube und Verheißung sind demnach notwendig Glieder derselben Wirklichkeit.³¹ Diese Wirklichkeit ist Christus selbst, der kraft seines Lebens und Sterbens Vergebung der Sünden bedingungslos zusagt. So und so allein faßt der Glaube Gewisses; damit die Vergebung wirklich „fest“ bleibe, steht sie allein in Verheißung und Glauben.³²

Diese Lehre vom Glauben hindert nun freilich, wie die Gegner meinen, die guten Werke, die wir doch nach Gottes Willen tun sollen.³³ Daher muß vom Glauben auch insofern gesprochen werden, als er Früchte trägt im neuen Gehorsam. Mit großem Ernst wird gesagt, daß solche Früchte nicht ausbleiben können. Aber die Früchte tragen den Baum nicht. Und die Gerechtigkeit kommt uns aus ihnen nicht zu. Sie bleibt die fremde Gerechtigkeit Christi, ja gerecht sind wir in ihm.³⁴

Auch nach dem Augsburger Bekenntnis und seiner Apologie entscheidet sich das Verständnis des Evangeliums am Verständnis des Glaubens. Die Gegner der evangelischen Sache werden dafür nachdrücklich auf die Erfahrung verwiesen. Im Widereinander der anklagenden und entschuldigenden Stimmen im Gewissen erfährt man, daß diese Lehre vom Glauben „tröstlich und heilsam ist. Dann das Gewissen kann nicht zu Ruhe und Frieden kommen durch Werk, sondern allein durch Glauben...“ Paulus spricht in R 5, 1 von dieser Erfahrung.³⁵ Bereits in den Vistationsartikeln, die pastoraler Tätigkeit zur Anleitung dienen sollen, dringt Melanchthon auf diese Erfahrung als den Ort, an dem der rechte (= rechtfertigende!) Glaube entsteht.³⁶ Auch in der Apologie heißt es, der Glaube werde mitten in den Schrecken des Gewissens empfangen, wenn nämlich das Gewissen den Zorn Gottes gegen unsere Sünde

³¹ BKS 170/22 ff.

³² BKS 170/26; 168/35 ff.

³³ BKS 75/13 ff; 185/3 ff.

³⁴ BKS 79/16 ff; 185/42 ff.

³⁵ BKS 78/1–4.

³⁶ „Denn wo nicht rewe und leid über die sunde ist, da ist auch nicht rechter glaube“ (Melanchthon, Studienausgabe, I 243, 14f; vgl. dazu ausführlicher in der lateinischen Fassung CR XXVI 20f).

schmeckt und die Vergebung sucht.³⁷ So wird die Lehre vom Glauben erfahren.³⁸ Melanchthon bezieht die Lehre vom Glauben und damit die Verkündigung des Evangeliums im Sinn biographischer Anschaulichkeit und geschichtlicher Erfahrbarkeit auf das Geschehen in der Buße des Sünders vor Gott. Man wird darum kaum sagen können, er lege die Rechtfertigung anthropologisch aus; denn Melanchthon spricht von Gottes Wirken am Menschen und gewinnt von daher erst sein Bild vom Menschen – nicht umgekehrt. Der Sitz im Leben für die Gerechtigkeit aus Glauben wird als Argument angeführt, jedoch verrechnet er nicht diese selbst mit jenem.³⁹

Von Bedeutung ist schließlich noch folgende Beobachtung. Der Glaube an Gott angesichts des Evangeliums muß sich in Nöten und Anfechtungen bewähren. Er geht notwendig gegen den Augenschein. Denn es kann nicht anders sein: Das Königreich Christi ist unter dem Kreuz verborgen. Daß die Zusage der Gnade Gottes für den Glauben trotz gegenteiliger Erfahrungen verlässlich ist, darauf kommt es hier an. Der Gehorsam Gott gegenüber, der inmitten von Unglück und Herzleid durch Geduld geübt wird, ist wirklich Glaubensgehorsam: In diesem Gehorsam wird die Gnade Gottes als unbedingt verlässlich geglaubt.⁴⁰ Darum gehört das heilige Kreuz zu den Kennzeichen der Kirche, und Leidensgehorsam ist eine wichtige Frucht des Glaubens. Die Verborgenheit der Kirche und der Heiligen unter dem Kreuz gehört mit der Verborgenheit des Evangeliums und Jesu Christi selbst in der Geschichte und durch die Geschichte der Menschen zusammen.⁴¹

Bringt die Rechtfertigung das rechte Verständnis des Evangeliums zum Ausdruck? Man wird diese Frage im Blick auf die lutherische Reformation dann bejahen können, wenn Rechtfertigung im Sinn eines abkürzenden Hinweises auf den Sitz im Leben des Menschen gemeint ist,

³⁷ „Item fides illa, de qua loquimur, existit in poenitentia, hoc est, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra peccata, et quaerit remissionem peccatorum et liberari a peccato. Et in talibus terroribus et aliis afflictionibus debet haec fides crescere et confirmari.“ (BKS 188/14–22).

³⁸ „Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest.“ (BKS 78/8–11).

³⁹ Man vgl. dazu Apologie II; ferner: Heinrich Bornkamm, Der protestantische Mensch nach dem Augsburger Bekenntnis (1530) (in: Das Jahrhundert der Reformation, Göttingen, 1961, S. 125–132).

⁴⁰ „...Oboedientia erga Deum in morte et omnibus afflictionibus...“ (BKS 160/24 f.; 185/27 ff.; 237/49 ff.; 306/10 ff.; 570/17 ff.; 677/14 ff.).

⁴¹ WA 50, 641 f (Von Konziliis und Kirchen, 1539); 7, 720 f; 18, 651 f.

an dem das Heil von Gott her durch den Glauben angesichts des Evangeliums empfangen wird.

Hinsichtlich der reformierten Lehrüberlieferung aber wird man unsere Frage aus den folgenden Gründen verneinen müssen.

1. Im Mittelpunkt reformierter Theologie steht das Bekenntnis von der Gemeinschaft des Glaubenden mit Christus. Christus selbst ist die eine Gabe Gottes an den Menschen, in der die Fülle aller Gaben geborgen ist. Und der Glaube einigt den Menschen mit Christus. Der heilige Geist ist das Band, mit dem Christus den Glaubenden sich verbindet.⁴²

2. Die Gemeinschaft mit Christus ist demnach „geistlich“. Damit ist diese Gemeinschaft als eine durch die verborgene Wirksamkeit des heiligen Geistes geschaffene bezeichnet; sie umfaßt den ganzen Menschen, ist wirklich und unauflöslich, sie ist seine Einpflanzung in den Leib Christi. Diese Einpflanzung aber ist kein geschichtlicher Vorgang; sie steht mit der vor und außerhalb aller Zeit liegenden Erwählung in Zusammenhang; sie geschieht im Jenseits des empirisch erscheinenden Ich.⁴³

3. Dem entspricht es, wenn mit dem Hinweis auf den heiligen Geist zugleich betont wird, daß dieser Geist der freie Herr sei und bleibe – auch gegenüber allen Mitteln und Wegen, auf denen er am Menschen wirke. Er bindet sich nicht an äußere Dinge und Zeichen. Diese sind vielmehr wirkungslos, wenn er nicht selbst als inwendiger Lehrmeister Vernunft und Herz des Glaubenden erleuchtet.⁴⁴

⁴² Hier ist vor allem das 3. Buch der *Institutio Religionis Christianae* von J. Calvin zu vergleichen („Unterricht in der christlichen Religion“, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, 2. Auflage, 1963, Neukirchen).

Eine Einführung im Vergleich mit der lutherischen Lehrüberlieferung gibt Wilhelm Niesel: *Das Evangelium und die Kirchen – Ein Lehrbuch der Symbolik*, 1953, Neukirchen, S. 139 ff; ferner: Peter Brunner: *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen, 1925.

⁴³ Vgl. *Instit.* III 1, 3; 2, 24; 2, 30; 2, 35; 5, 4; 13, 5 u. ö.

Dazu Brunner, a. a. O. S. 85f: „Es handelt sich also bei der Einpflanzung in Christus um eine im Jenseits des Menschen sich vollziehende Tatsache. Das Ich, das eingepflanzt wird, ist nicht das empirisch in der Zeit erscheinende, sondern das transzendente. ... Der Glaube ist das schmale Band zwischen dem empirisch in der Zeit erscheinenden Ich und der im Jenseits dieses Ich sich ereignenden Zueignung dessen, was Christus gehört.“

⁴⁴ Besonders *Instit.* IV 14, 9–12; dazu Niesel, a. a. O., S. 211–214; grundsätzlich zum Wirken des Heiligen Geistes: *Instit.* III 1, 4.

4. In der Lehre vom Wort Gottes als der Offenbarung ist im Zusammenhang damit Calvin geschichtliches Differenzieren fremd. Daß Gott vor langer Zeit gesprochen hat und wir heute hören, das ist grundsätzlich unerheblich; daß Gott gesprochen hat, macht die Gleichzeitigkeit zu jedem Hören.⁴⁵

5. In der Gemeinschaft mit Christus empfangen die Glaubenden zugleich und unzertrennt Heiligung und Gerechtigkeit. Dabei wird sachlich die Heiligung der Rechtfertigung vorgeordnet. Durch die Heiligung kommt nachdrücklich zum Ausdruck, daß wir als in den Leib Christi Eingepflanzte aufs höchste von Gott beansprucht sind, ihn nun auch mit ganzer Hingabe zu ehren. Außerdem kann so die Grundlegung der Ethik aus Dankbarkeit geschehen, ehe davon gesprochen wird, daß wir ohne Werke gerecht werden.⁴⁶

6. Was endlich die Rechtfertigung selbst angeht, so wird auch hierzu deutlich, daß dieser Fachausdruck kein anschaulich-geschichtliches Geschehen meint. Es komme darauf an, so sagt Calvin, daß wir unser Herz zu Gottes Richterstuhl erheben, wollen wir zur ersten Gewißheit der Rechtfertigung gelangen. Nicht Gottes richtendes Wort trifft den Menschen in seiner irdisch-anschaulichen Lebenswelt, sondern er muß sich vor Gottes absolute Reinheit und Heiligkeit versetzen, um innezuwerden, daß er mit aller seiner Reinheit doch befleckt und verloren ist.⁴⁷

Man darf diese Punkte sicherlich dahin zusammenfassen, daß der reformierten Lehrüberlieferung ein grundsätzlicher Vorbehalt gegenüber Zeit und Raum eigen ist, wenn es um Gottes Wirken und Wollen geht. Das zeigt sich besonders bei einem Vergleich der Aussagen zum Stichwort „Verborgenheit“ bei Luther und Calvin. Während für Luther Gott, sein Wirken und dessen Ergebnis unter dem Widerspiel, also unter dem Kreuz verborgen sind, liegt die Verborgenheit für Calvin in der Freiheit Gottes der von ihm geschaffenen Wirklichkeit gegenüber begründet. Gewißheit für den Glauben liegt hier in der Tatsache, daß

⁴⁵ Das stellt Brunner, a. a. O. S. 92 ff, eindrücklich heraus; man könne bei Calvin deshalb nicht gut von einem „geschichtlichen“ Inhalt der Bibel sprechen, weil zwischen Lautwerden des Wortes und Hören des Wortes Gleichzeitigkeit und nicht Distanz bestehe (vgl. S. 95 Anm. 2).

⁴⁶ So sehr klar bei Niesel, a. a. O., S. 156–160! Instit. III 11, 1 und 6 besonders deutlich.

⁴⁷ Instit. III 12, 1–6 (besonders unter Berufung auf Stellen aus dem Buch Hiob).

Gottes Wirken der Geschichte grundsätzlich entzogen ist; dort dagegen in der Verlässlichkeit der Gnadenzusage in der Geschichte.⁴⁸

II

Wie verhalten sich Evangelium und Rechtfertigung zueinander nach dem Neuen Testament?

Wir beginnen mit dem Befund bei Paulus.⁴⁹ Nach dem Eingang des Römerbriefes liegt im Evangelium von Gott her die Kraft denjenigen, der glaubt, im letzten Gericht zu retten und so ins Heil zu bringen (R 1, 16f). Ebenso sieht der Apostel auch 1 K 1, 18 und 2, 2. 4f das Evangelium mit Gottes Kraft verbunden. Im Evangelium ergeht Gottes Ruf in sein Reich und seine Herrlichkeit (1 Th 2, 12). Es ist darum „Gottes Evangelium“ (R 1, 1). Das Evangelium ist also als eschatologische Heilstat Gottes aufgefaßt.

Dasselbe Evangelium ist aber auch das „Evangelium des Christus“ (G 1, 7)⁵⁰. Den damit angedeuteten Inhalt des Evangeliums führt der Apostel gern in Wendungen an, die ihm bereits fest geprägt zugekommen sind. Das Evangelium Gottes handelt „von seinem Sohn, der geboren ist aus der Nachkommenschaft Davids nach dem Fleisch, eingesetzt als Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist der Heiligung infolge der Auferstehung von den Toten, (von) Jesus Christus unserem Herrn“ (R 1, 3f). Mit allen Aposteln ist Paulus in dem Evangelium einig, „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, und daß er begraben ist, und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift, und daß er gesehen worden ist von Kephas...“ (1 K 15, 3–5). Dies Evangelium kann Paulus auch so zusammenfassen: „Der Sohn

⁴⁸ Wenn die hier skizzierten Überlegungen Richtiges treffen, wird man an beide Unterteile von Abschnitt I der Leuenberger Konkordie Fragen zu richten haben: Wie weit reicht die Gemeinsamkeit im Aufbruch der Reformation wirklich und genau? Und: Stellen sich nicht beide Reformationskirchen den Fragen der Neuzeit gerade von verschiedenem Ausgangspunkt her (histor. Kritik)?

⁴⁹ Eine gute Auswahl der wesentlichen und auch über Fachkreise hinaus interessierenden Beiträge zum Verständnis der Verkündigung des Apostels Paulus bietet Günther Bornkamm: Paulus, Urban-Bücher 119, 1969, auf den Seiten 251–254.

Jüngere Gesamtdarstellungen sind dann noch: W. G. Kümmel, Die Theologie des NT nach seinen Hauptzeugen (NTD Ergänzungsreihe 3) (III. Kapitel: Die Theologie des Paulus) und Herman Ridderbos, Paulus – Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal, 1970 (deutsch von Erich-Walter Pollmann).

⁵⁰ Diese Wendung begegnet noch 1 K 9, 12; 2 K 2, 12; 9, 13; 10, 14; Ph 1, 27.

Gottes hat mich geliebt und sich selbst für mich dahingegeben" (G 2, 20; ähnlich 1, 4). Und in einem Bekenntnis, das in prägnantem Parallelismus der Versglieder Js 53, 1–11 zusammenfaßt, klingt das Evangelium wieder auf: „Christus ist infolge unserer Übertretungen dahingegeben und zu dem Ende auferweckt, daß wir Gerechtigkeit empfangen" (R 4, 25). Auf den kürzesten Ausdruck gebracht lautet das Bekenntnis des Evangeliums: „Herr ist Jesus!" (1 K 12, 3; R 10, 9). Demnach meint „Evangelium" bei Paulus die eschatologische Heil bringende Kunde von dem dieses Heil für alle eröffnenden Geschick Jesu Christi. Der Ausdruck „Eschatologie" besagt in diesem Zusammenhang genau: Es geht um dasjenige Heilsgeschehen, das als letztes angekündigt und aus dieser Ankündigung als solches zu erkennen ist. Das Evangelium Gottes hat seine Vorgeschichte im Alten Testament; aus ihr her wird es selbst erfaßt. Und auf den Heilsbringer selbst weisen die Verheißungen desselben Alten Testamentes.⁵¹ Der Ausdruck „Eschatologie" schließt hier also die Geschichte verlässlicher Zusagen Gottes ein, genauer: macht sie erkennen.⁵²

In der Einleitung zum Römerbrief bereitet Paulus auch die Entfaltung seiner Rechtfertigungsbotschaft vor. Durch das Evangelium, so sagt er, wird Gottes Gerechtigkeit offenbart (R 1, 17). Dem Zusammenhang nach meint die Wendung von der Gerechtigkeit Gottes dasjenige Eingreifen Gottes, mit dem er das Geschick des Verlorenen heilschaffend wendet. So spricht der Psalter von „deiner Gerechtigkeit".⁵³ Beides ist von daher schon deutlich: daß Gott sich in seinem zusagenden Wort dem Menschen zuwendet und daß dieser im Glauben die Heilsgabe empfängt.⁵⁴

⁵¹ Evangelium: R 1, 2; Christus: die Abraham-Verheißung nach G 3, 6–18; R 4.

⁵² So gibt es für Paulus Glauben im AT: Abraham glaubte (G 3, 6) – und doch „kam" der Glaube mit Christus (G 3, 22f). Vom Letzten her fällt klares Licht auf alle Glaubensgeschichte zuvor, und doch war diese bereits Geschichte verlässlicher Gotteszusagen: So wird man Paulus unter Hinweis auf 1 K 10, 1–13 verstehen dürfen. In R 9–11 geht es ja auch um die Verlässlichkeit der Gnade Gottes in seinem zusagenden Wort angesichts der Tatsache, daß gerade Israel Christus abweist.

⁵³ Ps 31, 2; 71, 2. Es handelt sich um das „Bekenntnis der Zuversicht". Auch von diesem Bekenntnis gilt: Es kommt immer „aus Glauben" und wird aufs neue „in Glauben" hinein gewiesen – durch den Heilzuspruch.

⁵⁴ Die Sprache des Psalters kehrt nicht nur in Zitaten wie R 3, 4. 20; G 2, 16 an entscheidenden Stellen wieder, sondern prägt auch den Zusammenhang in R 5, 1–11: „Wir rühmen uns Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus."

Mit der Hingabe seines Lebens hat Christus das Geschick aller Menschen zum Heil gewendet; in der Erlösung aus der Macht der Sünde ist Gottes Gerechtigkeit an den Tag gekommen. Der Tod Jesu zeigt, daß Gott seine Drohung Gn 2, 17 wahrmacht; er macht zugleich seine Gnade offenbar, die Gott dem zuspricht, der aus dem Glauben an Christus lebt (R 3, 24–26).

Daß Gott nicht infolge von Werken, sondern nur aus Glauben den Sünder gerecht spricht, ist das Thema des folgenden Zusammenhangs (R 3, 27–4, 25). Man muß diese Erörterung aus dem Sprachgebrauch des Psalters und der Verkündigung des Propheten Deuterocesaja verstehen. Gottes Gottheit wird in einem Rechtsstreit zwischen ihm und den falschen Göttern der Völker dadurch erwiesen, daß Gottes Zusagen verläßlich sind, Geschichte werden. Daß Gott in diesem Sinne „gerecht“ ist, werden alle Völker anerkennen müssen, und eben darin soll ihr Heil liegen (Js 45, 22–25). So wird hier „abgesehen vom Gesetz“ gehandelt; es geht allein um den Glauben: du, Gott, bist wahrhaftig.

In der Rechtfertigung aus Glauben wird demnach Gott 1. als der Eine gerühmt für Juden und Heiden (R 3, 29f); er wird 2. gepriesen als der Gott, der den Gottlosen gerecht macht (R 4, 5); er wird 3. gelobt als der Gott, der die Toten lebendig macht und dem, was nicht ist, ruft, daß es sei (R 4, 17); er wird 4. angerufen als der Gott, der Jesus, unseren Herrn, aus den Toten auferweckt hat (R 4, 24). In dieser Weise gibt, wer glaubt, ob Jude oder Heide, Gott recht. Und genau dieser Glaube wird durch Gott allein kraft seiner Verläßlichkeit gewirkt und läßt uns Gott so recht sein, wie ihm Abraham und David schon aus dem nämlichen Grund waren. Nimt es wunder, wenn die Rechtfertigung aus Glauben vor dem Forum der Welt von Paulus beschrieben wird als „wir rühmen uns Gottes“ (R 5, 2. 11)?

Vor dem Forum der Welt – damit ist bereits der „eschatologische Vorbehalt“ angedeutet. Wir sind jetzt schon durch den Tod Christi gerechtfertigt; wir werden durch ihn vom Zorn im Endgericht errettet werden (R 5, 9). Wie wir noch auf die Erlösung unseres Leibes warten, so warten wir auch auf das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit (R 8, 23; G 5, 5). Und daß alle als Gerechte dargestellt werden, steht noch aus (R 5, 19).

Dennoch hofft niemand ins Ungewisse; denn „die Hoffnung läßt nicht zuschanden werden“ (R 5, 5). Christus ist für uns gestorben als wir noch Feinde Gottes waren; Gott hat uns, hat die Welt sich versöhnt in Christus: Er hat Frieden geschlossen (R 5, 10; 2 K 5, 19–21; E 2, 14). Im Gehorsam des Einen ist überreich Leben und Gerechtigkeit für alle

gewiß (R 5, 15–19). In der Taufe aber ist die Rechtfertigung an mir leibhaft-geschichtlich vollzogen; in die Wende für alle, die der Tod Christi gebracht hat, bin ich in Gemeinschaft mit ihm hineingenommen, mit ihm gestorben, mit ihm begraben, um mit ihm Gott zu leben (R 6, 2–11; vgl. 1 K 6, 11). Für ganz gewiß kann ich's halten: tot bin ich für die Sünde, lebe aber Gott in Christus (R 6, 11). Das bedeutet Kampf, aber keinen aussichtslosen, weil ich wie gerechtfertigt so auch befreit bin aus der Macht der Sünde (R 6, 15–23).

So kommt es zum hohen Lied der Hoffnung und des Glaubens. Berufung und Rechtfertigung haben ihre Vorgeschichte in Gottes erwählendem Ratschluß und ihr Ziel in der endlichen Verherrlichung (R 8, 29 f). Das fassen wir im Glauben an den Sohn Gottes, der als der Knecht Gottes im Leidensgehorsam den Erweis der Gottheit Gottes vor der Welt dadurch erbracht hat, daß er Gottes Liebe zu uns ein für alle Male Wahrheit werden ließ (R 8, 31–39; vgl. Js 50, 4–9).

Es zeigt sich also: „Evangelium“ und „Rechtfertigung“ sind bei Paulus beide sowohl von der Eschatologie wie von der Christologie bestimmt. Tod und Auferweckung Jesu Christi bringen die eschatologische Wende des Geschickes der Menschheit, und diese Wende wird durch das Evangelium ausgerufen. In Tod und Auferweckung Jesu Christi stellt den Glaubenden die Rechtfertigung hinein. In seiner Taufe widerfährt ihm das geschichtlich-leibhaft. Ebenso geschichtlich-leibhaft wird der Christengemeinde insgesamt jene Wende in Kraft des Opfers Jesu Christi zugeeignet im Abendmahl.⁵⁵

Die Rechtfertigungslehre bringt besonders zum Ausdruck, daß und wie wir aus Glauben an Jesus seine Brüder werden und das Leben haben: Wie Gott das Geschick des einen Gehorsamen aus Not und Tod zu Leben und Herrlichkeit gewendet hat, so läßt er uns diese Wende im Glauben an seinen Sohn bereits anbrechen, um sie gewiß in der Erlösung des Leibes zu vollenden.⁵⁶ Als Beispiel dafür schildert der

⁵⁵ Wenn hier die Taufe besonders der Rechtfertigung, das Abendmahl jedoch dem Evangelium zugeordnet wird, soll der Befund bei Paulus angemessen aufgenommen werden, dem zufolge die Taufe einmalige Einleibung des einzelnen in den Leib des Christus ist, das Abendmahl jedoch als Feier der ganzen Gemeinde wiederholt wird (vgl. 1 K 12, 13. 27 und 11, 23–26; 10, 16 f). Diesen Zusammenhängen ist besonders Günther Bornkamm nachgegangen (Taufe und neues Leben bei Paulus: Ges. Aufs. II, 138–176).

⁵⁶ Hierfür ist auf den ganzen Zusammenhang in R 8, 12–39, vor allem Verse 15 ff, und auf Ph 2, 1–11 zu verweisen.

Apostel selbst seinen Lebensweg den Christen in Philippi (Ph 3, 4–17). Das Evangelium aber ist „der Dienst der Versöhnung“ und „das Wort der Versöhnung“: Daß Gott in Christus war und so selbst die Welt mit sich versöhnt hat, wird als Grund und Zusage der Rechtfertigung so ausgerufen, daß, wer es hört, den Namen des Herrn anrufen und gerettet werden kann (2 K 5, 19–21; vgl. R 10, 11–17). Der Botschafter der Versöhnung und Mithelfer der Gnade Gottes an den Hörern ist selbst wie Beispiel für die Rechtfertigung, so auch für die alle einschließende Versöhnung in Christus (2 K 6, 1–10; 4, 5. 10–12).

Wenn man also die Rechtfertigung aus der Sprache der Psalmen und der Verkündigung Deuterocesajas her versteht, kann man das Evangelium bei Paulus „Botschaft von der Rechtfertigung“ nennen.⁵⁷ Dadurch ist das Ziel der Verkündigung des Evangeliums bezeichnet: Der Hörer soll im Glauben gerecht und gerettet werden. Deutlich ist aber auch, daß das Evangelium sich gegen jedes Verständnis der Rechtfertigung im Sinne eines bloßen Daseinsverständnisses sperrt. Man kann weder Rechtfertigung noch Evangelium konsequent anthropologisch auffassen, solange man dabei Paulus verstehen will. Das Geschick Jesu Christi und die Wende der Zeiten in ihm wird wohl auf Grund der Verkündigung des Evangeliums in der Rechtfertigung aus Glauben und in der Taufe anschaulich und in der Abendmahlsfeier der Christenheit kraftvoll gegenwärtig – aber es bleibt das Geschick Jesu Christi und ist weder mit der Kunde davon noch gar mit meinem Glauben angesichts dieser Kunde identisch. Die Geschichte des Christus und die Geschichte des Evangeliums lassen sich bei Paulus nicht in meine Geschichte hinein integrieren; sie bleiben ihr gegenüber „außerhalb“ und „fremd“. Damit hängt zusammen, daß der Glaubende die Rechtfertigung erleidet und vor dem Forum der Welt Gott gerade unter Bedrängnis und Verfol-

⁵⁷ Die begriffsgeschichtlichen Arbeiten von Julius Schniewind (Evangelion – Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium, 1. und 2. Lieferung, Neudruck Darmstadt, 1970) und Peter Stuhlmacher (Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, 2. Auflage, Göttingen, 1966; Das paulinische Evangelium, I Vorgeschichte, Göttingen, 1968) legen es – wie übrigens schon ältere Arbeiten, besonders die von H. Cremer (Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, Gütersloh, 1899) – nahe; „Evangelium“ und „Rechtfertigung“ bei Paulus vom Psalter und von Deuterocesaja her zu verstehen. Für unsere Paraphrase gilt das m. E. auch ohne den terminologisch orientierten Nachweis: Wortgebrauch und Inhalt drängen dem Ausleger diesen Zusammenhang auf.

gung als den rühmt, der heilschaffend und erlösend rechtfertigt.⁵⁸ Zu Evangelium und Rechtfertigung gehört unlöslich Not und Anfechtung um dieses Evangeliums willen und darin und trotzdem der Lobpreis Gottes.⁵⁹ So wird vor den Augen der Welt bezeugt, daß Gott das Geschick der Glaubenden heilvoll wendet; inmitten der Gemeinde der Glaubenden wird Evangelium und Rechtfertigung durch die Liebe bezeugt, die das Böse überwindet.⁶⁰

Das Evangelium an alle Völker kommt nach Paulus am einzelnen dadurch zum Ziel, daß er den darin ergehenden Ruf Gottes vernimmt und aus Glauben die Rechtfertigung empfängt. Die Rechtfertigungslehre entfaltet darum das Evangeliumsverständnis insofern, als das Evangelium den Glaubensgehorsam des einzelnen Gliedes in der Völkerwelt will und dadurch die Vollendung der in Tod und Auferweckung Jesu Christi angebrochenen Wende herbeiführt. Diesen Zusammenhang von Evangelium und Rechtfertigung läßt thematisch der Eingang des Römerbriefes erkennen (R 1, 1–17).

Auch in den synoptischen Evangelien begegnen die Begriffe „Evangelium“ und „rechtfertigen“ bzw. „Gerechtigkeit“. Vom „Evangelium“ ist bei Markus und Matthäus die Rede, und zwar sowohl in zusammenfassenden Kurzberichten über die Tätigkeit Jesu als auch im Munde Jesu selbst. Sachlich ist damit die Kunde vom Kommen des Gottesreiches gemeint.⁶¹ Bei Lukas findet man das Zeitwort „frohe Botschaft sagen“, und auch hier geht es um das Kommen des Gottesreiches.⁶² Lc 16, 16 hebt thematisch die jetzt ergehende frohe Kunde vom Reich Gottes von der Zeit des Gesetzes und der Propheten ab. „Gerechtigkeit“ ist für das Matthäusevangelium ein wichtiges Wort; sein Sinn wird in 5, 20 durch den Bezug zum Himmelreich von jeder anderen Sinnggebung unterschieden.⁶³ Von „rechtfertigen“ sprechen schließlich beide Großevangelien, und auch dabei ist der nämliche Bezug deutlich.⁶⁴

⁵⁸ Vom Menschen braucht Paulus „rechtfertigen“ nur im Passiv, im Aktiv dagegen nur von Gott. Zur Sache vgl. auch den Zusammenhang R 5, 1–5; 8, 12–17 u. ö.

⁵⁹ Das betont Paulus Ph 1, 27 ff; 1 Th 1, 6 f; 2, 14.

⁶⁰ Dazu besonders G 5, 13–6, 10; R 12, 1 f; 13, 8–10.

⁶¹ Mc 1, 14 f; Mt 4, 23; 9, 35 – Mc 13, 10 (Mt 24, 14); Mc 14, 9 (Mt 26, 13).

⁶² Lc 3, 18; 4, 18. 43; 9, 6; 20, 1 und schon in den Kindheitsgeschichten: 1, 19; 2, 10.

⁶³ Mt 3, 15; 5, 6. 10. 20; 6, 1. 33; 21, 32.

⁶⁴ Mt 11, 19 (Lc 7, 29); 12, 37; Lc 10, 29; 16, 15; 18, 14 (auch 18, 9; 20, 20 gehören hierher).

Doch auch abgesehen von diesem Sprachgebrauch, der auf das Kommen des Gottesreiches als das eschatologische Heilsgeschehen verweist, stimmen die drei ersten Evangelien darin überein, daß sie im Leben Jesu das verheißene Heil für alle Menschen sich erfüllen sehen.⁶⁵ Das bezeugen sie sowohl in der Überlieferung der Verkündigung Jesu wie in derjenigen seines Verhaltens. Die Verkündigung Jesu und sein Verhalten gehören dem evangelischen Bericht zufolge so zusammen, daß sie einander auslegen. Bei Jesus, so berichten die Evangelien, sind Wort und Tat eines. Und so ist er der Heilbringer.

Wir fassen das an einigen Punkten beispielhaft:

1. Jesus verkündet das Ende des „alten“ Gesetzes, das den Menschen trotz des Bösen in der Welt zu überleben ermöglichte, aber das Böse nicht zu überwinden vermochte. Anstelle dieses „alten“ Gesetzes richtet er die Gerechtigkeit des Himmelreiches auf. Diese sucht er bei seinen Jüngern, bei solchen also, die in der Gemeinschaft mit ihm selbst leben. Hier wird das Böse durch das Gute überwunden, Haß und Feindschaft durch die Liebe. An der Gemeinschaft mit ihm aber hängt die Liebe, weil er sie vorlebt und in ihr den Vater im Himmel offenbart.⁶⁶ Jesus verkündet das Ende der Schauspielerei vor Gott und des heimlichen Zugriffs auf den Lohn derartigen Gottesdienstes. Er wandelt den Gottesdienst der Jünger in wahren Gottesdienst: in Freiheit von jeder Macht in der Welt ist der Zugang für Jesu Jünger frei zu Gott selbst.⁶⁷ Wo er darum das Ende des Alten ansagt, da ruft er zugleich in die Nachfolge hinein; wo er den Menschen befreit aus den falschen Bindungen eigenen Götzendienstes, da bindet er ihn fest allein an Gott, wie er in ihm offenbar ist.⁶⁸

2. Jesus wird der Zöllner und Sünder Geselle. Dadurch rechtfertigt er die, die sich selbst nicht zu rechtfertigen vermögen. Sein rechtfertigendes Tun verteidigt er mit dem Evangelium seiner Gleichnisse.⁶⁹ Und wo er die Sünde vergibt, da beruft er sich auf die Selbstmacht Gottes, die

⁶⁵ Lukas hat das in seinem Prolog zum Ausdruck gebracht (1, 1–4). Auch Matthäus und Markus lassen das in der Gestaltung des Überlieferungsgutes erkennen.

⁶⁶ Mt 5, 21–48 und Lc 6, 27–38.

⁶⁷ Mt 6, 1–18.

⁶⁸ Mt 19, 16–22 parr.

⁶⁹ Mc 2, 14–17 parr; Lc 7, 36–50; 15. Darauf hat nachdrücklich J. Jeremias in seiner Auslegung der Gleichnisse Jesu hingewiesen (vor allem: Gleichnisse Jesu, Göttingen, 1964, Kap. III 3).

ihm gegeben ist.⁷⁰ So sagt Jesus das Heil an „aus dem Munde Gottes“ und bringt dasselbe Heil als der Eine, der den Vater kennt und kund macht.⁷¹

3. Daran, wie Israel sich zu Jesus stellt, entscheidet sich das Geschick dieses Volkes. Das wird den Führern des Volkes wiederholt gesagt und abschließend mit Ps 118, 22f bezeugt.⁷² Das erfüllt sich im Leiden und Sterben Jesu. Und in der Stiftung des Abendmahles wird der neue Bund für die Völkerwelt in Kraft gesetzt.⁷³

4. An die Völkerwelt aber weist der Auferweckte seine Jünger, allen das Evangelium zu verkündigen und alle durch Unterweisung und Taufe zu Jüngern dessen zu machen, dem kraft seines Opfertodes alle Völker zum Eigentum gegeben sind.⁷⁴

Dieser Überblick zeigt: Evangelium und Rechtfertigung gehören zusammen. Das Evangelium zielt auf die Rechtfertigung, und diese macht die Eigenart des Evangeliums deutlich. Es sagt ja das Kommen des Gottesreiches dadurch an, daß Gott sich dem in Erbarmen zukehrt, der in die Fremde fortgegangen ist oder der innerlich der Güte Gottes entfremdet ist.⁷⁵ Soweit deckt sich der Befund hier mit demjenigen bei Paulus.

Aber Evangelium und Rechtfertigung verhalten sich im Leben Jesu doch noch anders zueinander. Jesus vergibt die Sünde wie Gott selbst. Und er verkündigt Gott selbst so, daß er Gott darlebt. Er legt den Vater aus – so sagt es J 1, 18. Eben deshalb ist Evangelium Kunde von seinem Leben, in dem allein Gott ausgelegt ist; eben darum ist Rechtfertigung Vergebung im Namen Jesu Christi. Im Leben Jesu, in seinem Wort und seiner Tat, sind Evangelium und Rechtfertigung geschichtlich-leibhaft geworden, ohne aufzuhören, Gottes Tat und Gottes Wort zur eschatologischen Rettung der Menschen zu sein.

Damit haben wir schon den Beitrag gefaßt, den das Johannes-evangelium zu unserer Frage einbringt. Christus ist es, der sich selbst vor der Welt und vor den Jüngern verkündigt, und das ist das Evangelium.

⁷⁰ Mc 2, 1–12 parr; Lc 5, 1–11.

⁷¹ Mt 11, 25–30; Lc 10, 21–24.

⁷² Lc 11, 14–28; Mc 12, 10f parr.

⁷³ Das Kelchwort nennt ausdrücklich in Aufnahme von Js 53, 12 „die Vielen“ (= alle) als die, denen der neue Bund gilt (Mc 14, 24; Mt 26, 28).

⁷⁴ Mc 16, 15f; Mt 28, 18–20.

⁷⁵ So besonders im Gleichnis von der Güte des Vaters, Lc 15, 11–32.

Christus ist es, der das Heil der Welt dadurch stiftet, daß er sich selbst für sie in der Hingabe seines Lebens heiligt.⁷⁶ Christus ist es, der im Prolog das Wort genannt ist und der die Wahrheit allein sagt und tut.⁷⁷ Christus ist es, dessen Geist den Rechtsstreit um die Sünde, die Gerechtigkeit und um das Gericht siegreich führen wird, der die Jünger in alle Wahrheit führen und zu seinen Zeugen machen wird.⁷⁸ Was der Evangelist aufgezeichnet hat, das ist geschrieben, „daß ihr glaubet, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“ (J 20, 31).

Daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist, und daß wir durch den Glauben das Leben haben in seinem Namen: So lautet das Bekenntnis der aus Glauben an das Evangelium Gerechtfertigten nach dem Neuen Testament. „Christus“ und „Sohn Gottes“ können hier nicht als Seinsaussagen aufgefaßt werden, deren Aussagekraft im Sinne irgendwelcher philosophischer Interpretationen erfaßt werden müßte. „Christus“ und „Sohn Gottes“ stehen vielmehr als Namen für die geschichtlich-leibhaftige Wirklichkeit des irdischen Jesus, in dem Gott das Geschick der ohne ihn verlorenen Schöpfung endgültig gewendet hat. Das Evangelium von der gnädigen Zuwendung Gottes zur geschaffenen Welt in Jesus Christus ist die verborgene Mitte alles Geschehens überhaupt. Das eben bezeugt der Rechtfertigungsglaube vor der Welt; das bekennt er im Angesicht Gottes. Und er ist dabei dessen gewiß, daß das auch vor der ganzen Schöpfung offenbar werden wird in der Parusie Jesu Christi.⁷⁹ Es gibt also keinen Rechtfertigungsglauben, in dem nicht Jesus mit dem Namen „Christus“ und „Sohn Gottes“ angerufen wird.

⁷⁶ Das Evangelium vor der Welt: J 1, 19–12, 50; vor den Jüngern: J 13–16. Die Heiligung in der Hingabe des Lebens: J 1, 29. 36; 6, 51. 57 f. 69; 17, 17–19.

⁷⁷ J 1, 1–18; 3, 16. 21; 5, 19–24; 18, 37; 14, 6.

⁷⁸ J 16, 8–11: nur hier begegnet die Ausdrucksweise vom Rechtsstreit! J 16, 12 bis 15; 15, 26 f.

⁷⁹ Zum „Gericht nach den Werken“ im NT kann hier anmerkungsweise nur das Folgende hervorgehoben werden:

Es geht im NT genauer um das „Gericht über die Herzen“. Das zeigen vor allem Stellen wie R 2, 16; 1 K 4, 5; 2 K 5, 10; Mt 25, 31–46. Was jetzt nämlich verborgen ist, kommt dann vor der ganzen Schöpfung ans Licht, ob bzw. daß die Werke der Menschen in Gott getan, aus Glauben an Gott in Christus geboren sind. Erst dann wird ja der Glaube Schauen – so sehr er jetzt bereits tatsächlich auch die wahre, aber verborgene Qualität der Werke entscheidet. Das Streben

III

Wir können nunmehr unsere Anfrage an den Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) vorbringen. Das gemeinsame Verständnis des Evangeliums wird dort mit Hilfe der Rechtfertigung ausgesagt. Läßt der Wortlaut in Teil II hinreichend klar erkennen, daß das Evangelium die Kunde von Gottes eschatologischer Heilstat in Jesus Christus ist und diese Kunde in der Rechtfertigung des verlorenen Menschen aus Glauben an Gott in Christus am einzelnen so zum Ziel kommt, daß dieser darin Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit empfängt?

An drei Beobachtungen wollen wir unsere Anfrage erläutern.

1. Die Rechtfertigung wird in der Überschrift von Teil II 1 und im Abschnitt II 1 e als „die Botschaft von der freien Gnade Gottes“ gekennzeichnet. Wenn diese Wendung genau gemeint ist, scheint ein Doppeltes wichtig: a) Rechtfertigung als Botschaft ist Ankündigung der Gnade Gottes, nicht deren Zueignung und Empfang. b) Die Fügung „freie Gnade“ nennt entweder zweimal dasselbe, denn Gnade ist stets „frei“ im Sinn von „ungeschuldet“, „ohne Anspruch auf“; oder es wird Gottes Freiheit bei der Ankündigung seiner Gnade angesagt und darauf hingewiesen, daß es sich von Fall zu Fall erst zeigen muß, ob diese Ankündigung wirklich gilt. In beiden Fällen widerspricht die Wendung dem NT und den Bekenntnissen der lutherischen Kirche; denn Evangelium und Rechtfertigung scheinen nun nicht mehr unterschieden zu werden, und bei der Zusage der Gnade Gottes geht es nicht um Gottes Freiheit, sondern um seine Verlässlichkeit und Treue.

2. In Teil II 1 c und d spricht der Entwurf davon, daß wer glaubt, „zum Dienen befreit“ ist, im „Dienst an anderen“ lebt und zum „verantwortlichen Dienst an der Welt“ frei ist. In diesem Wortlaut fehlt jedoch der Hinweis darauf, woraus der Glaubende befreit ist. Es fehlt die Aussage, daß er im Frieden mit Gott lebt und Zugang zu Gott hat und sich Gottes rühmt in Not und Tod. Statt von der Gewißheit, daß er im künftigen Zorngericht als Gerechtfertigter auch gerettet werden wird, ist von derjenigen die Rede, nach der Gott seine Herrschaft vollenden wird. Von Lebens- und Weltgestaltung durch den Christen spricht der Entwurf also,

des Herzens in allem Verhalten kommt im gerechten Gericht Gottes ohne Ansehen der Person an den Tag – das kann nur der bekannt machen, der es auch allein weiß, weil er die Herzen erforscht (R 2, 6–11 und 8, 26–28). Nicht anders ist das Gericht auch in Mt 13, 24–30 aufgefaßt.

schweigt aber vom Gottesdienst im Gotteslob ebenso wie vom Lebens- und Weltleid. Und doch wird der Glaube gerade durch Gehorsam und Geduld im Leiden bewahrt!

3. In Teil II 1 b wird von Christus als dem Kommenden gesprochen, „der der Welt ihre Zukunft eröffnet“. In 1 c sagen die Verfasser weiter, Gott setze mitten in der Welt den Anfang einer neuen Menschheit, und sie reden in 1 d davon, wie die Christen darauf vertrauen, daß Gott die Welt erhalten wolle. Wird in diesen Wendungen die Zukunft beschrieben, die Christus der Welt eröffnet? Schließen diese Sätze die Auffassung ein, daß schließlich alle gerettet werden? Daß die Welt nicht im Zorngericht Gottes vergehen und neu erschaffen werden wird? Kommen in diesen Sätzen also die tragenden Gedanken der dogmatischen Theologie Karl Barths zu Wort, besonders seine Erwählungslehre und das Ineinandergreifen von Erlösung und Erhaltung?⁸⁰

In allen drei Punkten dürfte der Wortlaut der Konkordie vom Menschen her gedacht sein: Er steht der Botschaft gegenüber, die ihm Vertrauen abverlangt. Er lebt neben andern und in der Welt, die auf sein Mittun und Gestalten warten. Er vertraut dabei darauf, daß die Welt erhalten werden wird. So vermag er unmittelbar zu verstehen, was Rechtfertigung bedeutet.

Wer dem Menschen heute das Evangelium verkündigen will, kann davon ausgehen. Doch darf der Ausgangspunkt gewiß nicht das Verständnis von Evangelium und Rechtfertigung begrenzen. Soll unmittelbar verständliche menschliche Erfahrung das Maß setzen, in welchem Kirchen ihr gemeinsames Verständnis des Evangeliums zum Ausdruck bringen können?

Oder schlägt sich in dieser Selbstbeschränkung eine dogmatische Entscheidung nieder? Bereitet die Anthropologie als Medium der Rechtfertigung der Flucht vor der geschichtlich-leibhaften Wirklichkeit unseres

⁸⁰ Für unsere Anfrage überhaupt sind die Erwägungen von ausschlaggebender Bedeutung, die Peter Brunner in den Aufsätzen des 2. Teiles seiner Aufsätze „Pro Ecclesia“ (Ges. Aufs. zur dogm. Theologie, Bd. 2, Berlin und Hamburg, 1966) unter der Überschrift „Rechtfertigung und neuer Gehorsam“ vorgetragen hat. Hier sei besonders auf die Auseinandersetzung mit Karl Barth und Hans Küng hingewiesen: „Trennt die Rechtfertigungslehre die Konfessionen?“ (S. 89 bis 112).

Heils in Evangelium und Rechtfertigung die Wege?⁸¹ Kommt dieser Flucht vielleicht die reformierte Lehrüberlieferung mit ihrem Vorbehalt der Geschichte gegenüber und heute besonders Karl Barths Theologie mit ihrem entschieden ungeschichtlichen Ansatz entgegen?⁸²

Doch – wird uns dadurch in den Fragen der Neuzeit geholfen, mit denen wir ringen müssen? Oder besteht etwa die Gefahr, daß wir deren Diktat das Evangelium und die Rechtfertigung opfern? Mir scheint, daß diese Warnung nottut angesichts der Tatsache, daß die Leuenberger Konkordie den Eindruck erweckt, als gehe es bei „Gesetz und Evangelium“ und bei der „Zwei-Reiche-Lehre“ um Beiwerk, um Verzierung zur Rechtfertigungslehre, während sie doch deren Weite und Tiefe erst ermessen machen.⁸³

Und endlich: Welchen Dienst tut man den Kirchen der Oekumene, wenn das gemeinsame Verständnis des Evangeliums zwischen den reformatorischen Kirchen den Graben zur römischen und griechischen Kirche nur vertieft?

⁸¹ Diese Vermutung bestärken die Formulierungen der Konkordie in Teil II 2 zu den Sakramenten: Die Sätze über die Taufe erwähnen nicht einmal das Wasser – geschweige denn, daß sie etwas über das Verhältnis der Heilsgabe zum Element sagen. Nicht anders steht es im Blick auf die Sätze zum Abendmahl; das Wörtlein „mit“ Brot und Wein ist angesichts des Befundes im NT und in den Bekenntnissen unzureichend. Auch die Ausführungen in Teil III 1 bringen nicht die erhoffte Klarstellung, obwohl sie die *manducatio indignorum* einschließen.

⁸² Daß die Leuenberger Konkordie in Teil IV 1 a für das Verständnis des Evangeliums lediglich Teil II, nicht aber Teil III anführt, scheint mir nicht zufällig. Darin kommt doch wohl ein Verständnis zum Ausdruck, wie es der reformierten Lehrüberlieferung eigen ist: Man kann von einem bestimmten Maß des Verständnisses ein weitergehendes, aber nicht mehr notwendiges unterscheiden. Teil II bringt zum Ausdruck, was unbedingt gesagt werden kann; Teil III führt dasjenige an, was geschichtlich bedingt (Streit in der Reformationszeit), aber nicht wesentlich ist.

Im Sinne solcher Unterscheidung kann man m. E. den auch sonst erhellenden Aufsatz von Hans-Georg Geyer: Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre (in: Auf dem Weg II, polis 41, 25–68) auffassen. Der Aufsatz ist ein Beispiel für die oben S. 71/72 unter 3. und 4. genannten Eigenheiten der Schrift-Interpretation.

⁸³ Hierzu noch einmal Peter Brunner in seinen in Anm. 80 genannten Aufsätzen. Aber auch Gerhard Ebeling hat mit großem Nachdruck auf diese lutherischen Lehren und ihre entscheidende Bedeutung im theologischen Denken der Gegenwart mehrfach hingewiesen (vgl. etwa: Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie, in: Z Th K 66 (1969) 493–521).

Die Anfrage an die Leuenberger Konkordie, die wir vorbringen müssen, fasse ich zum Abschluß in eine Bitte zusammen:

Von der in der Schrift und den Bekenntnissen der lutherischen Kirche bezeugten geschichtlich-leibhaften Wirklichkeit unseres Heils in Evangelium und Rechtfertigung her sollte der vorliegende Entwurf neu durchdacht und umgearbeitet werden. Denn erst von da her läßt sich wirklich ermitteln, was die Konfessionskirchen gebildet und bis heute bestimmt hat. Vielleicht wird dann auch ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums geschenkt.

Seine Barmherzigkeit ist meine Gerechtigkeit.

Martin Luther

Diskussion um Kirchengemeinschaft und die Neugestaltung der EKD

In einer noch recht diffusen Diskussion etwas Sinnvolles über Leuenberg und die EKD-Reform zu schreiben, ist sehr gewagt, zumal viele weitreichende Entscheidungen im Zeitraum zwischen der Niederschrift dieses Artikels und seiner Auslieferung fallen werden. Auf der anderen Seite ist die Thematik von so weitreichender Bedeutung, daß auch im Jahrbuch des Martin Luther-Bundes etwas zu der Leuenberger Konkordie und zu den Bemühungen um eine Strukturverbesserung der EKD gesagt werden muß.

Es ist nicht die Absicht dieses Aufsatzes, eine in Einzelheiten gehende Berichterstattung über die bisherige Diskussion zu geben, sondern er will vielmehr die Fragen hervorheben, mit denen gerade wir Lutheraner uns befassen müssen, wenn die Kirche lutherischen Bekenntnisses die ihr heute vorgelegten ökumenischen Probleme richtig lösen soll.

Die in der gegenwärtigen Diskussion behandelten Fragen sind in vielfältiger Weise lange schon akut gewesen. Die Themen Kirchengemeinschaft, Konsensus und Kontinuität sind in den letzten 150 Jahren immer wieder auf der Tagesordnung gewesen; seitdem aber der Entwurf der Leuenberger Konkordie nach vieljährigen Bemühungen in den Lehrgesprächen von Schauenburg und Leuenberg im September 1971 den reformatorischen Kirchen in Europa mit der Bitte um Stellungnahme bis März 1973 vorgelegt worden ist und nachdem die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Herbstsitzung 1970 den Entschluß gefaßt hat, eine Verfassung in Auftrag zu geben, die die alte Grundordnung ersetzen soll, und bereits der November-Synode 1971 der Entwurf einer neuen Grundordnung vorgelegen hat, die nach prinzipieller Zustimmung durch die Synode den Gliedkirchen der EKD zur Stellungnahme zugegangen ist, kann niemand mehr den Fragen nach der Kirchengemeinschaft und ihren Konsequenzen für die Ökumene ausweichen.

Am europäischen Beispiel von Leuenberg und im engeren Rahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland wird bald deutlich werden, ob wir unsere Stellungnahme und Mitverantwortung schuldig bleiben oder nicht.

Es ist klar, daß die hier auftauchenden Fragen aus der Sicht der verschiedenen Kirchen verschiedenes Gewicht bekommen. Der Begriff „Kirchengemeinschaft“ soll plötzlich in einem vertieften und zugleich erweiterten Sinne gebraucht werden. Wenn die Gemeinschaft in der Evangelischen Kirche in Deutschland enger, fester und wirkungsvoller werden soll, kommt es auf jeden einzelnen an, der in ökumenischer, d. h. kirchlicher Verantwortung und in aufrichtiger Glaubensüberzeugung bereit ist, alle sinnvollen Schritte zur Verwirklichung und Verdeutlichung wahrer kirchlicher Einheit zu tun.

Hierbei begegnen uns mancherlei Fragen, die nicht einfach theoretisch von Fachleuten erledigt werden können, sondern die erst durch das gemeinsame Zusammenwirken der beteiligten Kirchen eine Lösung finden werden. Diese Fragen betreffen die Kirche in ihrem Wesen, deshalb ist bei der vorfindlichen Vielfalt der Antworten, die oft laut und fordernd in die Diskussion eingebracht werden, der Gesichtspunkt echter geistlicher Einheit vorrangig. Bei allem, was wir mit kleinen oder großen Schritten tun, geht es um nicht weniger als um die Bewährung unserer Kirchen in der weltweiten Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi im Gehorsam und in der Nachfolge des einen Herrn.

Man kann diese Grundfrage mit drei Stichworten in Erinnerung rufen: 1. Kirchengemeinschaft, 2. Kontinuität bekenntnisgebundener Kirchentümer und 3. Konsensus bekenntnisverschiedener Kirchen. Dazu gehören viele Unterfragen wie z. B. der Wert und die Begründung der Bekenntnisbindung, das Verhältnis des gemeinsamen Handelns zum gemeinsamen Bekenntnis, die Frage nach der äußeren Ordnung der Kirche, nach ihren Entscheidungsorganen und ihrem administrativen Instrumentarium im Verhältnis zum geistlichen Leben der Kirche.

Die Hauptfrage ist die nach dem neuen Verständnis von Kirchengemeinschaft. Es ist dabei interessant, daß darüber kein Artikel in der RGG (Religion in Geschichte und Gegenwart) vorkommt und sich die Angelsachsen um Church-Fellowship vernehmbarer bemüht haben als die Europäer vor Leuenberg um die Kirchengemeinschaft. Am einfachsten ist es, wenn wir zuerst alles das zusammenstellen, was die Leuenberger Konkordie selber unter Kirchengemeinschaft versteht, indem sie weder Unionsdokument noch neues Bekenntnis, noch dogmatische Summa sein will, sondern ein Instrument zwischenkirchlichen Konsensus, das sich im Sinne von CA VII bewußt auf die Funktion beschränkt, das gemeinsam herauszustellen, was die Übereinstimmung in der doctrina evangelii, d. h. in der rechten Verkündigung und in der rechten Sakramentsver-

waltung, ausmacht. Dieser Konsensus und die begründete Feststellung, daß die Damnationen der Reformationszeit die heutigen Partner nicht mehr treffen, ermöglicht Kirchengemeinschaft. Das sei noch einmal etwas ausführlicher in 8 Punkten erläutert:

1) Der vorliegende Entwurf der Leuenberger Konkordie verweist auf einen neuen Weg zur Kirchengemeinschaft. Bisher erstrebte man entweder Unionen, die Verwaltungs- oder Konsensusunionen sein konnten, oder aber eine Bekenntnisgemeinschaft, die eine Lehreinheit voraussetzte wie z.B. den gemeinsamen Bezug aller lutherischen Kirchen auf die lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts. Die Kirchengemeinschaft nach dem Leuenberger Konkordienentwurf ist weder eine Union noch die Gemeinschaft bekenntnisgleicher Kirchen, sondern eine Kirchengemeinschaft von bekenntnisverschiedenen Kirchen. Sie soll zunächst zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas realisiert werden.

2) Die beteiligten Kirchen gehen gemeinsam von der reformatorischen Voraussetzung aus, daß zur Kirchengemeinschaft ein Grundkonsensus über die Botschaft des Evangeliums und die Austeilung der Sakramente gehört. In Lehrgesprächen muß dieser Konsensus festgestellt werden. Es müssen dabei die zwischen den Kirchen stehenden Verwerfungen als die gegenwärtigen Partner nicht mehr treffend erwiesen sein. Nach der formalen Feststellung der Kirchengemeinschaft wird diese darin manifestiert, daß man sich gemeinsam um die theologischen Fragen, das Zeugnis, den Dienst und andere die Kirche aktuell betreffende Probleme bemüht. So wird diese Gemeinschaft der Kirchen in einem lebendigen fortlaufenden Prozeß verwirklicht.

3) Während für die lutherische Kirche Abendmahlsgemeinschaft gleich Kirchengemeinschaft und Kirchengemeinschaft gleich Bekenntnisgemeinschaft war, haben ihre Vertreter sich jetzt in den interkonfessionellen Gesprächen auf einen weiteren Konsensusbegriff geeinigt, unter dem das lutherische Verständnis vom kirchlichen Bekenntnis wie die ganz andere reformierte und unierte Wertung der Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen zusammen Platz haben. Es geht nicht mehr um eine Übereinstimmung in der summa doctrinae oder gar in der Lehre und Ordnung der Kirche, also weder um einheitlichen Bekenntnisstand noch gemeinsame Organisation, sondern um die gemeinsame, sorgfältig formulierte und von den Kirchen rezipierte Feststellung, daß man sich in den entscheidenden Fragen des Auftrags der Kirche, nämlich der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsverwaltung,

einig ist und die daraus sich ergebenden praktischen Folgen anerkennt. Damit wird die Gleichung Kirchengemeinschaft = Abendmahlsgemeinschaft = Bekenntnisgemeinschaft modifiziert. Kirchengemeinschaft ist Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft, ist aber jetzt auf Grund eines Konsensus in dem oben geschilderten weiten Sinne schon gegeben und nicht erst wie früher auf Grund der erreichten Bekenntnisgleichheit oder der völligen Übereinstimmung in der kirchlichen Lehre in allen Punkten.

4) Ist die Kirchengemeinschaft erklärt, wird sie in dynamischer Weise praktiziert, ohne daß die beteiligten Kirchen ihre bekenntnismäßige oder gottesdienstliche, organisatorische oder rechtliche Identität aufgeben müssen. Nach der Erklärung der Kirchengemeinschaft wird zwischen allen beteiligten Kirchen Interkommunion, d. h. uneingeschränkte gegenseitige Zulassung und, wenn Sonderrechte einer Kirche dem nicht entgegenstehen, Interzelebration praktiziert. Man gehört als einzelner Christ einem bekenntnisbestimmten Kirchentum an, wächst auch in dessen Lehre, insonderheit seiner Abendmahlslehre und -praxis auf und hält sich weiter zu dieser Kirche, sofern es möglich ist, kann aber in allen Kirchen, die sich auf Grund der Konkordie von Leuenberg die Kirchengemeinschaft erklärt haben, uneingeschränkt „zu Hause“ sein und hat überall das volle Gast- oder Heimatrecht in jeder dieser anderen Kirchen, wenn er es braucht. Für alle beteiligten Kirchen sind nach ihrem eindeutigen Konsensus das Zeugnis, der Dienst und die Einheit der einen Kirche Jesu Christi in gleicher Weise Auftrag und Inhalt ihres Lebens, auch wenn die verschiedenen Kirchen aus theologischen oder nichttheologischen Gründen ihre kirchliche und theologische Sondergestalt behalten.

5) Die Erklärung der Kirchengemeinschaft schließt also den moralischen oder gesetzlichen Zwang zur Herstellung einer Union um jeden Preis nicht ein, sondern bezeichnet ein dynamisches, fortschreitendes Geschehen lebendiger kirchlicher Gemeinschaft. Mit dem Instrument der Konkordie wird also eine breite, feste Basis für eine weiterreichende Kirchengemeinschaft und Interkommunion in dem Gesamttraum der so verbundenen verschiedenen Kirchentümer geschaffen, d. h. die Konkordie schließt auch prinzipiell bekenntnisverschieden bleibende Kirchen zu voller Kirchengemeinschaft in diesem neuen Sinne zusammen.

6) Das Hauptproblem des damit eingeschlagenen neuen Weges liegt freilich darin, daß das Instrument der Konkordie auf Grund eines solchen „weitmaschigen“ consensus de doctrina evangelii immer nur im

Gebrauch seine geistliche Bedeutung erweisen kann und daß ein ungeistlicher *abusus* nicht ausgeschlossen ist. Deshalb müssen alle Beteiligten darauf achten, daß nicht in der neuen Gemeinschaft an der Stelle der bisher gewohnten Gesetze der eigenen Kirche nun eine neue umfassende gesamtkirchliche Gesetzlichkeit gefordert wird, die gewissermaßen die ganze Arbeit der Kirchenvereinigung *de jure* leisten soll, wenn die neue Möglichkeit zwischenkirchlicher Verständigung und kirchlicher Gemeinschaft doch nicht freiwillig aus dem inneren Antrieb lebendiger, vom Heiligen Geist erfüllter, an Gottes Wort gebundener und damit in der Freiheit bestehender Kirchen, die die Basis der Kirchengemeinschaft sind und bleiben, sich realisiert.

Der Konsensus als solcher hat nicht die prägende Kraft, die Einheit der Kirchen zu schaffen, sondern die aus dem Auftrag der Kirche und ihrer vom Herrn geschenkten Einheit sich herleitende Übereinstimmung zwischen den je besonders geprägten Kirchentümern im Blick auf die eine heilige allgemeine Kirche wird in dem Konsensus festgestellt. Diese Feststellung überbrückt die Distanz zwischen den Kirchen, die bisher in Trennung voneinander lebten, unter Verweis auf das gemeinsame Fundament, um dessentwillen man die Trennung weder aufrechterhalten muß noch darf. Die am Konsensus beteiligten Kirchen sind an den entscheidenden Punkten kirchlichen Dienstes trotz bleibender Verschiedenheiten im Heiligen Geiste einig und damit in der Lage, in echter Kirchengemeinschaft miteinander zu leben.

7) So sehr die Erreichung des Konsensus zwischen Kirchen durch theologische Arbeit und die Feststellung des Konsensus durch sorgfältige Formulierungen zustande kommen, so muß doch die geistliche Dimension des Geschehens und damit die Dynamik der Realisierung von Kirchengemeinschaft auf dem einen Grund, der gelegt ist, stehen und von daher seine ganze Kraft haben. Eine Konkordie wird immer nur dann „stimmen“, wenn sie nicht in der Luft hängt, sondern die geistliche Kraft und die bekenntnismäßige Klarheit der sie rezipierenden Kirchen die geistliche Dynamik echter geistlicher Einheit verifizieren. Es ist also nicht das Papier der Konkordie allein, sondern vielmehr der in der Konkordie bezeugte Glaube an den Dreieinigigen Gott und die Annahme des Auftrages des Herrn der Kirche Grund und Sinn der Kirchengemeinschaft, die sich die Kirchen erklären, indem sie die Konkordie als Charta gemeinsamer kirchlicher Verantwortung unterschreiben.

8) Die Kirchen kommen als solche in Freiheit zu diesem Konsensus, nicht

ein theologisch erdachter Konsensus fordert eine neue einheitliche Kirche. Das Bekenntnis der Kirchen, ihre Lehre, ihre Ordnung, ihre Identität werden ernst genommen, sie weichen nicht einer neuen Konzeption, sondern sie sollen sich unter geistlichen Bedingungen im gemeinsamen Leben bewähren. Nicht konsistoriale Verfügungen oder synodale Mehrheitsbeschlüsse vereinheitlichen die Kirche, sondern Einheit und Kraft des gemeinsamen Zeugnisses kommen aus der einen Quelle, aus der alle Kirchen schöpfen, auch wenn sie das nicht einheitlich verstehen. Die Grundfreiheit kirchlichen Lebens bleibt gewahrt und wird nicht irgendwelchen Zwangsvorstellungen von Einheit, Einmütigkeit und Einheitlichkeit geopfert. Man erreicht die Gemeinschaft nicht durch Vereinfachungen und Kompromisse, sondern durch den tiefen Bezug auf den gemeinsamen Grund, auf dem die eine Kirche Jesu Christi steht. Man läßt sich gegenseitig die nötige Freiheit, auf je eigene, d. h. ohne äußeren Zwang geistlich und theologisch mögliche Weise die alleinige Abhängigkeit von Gottes Wort und Geist als Kirche zu praktizieren und darin die Identität und Kontinuität des kirchlichen Lebens in der neuen Gemeinschaft zu bewähren. Der entscheidende Schritt zu einer weiterreichenden Kirchengemeinschaft, die man früher unter den alten Konzeptionen der beteiligten Kirchen aus Lehr- oder Ordnungsgründen nicht erreichen konnte, kann nun im Vertrauen auf die erneuernde Kraft des einen Evangeliums auch ohne Kongruenz aller den Glauben und die Kirchenverfassung betreffenden Überzeugungen getan werden, nachdem man den consensus de doctrina evangelii im Blick auf die Verkündigung und die Sakramentsverwaltung einhellig festgestellt hat.

Der Weg zu diesem Verständnis sei mit der gesamtökumenischen Diskussion durch zwei Zitate in Verbindung gebracht, einmal mit einem Satz aus dem Bericht der Sektion II der Vollversammlung des Lutherschen Weltbundes in Evian (Berichtsband S. 114, Ziff. 15 und 18 aus dem Abschnitt „Die Gemeinschaft aller Kirchen“) und zweitens aus dem Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, S. 216, Bericht des Ausschusses 1, II Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist):

1. „(15) Das Mühen um größere Gemeinschaft im Organisatorischen sollte aufs engste mit dem Ringen um größere Gemeinschaft im Verständnis der Heiligen Schrift verbunden sein. Damit wird die bisherige These ‚formulierter Konsensus als Voraussetzung kirchlicher Gemeinschaft‘ modifiziert, aber auch die entgegengesetzte These

„zuerst Zusammenarbeit und dann Klärung der Lehrdifferenzen“ abgewiesen.

(18) Das ‚satis est‘ (CA VII) gilt nicht allein für das Verhältnis der lutherischen Kirchen untereinander, sondern auch für die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen. Darüber hinausgehende Forderungen für Kirchengemeinschaft zu stellen, verleugnet die ökumenische Dimension des Bekenntnisses der Reformation. Die Vielfalt von Organisationsformen und von theologischen Schulmeinungen hebt Kirchengemeinschaft nicht auf.“

2. „3. Was wir vorhaben, kann nicht die Form eines Credo, eines Katechismus, einer Bekenntnisschrift oder eines theologischen Handbuches haben. Diese Formen setzen ein verhältnismäßig hohes Maß an Übereinstimmung in der Lehrformulierung voraus.

Wir sind aber in dem, was wir gemeinsam leben, im Gebet aussprechen und gemeinsam verkündigen, offensichtlich weiter als in dem, was wir gemeinsam lehrmäßig fixieren können. Deshalb sollten wir aussprechen, was Inhalt und Sinn unseres Lebens, Betens und unserer Verkündigung ist. Das wird in einem Prozeß geschehen müssen, an dessen Ende vielleicht so etwas wie eine Erklärung stehen könnte, die die Kirchen gemeinsam abzugeben vermögen.“

In dieser geistlichen Dimension ist Leuenberg zu sehen. In dieser Richtung liegt auch die Möglichkeit, in unseren Tagen zu einer noch weiterreichenden Kirchengemeinschaft zu kommen, freilich in der Gebrochenheit der irdischen Geschichte der Kirche, bis die una sancta ecclesia als die geschmückte Braut des Lammes nach Gottes Plan und Eingriff ihre ewige Vollendung erfährt.

Mit Recht werden aber an diese Konzeption der Konkordie selber Fragen gestellt, wie die von Hans Dombois (Kodex und Konkordie – Aufgaben und Probleme der ökumenischen Theologie, 1972), ob es sich dabei nicht nur um eine „kirchliche Zollunion“ handle, oder um die von Reinhard Mumm (Zwei Fragen zur Leuenberger Konkordie, Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, 11/72), ob denn mit dieser Kirchengemeinschaft überhaupt etwas erreicht werde, das „über die bisher bestehende und praktizierte Gemeinschaft des Zeugnisses und Dienstes hinausgehe“. Mit Recht stellen auch die Unionskirchen immer wieder die Frage, ob denn Kirchengemeinschaft nicht auch einen organischen Ausdruck für die Zusammengehörigkeit dieser Kirchen in einer Kirchengemeinschaft, d. h. echte organische Union, fordere. Die ganze Problematik ist sehr deutlich in einem Satz von

Reinhard Mumm zusammengefaßt: „Diese Fragen warten auf eine Antwort, bleibt sie aus, dann steht zu befürchten, daß entweder der Abschluß der Leuenberger Konkordie mit allgemeiner Zustimmung vor sich geht, diese Zustimmung aber nichts verändert, oder aber es folgen aus dem abgeschlossenen Vertrag Forderungen mit erheblichen praktischen Konsequenzen, die fast unvermeidlich auf nivellierende Unionen von jeweils unterschiedlichem Charakter hinauslaufen.“

Für die lutherische Kirche sollte es klar sein, daß sie die Leuenberger Selbstaussagen ernst nimmt. Danach bleiben die Identität der Kirchen, die sich an der Konkordie beteiligen, ihre Bekenntnisbindung und ihre Freiheit zur Gestaltung ihres Kirchenwesens prinzipiell erhalten, d.h., alle Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst ist nicht durch rechtliche Forderungen, sondern durch den geistlichen Willen zu einem freiwilligen Miteinander begründet. Für das lutherische Kirchenverständnis wäre es eine unverantwortliche Entwicklung, wollte man die Leuenberger Konkordie als Ersatz für das Konkordienbuch von 1580 anbieten und in dem Sinne ein neues „Blatt der Geschichte aufschlagen“, daß man an die Stelle der nur noch als Last verstandenen Tradition der lutherischen Reformation nun eine allein gegenwartsbezogene neue Basis für Lehre und Leben einbrächte.

Da für uns das Bekenntnis unserer Kirche nicht trennende Last, sondern Reichtum und Hilfe bedeutet, die die Kirche in ihrer Einheit stärken und die Freiheit der Verkündigung des Evangeliums fördern, kann die Konkordie nur vom Bekenntnis und seiner motivierenden Kraft her unsere Zustimmung erfahren, nicht aber als die Bekenntnisse „überholende“ Lehre.

Wenn in unierten Kreisen immer wieder mit einem gewissen Kummer festgestellt wird, daß manche lutherischen Äußerungen so klingen, als wäre das einzige erfreuliche Ergebnis von Leuenberg, daß man kein Unionsdokument zustande bekommen habe, so ist in der Tat etwas Richtiges gesehen. Weil die Lutheraner das Bekenntnis nicht als eine der Einheit schädliche Fessel eines Partikular-Kirchentums, sondern als eine Hilfe für Leben und Gestalt der Kirche erfahren, legen sie in der Tat Wert darauf, daß die im Leuenberger Sinne hergestellte Kirchengemeinschaft nicht eine mit ihrem Bekenntnis lebende Kirche dadurch totschießt, daß man sie einer künstlichen Einheitlichkeit bzw. „Nivellierung“ der Lehre unterwirft oder einen einheitlichen Bekenntnisstand zu erreichen trachtet, obwohl die in mühevoller, sorgfältiger und in geistlicher Verantwortung geleistete Arbeit hergestellte Konkordie selbst die

Möglichkeit ausschließt, das neue Unionsbekenntnis des 20. Jahrhunderts für eine europäische Gesamtkirche zu werden.

Die Kirchengemeinschaft, die wir mit der Konkordie erstreben, wird sich deshalb in der Tat an drei Punkten als geistlicher Fortschritt und nicht nur als eine kirchenpolitische Konstruktion ausweisen müssen,

1. im Ertragen der Spannung, die auch in ihr zwischen Kirche und Kirchentümern weiter bestehen wird,
2. durch den Freiheitsraum, den man einander für Verkündigung, Glauben und kirchliches Leben gewährt,
3. durch das Vertrauen, das man einander entgegenbringt, weil man in dieser Kirchengemeinschaft auch die nicht bekenntnisgleiche Kirche als zu der einen gleichen Kirche Jesu Christi gehörend anerkennt und entsprechend behandelt.

Die Spannung zwischen Kirche und Kirchentum hat in klassischer Weise Theodosius Harnack beschrieben, wengleich auch Luther selbst und viele Väter unserer Kirche sich schon mit diesem Problem mit nicht geringerer Klarheit auseinandergesetzt haben. Harnack sagt in seiner *Kybernetik* (Handbuch der Theologischen Wissenschaften, hrsg. von Otto Zöckler, Bd. IV, Praktische Theologie, 1885, S. 533–36 u. 559): „Die Kirche, als der Leib Christi, erbaut sich einerseits unmittelbar, heilsordnungsmäßig in ihrem Glauben... mittelst Verwaltung des Wortes und der Sakramente. Andererseits, als organisierter Komplex von einzelnen Lokalgemeinden, erbaut sie sich mittelbar, kirchenordnungsmäßig für ihren Glauben, mittelst bestimmter Ordnungen zur gesicherten Verwaltung des Worts und der Sakramente. In ersterer Beziehung ist die Kirche vor den Lokalgemeinden da (Apg. 2); sie steht über denselben als ‚die Mutter, so einen jeden Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes‘ (Großer Katechismus, Seite 456, ed. Müller). In der anderen Beziehung ist sie Produkt der Gemeinschaft, Komplex derselben, als Konfessionskirche, Landeskirche, Konsistorialbezirk usw. und steht rein irdisch als regierende, ordnende, schützende über denselben (1. Kor. 14, 40; Kol. 2, 5): *societas externa, politia canonica*. ...Damit werden wir zur Unterscheidung von Kirche und Kirchentum gedrängt, d. h. zwischen der Kirche, sofern sie die geistliche Gemeinde Jesu Christi, und sofern sie ein rechtlich verfaßtes Gemeinwesen ist; eine Unterscheidung, die im Interesse des Glaubens selbst notwendig ist und deren Vernachlässigung zu den bedenklichsten, romanisierenden Konsequenzen führt.“ Harnack zitiert dann Luthers Schrift vom Papsttum in Rom vom Jahre 1520, wonach „man von der Kirche in zwei Weisen reden“ müsse, d. h.

einerseits von „der Versammlung aller Christgläubigen auf Erden“ als einer „Versammlung der Herzen in einem Glauben“ in „geistlicher Einigkeit“ und auf der anderen Seite von der Christenheit als einer „Versammlung in ein Haus, Pfarr, Bistum, Erzbistum, Papsttum, in welcher Sammlung gehen die äußerlichen Geberden, als Singen, Lesen, Meßgewand. Von dieser Kirchen, wo sie allein ist, steht nicht ein Buchstabe in der Heiligen Schrift, dass sie von Gott geordnet sei... Darum wollen wir zwei Kirchen nennen mit unterschiedlichem Namen; die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen eine geistliche innerliche Christenheit; die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerliche Christenheit. Nicht, daß wir sie voneinander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen einen geistlichen, nach dem Leibe einen leiblichen Menschen nenne.“

Harnack führt dann aus, daß bei der Unterscheidung von Kirche und Kirchentum deutlich sein muß, daß das Kirchentum „nur um der wesentlichen Kirche willen da ist“ und „daß die für den irdischen Bestand und Fortbestand der Kirche unentbehrliche Bildung des Kirchentums auf einer freien Notwendigkeit beruht. Beide Seiten der Kirche liegen nicht nebeneinander, sondern sind wie innerlich durch das Band des Einen Glaubens, so äußerlich durch das des Einen Bekenntnisses verbunden“. Für die Ordnung der Kirche gibt es keine absoluten Adiaphora, auch wenn die Kirche stets „eine freie Stellung zu ihrer Ordnung einzunehmen hat, weil ihr göttliche Normen gegeben sind“.

Zur heutigen praktischen Fragestellung schreibt Harnack schon vor fast 100 Jahren: „Soll das Landeskirchentum fortbestehen, so kommt es teils auf eine Verbindung der Konsistorialverfassung mit der Synodalverfassung an, teils auf eine Vereinigung der deutschen evangelischen Landeskirchen, ganz besonders aber darauf, daß nicht unchristliche und unkirchliche Grundsätze und Anschauungen zur Herrschaft kommen. Darum muß dafür gesorgt werden, daß das kirchliche Bekenntnis als feststehend und maßgebend anerkannt sei und daß kirchliche Bedingungen für die Qualifikation der Laien zur Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten aufgestellt werden; sonst gerät die Kirche in die Hände der Masse.“ Man würde freilich heute dasselbe vorsichtiger formulieren: „Sonst setzt sich in der Kirche menschlicher Plan und Wille gegen Gottes Wort und Auftrag durch.“

Wenn die heutigen Planungen im Rahmen der EKD und die Konsequenzen für das Zusammenleben der europäischen Kirchen im ökumenischen

Kontext, die früher oder später auch auf unserer Tagesordnung stehen müssen, auch nicht einfach mit den damaligen kirchenpolitischen Aufgaben verglichen werden können, so ist für damals wie für heute der springende Punkt in dem Satz festgehalten: „Darum muß dafür gesorgt werden, daß das kirchliche Bekenntnis als feststehend und maßgebend anerkannt sei.“ Harnack zitiert in diesem Zusammenhang aus den Aufzeichnungen Friedrich Wilhelm IV. von Preußen im Jahre 1845 einen sehr beachtlichen Satz: „Beide, Territorialsystem und landesherrliches Episkopat, sind von solcher Beschaffenheit in sich, daß eines allein schon vollkommen ausreichend wäre, die Kirche zu töten, wäre sie sterblich.“ Auch heute kann man mit den gegebenen Möglichkeiten kirchenpolitischer Entscheidungen für oder gegen die „wesentliche“ Kirche handeln.

Wenn in der Leuenberger Konkordie von der Identität und der Erhaltung der Bekenntnisbindungen der beteiligten Kirchen bewußt die Rede ist, so geht es letzten Endes um das Bekenntnis zur „wesentlichen Kirche“. Die Kirchen sollen von ihrer Tradition und Erfahrung, von ihrer Bekenntnisbindung und von der in ihnen gültigen Lehre her sich der gemeinsamen Sache der einen Kirche Jesu Christi verpflichtet wissen. Man will nicht wieder eine „Stunde Null“ proklamieren, die sich immer als eine Illusion erweisen muß, weil Schöpfung, Geschichte und Weltgericht im biblischen Horizont ungetrennt zusammengehören. Deshalb sollte man die Bejahung der Identität der Kirchen und ihrer Traditionen nicht nur als Bremsvorgang verstehen, der schönere Möglichkeiten verhindert. Alles, was die Kirche an ihre Sache bindet, ist im Grunde progressiv und gerade nicht Hindernis für ihr Zeugnis und ihren Dienst, sondern in seinem Bezug auf die Quelle und Mitte allen kirchlichen Lebens stärkste Antriebskraft und klarste Zielanweisung.

Freilich wird bezüglich der Identität immer auch kritisch zu fragen sein, ob wir wirklich die kirchliche Identität, d. h. das Festhalten an dem der Kirche aufgetragenen Wort, oder irgend einen ungeistlichen Traditionalismus oder Konservativismus meinen, der nicht von Dingen loskommt, die schon in früheren Zeiten nichts mit dem Worte Gottes zu tun gehabt haben und noch weniger mit dem Dienst der Kirche in der Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Aber wenn man die Identität der Kirche, ihr Bekenntnis ernst nimmt, wird man ja gerade dadurch zur Kritik an allen Verirrungen und geschichtlichen Fehlern verpflichtet.

In der Kirchengeschichte ist immer wieder deutlich geworden, daß die

Kriterien, die sich aus Gottes Wort und dem Bekenntnis der Kirche ergeben, eben nicht mit den Kriterien, die die Umwelt jeweils anbietet, identisch sind. Es wäre deshalb erstaunlich, wenn plötzlich im 20. Jahrhundert die Tagesordnung der Kirche und die Tagesordnung der Welt so übereinstimmten, daß es keine heftigen Auseinandersetzungen zwischen ihnen mehr gäbe. Deshalb ist es gut, wenn die Kirche durch die Heilige Schrift und ihr Bekenntnis auf ihre Tagesordnung festgelegt bleibt, damit sie sich in rechter Weise mit der Tagesordnung der Welt auseinandersetzt. Man sollte deshalb in der gegenwärtigen Diskussion nicht alle Argumente, die man politisch gegen die Konservativen hat, einfach auch gegen die Theologen und Kirchen einsetzen, die noch etwas von der Identität der Kirche und der Kirchentümer halten; denn es ist sicher eine wesentliche Erfahrung, daß Leute, die in ihrer Kirche die Bibel und den Katechismus kennengelernt haben, bestimmte Fragen anders beantworten als die, welchen die Kirche die entsprechenden Dienste nicht geleistet hat. Es ist deshalb eine geistliche Weisheit, wenn die Väter von Leuenberg nicht die Kirchentümer und die Konfessionskirchen einfach aufgerufen haben, sich in einer großen Einheitskirche zusammenzuschließen, sondern vielmehr damit rechnen, daß jede Kirche ihr geistliches Erbe, ihre theologische Arbeit und ihre geistliche Kraft in den Gefäßen, die sie hat, mit herzuträgt zu gemeinsamem Nutzen bei der Bezeugung des Evangeliums und dem von allen Kirchen geforderten Dienst.

Die Frage nach der „Bekenntnisbindung“ ist heute so schwierig, weil sie in spezieller Weise die Lutheraner betrifft und von den Nicht-Lutheranern oft gar nicht mehr verstanden wird. Wenn in der lutherischen Kirche die Bekenntnisbindung „noch“ eine Rolle spielt, so sieht das von außen oft so aus, als würden dort arme Seelen zusätzlich an das 16. Jahrhundert angebunden, obwohl sie im 20. Jahrhundert selber genügend Probleme finden könnten. Ihrer Bekenntnisgebundenheit wegen werden die lutherischen Kirchen oft als letzten Endes irgendwie rückständig angesehen. Sie bringen stets noch das „Bekenntnis“ in die Diskussion ein, wo andere schon längst progressivere Themen haben. In der Zusammenfassung der Diskussion von Limuru steht über die Besonderheiten von Unionskirchen, daß sie „transkonfessionell“ sind und Kirchen umfassen, die bisher verschiedenen konfessionellen Familien angehört haben, daß sie nicht nur vereinigte, sondern „nach weiterer Vereinigung suchende Kirchen“ sind, daß sie erst eine „Etappe auf dem Wege zur vollen Einheit“ verkörpern, daß sie sich verpflichtet wissen,

„die Einheit der Kirche zum Ausdruck zu bringen“, „indem sie an einem gegebenen Ort alle Christen zusammenrufen“. Sie erwarten, „daß an allen Orten eine so vereinte Gemeinschaft ins Leben treten wird“, und „sie suchen nach einem theologisch reflektierten Ausdruck des Evangeliums, der sich eher an der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung und der heutigen Weltsituation orientiert als an überkommenen Bekenntnikategorien“. Sie haben die „organische Einheit“ in dem Sinne erreicht, daß sie als vereinigte Kirchen „Entscheidungen treffen über Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung, der Mission, der Beziehung zur Welt und der Verwendung ihrer eigenen Mittel“ (aus „Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft“, hrsg. Reinhard Groscurth, S. 151). Demgegenüber hat die lutherische Kirche in ihren Ordnungen und in ihrer Praxis vorrangig den Bezug auf die Bekenntnisschriften der lutherischen Reformation festgehalten. Sie bejaht damit das reformatorische Geschehen und nimmt seine Motivation und Intentionen für die Gegenwart auf.

In seiner „Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften“ sagt Edmund Schlink über die Bedeutung der Bekenntnisschriften (S. 55): „Als Summa der kirchlichen Lehre stehen die Bekenntnisschriften einerseits mit aller Lehre der Kirche zusammen in einem Haufen unter dem Richter, der Heiligen Schrift. Andererseits stehen sie dort als ‚Fürbild der Lehre‘ (SD, Summ. Begr. 10) einen Schritt vor den Reihen aller sonstigen Lehre und Predigt. Sie sind als Lehre der Kirche Vorbild für alle Lehre und Predigt der einzelnen Glieder der Kirche.“ Diese Rolle wird den Bekenntnisschriften in anderen Kirchen abgesprochen. Sie ist bis zu einem gewissen Grade ein lutherisches Spezifikum, aber dieses Spezifikum hat zu tun mit der hohen Bedeutung, die der Freiheit eines Christenmenschen nach Luther zukommt. Nicht die jeweils in der Lehre oder in der Leitung der Kirche Mächtigen, sondern das Evangelium allein soll Maß und Richtschnur für die Predigt sein. Dazu sollen die Bekenntnisschriften helfen, indem sie die ganze Kirche auf das Entscheidende verpflichten und so die Einmütigkeit der Verkündigung und des Dienstes fördern. Die Unterschiede zwischen den jeweils beteiligten Pastoren und Gemeinden werden sekundär gegenüber dem gemeinsamen kirchlichen Bekenntnis. Im Sinne des gemeinsamen Bekenntnisses der Kirche kann man auch Abfall und Irrlehre gemeinsam abwehren.

Deshalb sollten wir uns erneut sagen lassen, was Peter Brunner in seinem Vortrag vom 26. April 1962 über Bekenntnisstand und Bekenntnis-

bindung ausgesprochen hat: „Dem Bekenntnisstand einer Kirche liegt ein geschichtliches Ereignis zugrunde, in dem eine Bekenntnisbindung eingetreten ist. Bekenntnisstand ist daher Folge von Bekenntnisbindung... Der Inhalt des Bekenntnisses ist gegenüber dem Inhalt der Heilsbotschaft nichts Neues. Der Inhalt des Bekenntnisses ist vielmehr in kerygmatischer Gestalt bereits in der Heilsbotschaft als ihr Zentrum enthalten. Der Glaube ist kein schöpferisches Prinzip, das Bekenntnisinhalte zu setzen vermag, der Glaube empfängt vielmehr alle Bekenntnisinhalte mit der apostolischen Heilsbotschaft und aus ihr allein. Der Glaube ist als solcher bekennd. Dieser geistgewirkte Akt des Glaubensbekenntnisses hat einen in der Botschaft vorgegebenen, konkreten Wortinhalt, der in geprägten Sätzen ausgesagt wird. Beides ist letzten Endes darin begründet, daß Gott seine rettende Tat an die Person Jesu von Nazareth gebunden hat... Der Bekenntnisstand einer Kirche ist der Niederschlag der Tatsache, daß bestimmte urkundliche Bekenntnisse einmal in der Vergangenheit echte geistliche Bekenntnisbindung in dem oben entfalteten Sinn gewirkt haben. Wir haben bereits gesehen, daß und warum dort, wo solche Bekenntnisbindung Ereignis wird, notwendig und unmittelbar auch die Dimension der Zukunft aufbricht und in die Bekenntnisbindung einbezogen wird. Die damals in der Vergangenheit Ereignis gewordene Bekenntnisbindung will wesensnotwendig immer wieder Ereignis werden.“

Wenn der „Begriff Bekenntnisstand auch notwendig zu einer gewissen Abstraktion“ neigt, so besteht doch „angesichts des Sachverhalts ‚Bekenntnisstand‘ die Aufgabe der Kirche darin, die in diesem Begriff mitgesetzte Abstraktion zu überwinden und die in diesem Begriff ursprunghaft gemeinte, nämlich aktuelle Bekenntnisbindung zu verwirklichen. Diese Aufgabe, die der Kirche angesichts ihres Bekenntnisstandes gestellt ist, wird aber nur im Ereignis geschenkter Bekenntnisbindung lösbar, ja sie ist in diesem Ereignis dann auch schon gelöst... Der Bekenntnisstand sichert die „Dieselbigkeit“ der betreffenden Kirche. Wie es auch mit der geistlichen aktuellen Bekenntnisbindung in dieser Kirche bestellt sein mag, die rechtliche Fixierung des zu überliefernden urkundlichen Bekenntnisses bedeutet eine Konstante in der Geschichte dieser Kirche, deren Bewahrung gerade auch von weittragender rechtlicher Bedeutung für diese Kirche sein dürfte bis in die Vermögensverhältnisse hinein. Der Bekenntnisstand sichert darüber hinaus dort, wo es tatsächlich zu der ihm entsprechenden geistlichen aktuellen Bekenntnisbindung kommt, einer bekenntnisgebundenen Ver-

kündigung das Heimatrecht in dieser Kirche (was sich keineswegs in jeder Hinsicht von selbst versteht!), er schützt auch die dem Bekenntnisstand entsprechenden liturgischen und kirchlichen Ordnungen... Der Bekenntnisstand bedeutet daher auch eine Appellationsinstanz in dem Falle, daß eine evangeliumswidrige, dem Bekenntnis eindeutig widersprechende Verkündigung gefordert oder eine dem Evangelium und dem Bekenntnis widersprechende Ordnung (wie etwa der berüchtigte ‚Arierparagraph‘) eingeführt werden sollte. Der Bekenntnisstand gewährt in solchen Fällen auch die Rechtsbasis für die Errichtung eines bekenntnisgebundenen Notkirchenregimentes... Der Bekenntnisstand der Kirche unterliegt nicht der kirchlichen Gesetzgebung. Er kann daher, streng genommen, nicht verändert werden... Der Bekenntnisstand kann aber und muß wohl auch je und je neu interpretiert werden. Es ist gerade die echte geistliche Bekenntnisbindung, die jeweils zu einer echten neuen aktualisierenden Interpretation des Bekenntnisstandes und damit der urkundlichen Bekenntnisse selbst führt... Das Verhältnis zwischen gleichbleibendem Bekenntnisstand und fortschreitender Interpretation dieses Bekenntnisstandes scheint mir eine der wichtigsten Fragen im Blick auf die Zukunft der Christenheit zu sein. Das notwendige Mittelglied zwischen gleichbleibendem Bekenntnisstand und seiner fortschreitenden neuen Interpretation ist aber die echte, geistliche, aktuelle Bekenntnisbindung, die ja gerade die eigentliche Intention des Bekenntnisstandes darstellt. So seltsam es auch erscheinen mag – nur echte geistliche Bekenntnisbindung (und nicht Bekenntnisentfremdung!) ist imstande, einen überkommenen Bekenntnisstand neu zu interpretieren derart, daß unter Wahrung dessen, was die Väter bekannt haben, der Reichtum des in der Schrift gegebenen Evangeliums tiefer, völliger und darum die ökumenische Einheit der Christenheit auferbauender herauszutreten kann.“ (Peter Brunner, „Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung“, in Pro ecclesia, Band 2, S. 295 ff.).

Diese Vorstellung von der Bekenntnisbindung ist natürlich für Vertreter nicht-lutherischer Kirchen teilweise fremd und ärgerlich. Aber auch innerhalb der lutherischen Kirchen ist die Bekenntnisbindung weitgehend verlorengegangen. Deshalb ist es zuerst Sache der lutherischen Kirchen, die Bedeutung des Bekenntnisses für ihren Bereich wieder eindeutig festzustellen, wenn dieses als zur Identität der lutherischen Kirche gehörig von den nicht-lutherischen Partnern erkannt und von ihnen verstanden werden soll.

Wenn von der Leuenberger Konkordie keine Unionskirche gefordert

wird, die alles gemeinsam ordnet, eine „transkonfessionelle“ Kirchenleitung hat und sich auch in geistlichen Dingen „eher an der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung und der heutigen Weltsituation orientiert als an überkommenen Bekenntniskategorien“, so bietet die intendierte Kirchengemeinschaft die Freiheit für die an ihr beteiligten Kirchen, die ihr wichtigen Dinge des Bekenntnisses und einer entsprechenden Kirchenordnung nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Duldung, sondern im Sinne eines voll und ganz in dieser Gemeinschaft bejahten Beitrages zu dem gemeinsamen Zeugnis und Dienst zu praktizieren. Wäre es anders, würden ohne Zweifel die kirchenpolitischen „Schubkräfte“ zu einer Union führen, die bei allen vielleicht noch vorgesehenen innerkirchlichen bekenntnisfreundlichen Regelungen doch in ihrer Gesamtheit nicht würde lutherische Kirche sein wollen und können.

Hier hat die Frage nach der Zukunft der lutherischen Kirche in der EKD auch noch zwei wichtige Aspekte, a) die an das Bekenntnis gebundene Kirchenleitung und b) das Streben nach einem engeren, auch organisatorisch wirksamen Zusammenschluß des Luthertums in der EKD. Der Lutherische Weltbund ist nur eine Föderation. Seine Mitgliedkirchen behalten prinzipiell ihre kirchliche Autonomie. Sie sind freiwillig auf der Basis ihres gemeinsamen Bekenntnisses dem Weltbund beigetreten und haben freiwillig den Verpflichtungen zu Zeugnis, Dienst und Einheit, die die Verfassung des Lutherischen Weltbundes enthält, zugestimmt. Dadurch können die lutherischen Kirchen gemeinsam viel schaffen. Der Weltbund ist aber eben keineswegs „Kirche“, sondern nur Instrument der in ihm zusammengeschlossenen Kirchen. Die Nationalkomitees, die wiederum die Mitgliedkirchen des Weltbundes in einem Land repräsentieren, sind in der Regel relativ noch schwächere Gebilde als der Weltbund selber. Auf alle Fälle mangelt ihnen jegliche kirchliche Kompetenz.

Daher kommen Zusammenschlüssen lutherischer Kirchen zu einer „richtigen“ Kirche große Bedeutung zu.

Der Versuch, das deutsche Luthertum in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zu einigen, ist bisher nur zum Teil gelungen. Auf der einen Seite gibt es Landeskirchen lutherischen Bekenntnisses, die nicht Mitgliedkirchen der VELKD geworden sind, auf der anderen Seite stehen die lutherischen Freikirchen, die sich jetzt fast alle zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zusammengeschlossen haben und der VELKD auch nicht angehören. Noch weniger ist es

gelingen, dem Unionsluthertum einen kirchlich-rechtlichen Versammlungsraum über den Bereich der einzelnen lutherischen Gemeinden und Konvente hinaus einzuräumen. Auch der immer wieder gemachte Versuch, den deutschen Gesamtprotestantismus, der sich heute in der EKD darstellt, auf die gemeinsame Bekenntnisgrundlage der Augsburgischen Konfession und des Kleinen Katechismus zu stellen, ist in den letzten 150 Jahren stets gescheitert. Man wird deshalb fragen müssen, ob es sinnvoll wäre, für die Kirchengemeinschaft europäischer Kirchen und für die Neuordnung der EKD ähnliche Versuche erneut anzustellen. Wichtig ist aber, daß zunächst genügend Freiheitsraum für Kirchen lutherischen Bekenntnisses in dieser europäischen und deutschen Kirchengemeinschaft gewährt wird. In der EKD sollte die Möglichkeit erhalten bleiben, daß das Luthertum sich nicht nur unter territorialem Vorwand, sondern auch aus konfessionellen Gründen sammelt. Wenn man das lutherische Bekenntnis nur dem einzelnen Pastor, der einzelnen Gemeinde und einigen Formen des Vereinsluthertums überläßt, statt einer wirklich dem Bekenntnis verpflichteten und vom Bekenntnis geprägten Kirche, wird die lebendige Teilhabe der Lutheraner an von ihnen voll bejahter Kirchengemeinschaft in einer Weise abgedrosselt, die den gegenwärtigen Zustand nicht bessert.

An diesem Punkte wird auch die Frage nach dem verpflichtenden gemeinsamen Handeln der in Kirchengemeinschaft stehenden Kirchen akut. Bisher hat das Bekenntnis gelegentlich dazu herhalten müssen, ein Veto im Blick auf Gemeinschaftsaufgaben und gemeinsame Entscheidungsprozesse zu begründen. Wenn Leuenberg jetzt das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst als eine aus der Kirchengemeinschaft sich notwendig ergebende Folgerung herausstellt, so muß in der Praxis deutlich werden, ob auch hier das Bekenntnis als „Schubkraft“ und nicht als „Bremskraft“ wirkt und ob die, die die lutherische Hochschätzung des Bekenntnisses nicht mitvollziehen können, seine bleibende Bedeutung für ihre lutherischen Partner anerkennen können. Diese Anerkennung wird sich nicht von vornherein theoretisch erreichen lassen, wohl aber durch das tatsächliche Miteinander und Füreinander, das nur dann sachgemäß und fruchtbar sein kann, wenn den Verschiedenheiten ein Stellenwert eingeräumt wird, der letzten Endes ebenso für die Intensität der Gemeinschaft wie für die Identität der verschiedenen zusammenwirkenden Kirchen optimal zu Buche schlägt. Erst nach einer gründlichen Vorbesinnung innerhalb der lutherischen Kirchen kann die Bekenntnisfrage im Zusammenhang mit der Neuord-

nung der EKD, ihrer neuen Grundordnung, ihrer Organstruktur und ihrem neuen Instrumentarium im richtigen Horizont in den Blick kommen. Es kann nicht genügen, daß man nur formal feststellt, welche Kirchen die EKD bilden und daß unter ihnen im Sinne der Leuenberger Konkordie Kirchengemeinschaft besteht, sondern die Gliedkirchen sollten nicht nur ihrer territorialen Verfaßtheit, sondern auch ihrer bekennnismäßigen Struktur gemäß an dem Leben der Kirchengemeinschaft beteiligt werden. Das müßte ebenso im Blick auf die Handhabung des Instrumentariums der EKD wie auf die Mitwirkungsmöglichkeiten an den großen kirchlichen Entscheidungen der Fall sein, besonders wenn die Entscheidungen Mission, Ökumene, Diaspora, Gottesdienst und geistliches Leben sowie die sonstigen theologischen Grundfragen betreffen.

Wenn, was nicht zu bestreiten ist, innerhalb der EKD, ganz abgesehen von dem noch komplizierteren Tatbestand in Gesamteuropa, eine Fülle verschiedener theologischer Meinungen, verschiedenartige Kirchentümer mit verschiedenen Vorstellungen von Bekenntnisbindung und Tradition miteinander leben, so wird im Geist der Leuenberger Konkordie immer wieder der Rückgang auf den gemeinsamen Grund die praktische Bewährung des Konsensus in Zeugnis und Dienst vorantreiben müssen. Die Bedeutung der Leuenberger Konkordie wird sich darin zeigen, daß sie geistliche Impulse und theologische Klärungen bei allen Teilhabern an der Kirchengemeinschaft als einem fortgehenden Prozeß für das gemeinsame Leben ergibt. Diesen Prozeß kann man nicht durch organisatorische Maßnahmen regulieren. Bei einem solchen Versuch würden sicher alle Ressentiments gegen „Methoden eines unierten Kirchenregiments“ in vielen lutherischen Kreisen erneut im Gegensatz zu der Hoffnung auf die vertiefte Einheit wieder wach werden. Ob das geistliche Element Vorrang behält oder nicht, wird für den Segen oder den Unsegnen, der aus der Erklärung der Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen erwächst, entscheidend sein. Die geistliche Dimension des Geschehens muß auch in allen Ordnungsfragen das entscheidende Gewicht behalten. Die „wesentliche Kirche“ muß in allem gemeint sein, was die Kirchengemeinschaft und die sie vertretenden Kirchentümer auch im Blick nicht nur auf die gemeinsamen Strukturen der EKD, sondern auch auf die über die Grenzen der EKD hinausgehende ökumenische und missionarische Zusammenarbeit betrifft. Auf der einen Seite muß hier mit der Konzeption vieler führender Leute der EKD gerechnet werden, daß z. B. alle ökumenischen und missionarischen Beziehungen

allein von der EKD wahrgenommen werden müssen, so daß die regionalen und konfessionellen Proporzbestenfalls noch innerhalb Deutschlands in den entsprechenden Gremien berücksichtigt werden könnten; auf der anderen Seite ist es für die lutherischen Kirchen selbstverständlich, daß sie auch im Lutherischen Weltbund ihren Platz und die entsprechende Verantwortung haben. Da die EKD als solche dem Lutherischen Weltbund weder angehört noch angehören will, ist schon an diesem Punkt eine direkte ökumenische Beziehung der Mehrzahl der Gliedkirchen der EKD sachlich notwendig. Diese Beziehung ist dann freilich auch für die EKD von höchster Bedeutung, da sie außer den Mitgliedkirchen des Weltbundes ja auch die EKD und insonderheit deren Organe und Dienststellen angeht, welche in der bisherigen Zusammenarbeit schon vor Ingangsetzung der neuen Strukturen viele Erfahrungen weitreichender Hilfestellung für die Programme des LWB haben. Da eine große Zahl von zentralen Stellen der EKD in die Weltbundarbeit schon tatsächlich eingeschaltet ist, sollte diese „Dreiecksbeziehung“ unter dem Gesichtspunkt des Gesamtinteresses der Kirche auch für die Zukunft sachgemäß und optimal geordnet werden. Die bisher oft komplizierte Balance der verschiedenen Interessen wird auf die Dauer nur durchgehalten werden können, wenn man die konfessionelle Gliederung der EKD auch weiterhin ernst nimmt und nicht, wie das immer wieder passierte, diese ihrer schwierigen Problematik wegen so weit wie möglich verdrängt. Je offener im Geiste der in Aussicht stehenden und von allen erstrebten Kirchengemeinschaft diese Fragen angesprochen werden, um so fruchtbarer werden die verschiedenen Typen lutherischer, reformierter und unierter Kirchen wirklich zusammenarbeiten können, ohne sich so oder so zu verkrampfen.

Daß die Evangelische Kirche in Deutschland 1948 als solche Mitgliedkirche des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde und die konfessionelle Gliederung der EKD nur von den lutherischen Kirchen, die der VELKD angehören, durch einen Beschluß der Generalsynode wirkungsvoll angemeldet worden ist, war ein Beispiel der vorstehend gemeinten Verdrängung einer sachlich berechtigten Frage, die miteinander hätte geklärt werden müssen. Wenn es im nächsten Akt um die Verstärkung der Gemeinschaft in der EKD geht, wird man das Ziel am besten erreichen, wenn man die bestehende kirchliche Gliederung nicht verschweigt, sondern ernst nimmt und bejaht. Auch im Ökumenischen Rat sind nicht nur regionale Unionen oder Territorialkirchen zusammengeschlossen, sondern Kirchen verschiedener konfessioneller Prägung

im protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Lager, die sich auch ihre Strukturen „innerkirchlicher“ Ökumene bewahrt haben. Diese konfessionelle Prägung wird in dem Augenblick noch deutlicher hervortreten, wo auch die römische Kirche zu mehr und mehr Zusammenarbeit und vielleicht eines Tages auch Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen bereit ist. Es ist jedenfalls wünschenswert, die möglichen gemeinsamen Schritte nicht dadurch zu erschweren, daß man von der Zielvorstellung einer weltweiten Einheitskirche her mehr fordert oder erzwingen will, als bei den kirchlichen Gegebenheiten erreichbar ist. Der Plan eines universalen Konzils wird sicher schneller und besser realisiert, wenn man die tatsächlich in der Ökumene vorhandenen Kirchen in ihrem historisch geprägten Kirchentum ernst nimmt und sie als die Vertreter der Christenheit in sechs Kontinenten im Blick behält. Das tut man nur, wenn man ihre geistliche und bekennnismäßige Gestalt nicht zugunsten territorialer und soziologischer Gesichtspunkte unterbewertet. Die Möglichkeit, daß sich bekennnismäßig zusammengehörige Kirchen in der Ökumene gemeinsam zu theologischen und anderen Sachfragen äußern, muß gewährleistet bleiben, wieviel auch sonst bei bestimmten anderen Punkten der regionale Konsensus bekennnisverschiedener Kirchen größere Bedeutung haben mag als der globale Konsensus bekennnisgleicher Kirchen. Wenn auf dem ökumenischen Wege der kirchlich-geistlichen Freiheit im Interesse einer organisatorischen oder politischen Einheit Grenzen gesetzt würden, führte das sicher zu die Stärkung der ökumenischen Einheit störenden, wenn nicht verhindernden Folgen. Der Testfall, zu dem auch Leuenberg sich sehr klar und eindeutig geäußert hat, werden die Minoritätskirchen sein. Ob ihre Identität trotz ihrer statistisch und kirchenpolitisch geringen Bedeutung nach erklärter Kirchengemeinschaft von den großen Kirchen geachtet wird, wird zeigen, in welchem Geist man sich einander kirchlich verpflichtet weiß. Die Minoritätskirchen, d. h. die Diaspora anders gestalteter traditions- oder bekennnisverschiedener Schwesterkirchen, sollen im Rahmen der Leuenberger Kirchengemeinschaft ihr Lebensrecht behalten, auch wenn alle Statistiken und pragmatischen Gründe dagegen sprechen. Es wird praktisch sicher selten zu dieser extremen Erwartung von Toleranz kommen, aber diese Toleranz sollte prinzipiell bejaht werden. Die Freiwilligkeit der Mitarbeit der Kirchen im Rahmen der größeren Gemeinschaft auf Grund des Leuenberger Konsensus kann nur bei einer bewußt geistlichen Motivation durchgehalten und gestärkt werden.

Da in der Konkordie die Erklärung abgegeben ist, daß die Verwerfungen der Reformationszeit die heutigen Partner nicht mehr treffen, kann in der Tat eine weiterbestehende konfessionelle Sondergestalt der beteiligten Kirchen nicht mehr in einem Nein zu den anderen Kirchen begründet sein; sie muß vielmehr aus der dankbaren Erfahrung des Wertes des Bekenntnisses und der Tradition erwachsen, die die bindenden, vereinigenden und zugleich klärenden Wirkungen des Bekenntnisses für alle entscheidenden Dienste der Kirche bestätigen. Solange also Kirchen mit ihren bestimmten Bekenntnisbindungen – das gilt wahrscheinlich hauptsächlich für die lutherischen Kirchen – in der erstrebten weiterreichenden Kirchengemeinschaft existieren sollen, sollten alle Nivellierungstendenzen mit dem Ziel eines unierten Einheitsbekenntnisses, das die bisherigen Bekenntnisbindungen überrunden und irrelevant machen würde, ausgeschlossen bleiben. Gerade mit der kirchlich begründeten Bereitschaft, aufeinander zu hören und beieinander zu bleiben, auch wenn die noch bestehenden Unterschiede berücksichtigt werden, wird die Vertiefung der Einheit und die Ausweitung der Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst am schnellsten voranschreiten.

Bei dem Stichwort „schnell“ kommt als letzte Frage der Zeitfaktor für die Arbeit an der neuen EKD-Struktur in unseren Blick. Wir haben im ganzen die kirchlichen Grundfragen unter Zurückstellung der Einzelheiten der Struktur- und Verfassungsfragen der EKD behandelt. Das schien gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt das Vordringliche zu sein, da nur von der Grundentscheidung über das Wesen der neuen Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen in Europa und der neuen EKD her Einzelheiten zum Instrumentarium und zur Organverfassung gesagt werden können. Sind die Grundfragen geklärt, erhalten die Kirchen in der Kirchengemeinschaft eher einen größeren als einen kleineren Freiheitsraum zum Leben, d. h. wird ihr kirchlicher Charakter vorrangig bedacht, ehe man sich den strukturellen, organisatorischen Gesichtspunkten zuwendet, kann in optimaler Sachlichkeit dann die neue Grundordnung der EKD zu Stand und Wesen gebracht werden. Wird dagegen die kirchliche Dimension, zu der wesentlich die Bekenntnisfrage gehört, und damit die über den territorialen Charakter der Gliedkirchen hinausgehende Frage der geistlichen und bekenntnismäßigen Struktur übersehen, kann mit Sicherheit auch bei größter Eile und Raszanz nicht das Ziel erreicht werden, das die Leuenberger Konkordie mit dem Begriff „Kirchengemeinschaft“ erstrebt. Kirchengemeinschaft ist

ein im wesentlichen kirchlich-theologischer Begriff, der ausgeführt werden muß von dem durch die Sendung der Kirche motivierten zuversichtlichen Willen zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst unter Beteiligung aller Kirchen nach dem Maße ihrer Kräfte und Gaben.

Im Zusammenhang mit der EKD-Reform ist gelegentlich vom „Schieben“ und „Bremsen“ die Rede gewesen. Man sollte alles Abbremsen von Entschiedungen, die die ekklesiologischen Grundfragen überfahren wollen, begrüßen, auf der anderen Seite aber kräftig schieben, wenn es in Richtung echter geistlich gegründeter Kirchengemeinschaft geht. Man wird bei dem Stand der Dinge sowohl den Motor als auch die Bremse mit der Absicht gebrauchen müssen, daß der Wechselbezug von Glaube und Kirchenverfassung in der neuen EKD wie im Zusammenleben der europäischen Kirchen und auch im Blick auf die weiteren ökumenischen Auswirkungen der Leuenberger Konkordie recht und im Sinne der Sendung der Kirche nach biblischem Verständnis wirksam wird.

Wir sind es doch nicht, die da die Kirche erhalten könnten. Unsere Vorfahren sind es auch nicht gewesen. Unsere Nachkommen werdens auch nicht sein; sondern der ists gewesen, ists noch und wirds sein, der da sagt: „Ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende.“

Martin Luther

Kirche in exemplarischer Situation: Die Lutheraner in Paris

Es ist wahrlich keine leichte Aufgabe, heute einen Bericht über die Lage der lutherischen Kirche im Großraum Paris (Eglise évangélique luthérienne de France – Inspection de Paris) zu schreiben. „Triumphal“ kann dieser Bericht keineswegs ausfallen, denn wir müssen es einfach zugeben: auch wir stehen seit einiger Zeit unter dem Druck der rasch sich verändernden Welt, in der wir nun einmal leben. Minoritäten, wie unsere Kirche, bleiben erfahrungsgemäß wegen ihres natürlich-konservativen Charakters wohl länger unangetastet; wenn die Probe dann aber aufs Exempel kommt, verspüren sie den Sturm dann umso ärger, weil sie weniger flexibel sind. Die einzige Möglichkeit des Fortbestehens ist dann, aus der notwendigen Treue zur Tradition und zum Überlieferten eine schöpferische Aggressivität zu entwickeln. Gerade dies bezeichnet unsere Lage und unsere Aufgabe heute und hier, wobei man einfach bekennen muß, daß diese Evolution noch in den Anfängen steht.

*

Wie empfindet unsere etwa 15000 Lutheraner umfassende Kirche den Druck der sich verwandelnden Verhältnisse?

Zuerst wäre das Pariser Leben an sich zu nennen. Immer mehr stößt die Großstadt alle diejenigen ab, die nicht unbedingt gezwungen sind, in ihr zu leben. Soweit sie es vermögen, ziehen die älteren Leute, besonders die Rentner, weg in die Provinz. Dieser Bewegung leisten oft die großen Umbauarbeiten Vorschub, bei denen ganze Stadtteile abgerissen werden, um durch neue Hochhäuser ersetzt zu werden, die natürlich allen denkbaren Komfort besitzen, deren Miete aber für die früheren Bewohner des Viertels unerschwinglich ist. Aber auch die jüngere Generation hat dieses Leben satt, das im Mai 1968 in Wandaufschriften so umschrieben worden ist: „métro – boulot – dodo“ („U-Bahn-fahren – Sich abschinden – Schlafen“). Nahezu die Hälfte meiner diesjährigen Konfirmanden können sich nicht vorstellen, in Paris

ansässig zu bleiben! Ist dieser Traum nicht zu verwirklichen, dann benützt man wenigstens das Wochenende und die zahlreichen Kurzferien im Laufe des Jahres, um ein wenig frische Luft außerhalb der Metropole zu schnappen. Beides – Wegzug in die Provinz und Wochenendgewohnheiten – hat uns schon manches Gemeindeglied und manchen Gottesdienstbesucher gekostet, denn wo findet man schon eine evangelische Gemeinde in der weiteren Umgebung von Paris, falls man es überhaupt vorhat, eine solche zu besuchen?...

Sogar die römisch-katholische Kirche beklagt sich über diese Lage. Wie mir der Kardinal-Erzbischof von Paris, François Marty, selbst sagte, scheinen die meisten katholischen Wochenendler kaum an ihrem Ausflugsort die Messe zu besuchen, die doch nahezu überall in unserem Lande gefeiert wird. Der Religionsunterricht, der bei uns bekanntlich in der Schule nicht stattfindet, wird so zu einem Problem, das in zwei Jahren ganz akut sein wird, wenn, wie vorgesehen, der Samstag ganz schulfrei sein wird. Wochengottesdienste, die manche unserer Gemeinden schon einzuführen versuchten, scheitern fast ganz am Fernbleiben der Gemeindeglieder, und auch die anderen Veranstaltungen in der Woche sind spärlicher besucht als früher, weil das hektische Leben der Großstadt nur wenigen die geistige und körperliche Frische dazu übrig läßt.

Auch innerhalb von Paris und seinem Großraum ist die Umzugswut so groß, daß es kaum zu einem echten Einleben in die Gemeinde kommt. Der Studentenaufuhr von 1968 und die damit verbundenen Ereignisse hatten dem Gottesdienstbesuch und dem Gemeindeleben einen erfreulichen Anstoß gegeben. Diese Bewegung flaute aber sehr schnell ab. In den neuen Häuserblocks in der Stadt werden die Einwohner für die Kirchen (auch die katholische) immer weniger ansprechbar. Auch die Welle der neuen Religiosität, die man in den USA und auch z. T. in Deutschland beobachtet, scheint hier keinen festen Boden zu gewinnen, so entfremdet steht das französische Volk dem Evangelium gegenüber. In den Trabantenstädten des Pariser Großraums, wo wir noch vor einigen Jahren im Einvernehmen mit der reformierten Schwesterkirche den Plan hegen konnten, wenigstens in jeder größeren Siedlung (von etwa 30 000 Einwohnern ab) ein protestantisches Zentrum zu errichten, ist dieses Projekt jetzt nicht mehr ausführbar; zum größten Teil allerdings aus finanziellen Gründen.

Es zeichnet sich hier also, man muß das einfach sehen, eine rückläufige Bewegung ab, die alle Kirchen betrifft und die für den Protestantismus

leider nicht neu ist: trotz des enormen Bevölkerungszuwachses gab es in unserem Lande schätzungsweise nur 850 000 Protestanten gegenüber 880 000 im Jahre 1868. In dieser Lage schneidet unsere Pariser lutherische Kirche nicht einmal so schlecht ab! Dank ihrer Festigkeit, gerade in der Lehre, die mit dem offiziellen Pluralismus der reformierten Kirche und dem damit verbundenen „Experimentieren“ auf allen Gebieten kontrastiert, haben wir einen Rückgang von 25% des Gottesdienstbesuches doch nicht zu verzeichnen, der in manchen reformierten Gemeinden unseres Großraumes in den letzten fünf Jahren registriert wurde!

Dennoch ist diese Bewegung stark genug, um für kleinere Gemeinden (von z. B. weniger als 80 eingeschriebenen Familien) auch bei uns eine echte Gefahr darzustellen, umso mehr, als die Gebäude dieser Gemeinden oft alt und baufällig geworden sind und sie unter der „Last der Steine“ zu erdrücken drohen. Diese Gemeinden aber einfach zu schließen, scheidet aber meistens am starren Willen der Glieder, an ihrer Kirche festzuhalten, und an ihrer bewunderungswerten Opferwilligkeit. Gerade auch die reformierte Kirche hat bei solchen Beschlüssen erfahren müssen, daß eine gewisse Anzahl der betroffenen Gemeindeglieder kurz und bündig gegen jede Schließung reagieren, indem sie sich zu keiner anderen Gemeinde halten.

Wenn man den Pfarrermangel hinzunimmt (wir haben jetzt nur noch 19 Pfarrstellen und 2 Gemeindehelferinnen für 26 Gemeinden oder Predigtstellen!), sowie die finanziellen Schwierigkeiten (trotz allen Opfermutes konnte die Pariser Synode nur dank einer Gabe der VELKD die Pfarrlöhne vom 1. 1. 1972 um 7% erhöhen!), dann hat man wohl ein treues Bild der Schattenseiten unserer Lage.

*

Dieses ungeschminkte Bild hat aber auch bedeutsame Lichtseiten. Wir haben schon vom Konservatismus (im guten und im schlechten Sinne des Wortes) geredet. Das Leben unserer Kirche ist aber nicht nur diesem Gesetze des Konservatismus unterlegen. Manches verändert sich, und sei es nur deshalb, weil es nicht mehr anders geht! Der Pfarrermangel z. B. lehrt unsere Gemeinden, aus ihrer Einsamkeit heraus in eine fruchtbare Zusammenarbeit zu treten. Zwischen drei Vorstadtgemeinden und einer Missionsstation im Nordwesten von Paris hat sich seit einem Jahr eine Team-Arbeit entwickelt, die gewiß auf Widerstand

stößt (wer möchte nicht seinen Pastor für sich haben?), die aber doch in gemeinsamen Bibelstunden, gemeinsamen Evangelisationen und gemeinsamer Jugendarbeit schöne Früchte trägt.

Die sogenannten „Laien“ haben seit Jahr und Tag in unserer Kirche einen großen, ehrenamtlichen Einsatz geleistet. Fast jeden Sonntag versehen einer oder mehrere von unseren über zehn geschulten Laienpredigern den Predigtdienst in unseren Gemeinden. Wir erörtern die Frage, ob nicht einige von ihnen eine Ordination erhalten sollten, die es ihnen gestatten würde, auch das Sakrament zu verwalten. Mehr und mehr unserer Gemeinden wünschen nämlich eine sonntägliche Abendmahlsfeier, die dort, wo sie schon stattfindet, gut und fröhlich besucht wird. Andere Laien versuchen, in den weitausgedehnten Vorortgemeinden christliche Zellen zu bilden, die meistens größten Anklang finden, wobei die Zusammenkunft oft eine einfache Feier des Gottesdienstes einschließt.

Gerade der traditionelle Zug unserer Gottesdienste und die Festigkeit in der Lehre (allerdings kein Monolithismus!) wirken auf manchen Außenstehenden anziehend in dieser Zeit der Wirrnis und der Modesucht, die auch auf die Kirchen übergreift. Manche Protestanten und sogar Katholiken, die vom Experimentieren und Politisieren ihrer Pfarrer genug haben, kommen in eine lutherische Kirche, um das Gebet in festen Formen und die Predigt des Evangeliums zu finden, zumeist leider ohne feste Mitglieder unserer Gemeinden zu werden. Zum zweiten Mal haben wir in diesem Jahr zum Beginn der Passionszeit einen Abendgottesdienst am Aschermittwoch nach der Liturgie einer ausländischen lutherischen Kirche veranstaltet, der eine große Gemeinde versammelte.

Diese Veranstaltungen finden in der zentral gelegenen Billettes-Kirche statt, wo auch unser Kulturzentrum (Centre culturel luthérien de Paris) liegt, das wir – wie so manches andere, für das wir hier danken! – mit der Hilfe des Martin Luther-Bundes und des Lutherischen Weltbundes errichten konnten. Die Arbeitsbelastung des Direktors, der neben anderen Ämtern auch dasjenige eines Pfarrers der Billettes-Gemeinde innehat, hat es diesem Zentrum leider noch nicht gestattet, ganz auf normalen Kurs zu kommen. Jedoch sind die bis jetzt nur monatlichen Vortrags- und Gesprächsabende über sehr offene Themen (von Luther über Ökologie bis zu Metaphysik) sehr gut besucht, und zwar hauptsächlich von Leuten, die unserer Kirche überhaupt nicht angehören. Die Billettes-Kirche ist auch ein sehr lebendiges Musikzentrum in der Stadt. Im näch-

sten Winter wollen wir monatlich einmal im Sonntagsgottesdienst eine Bach-Kantate aufführen, was ein Novum für die französische Hauptstadt sein dürfte. Der Leiter des Kammerorchesters, Bernhard Thomas, und mehrere bedeutende Solisten haben jetzt schon ihre Mitwirkung zugesagt. Diese verschiedenen Veranstaltungen auf kultureller Ebene nähren auch den bescheidenen Strom von Menschen allen Alters, die jährlich als Erwachsene in unserem Glauben unterwiesen werden wollen, und die sich dann nach erfolgter Aufnahme in unsere Gemeinden zu unserer Kirche bekennen.

Überhaupt ist in unserem Lande eine besondere Aufgeschlossenheit für Martin Luther zu spüren, die unserer Vierteljahresschrift „positions luthériennes“ und der weiter verfolgten Übersetzung von Luthers Hauptschriften zugute kommt. Im vergangenen Winter habe ich selbst in der höchst laizistischen Sorbonne an einem Podiumsgespräch über Luther mit dem katholischen Lutherforscher Pater Daniel Olivier, einem Jesuitenpater und dem Germanisten Prof. Dr. Paul Guth teilgenommen, und war erstaunt zu sehen, wie die etwa 100 erschienenen Studenten mit ihrem Fragen nicht fertig wurden. Dieselbe Aufgeschlossenheit erleben wir auch bei der „Lutherischen Woche“, die wir in jährlichem Turnus mit unseren Münchener Brüdern abwechselnd in Paris und München veranstalten. Die „Lutherische Woche 1972“ über das Thema „Der Tod des Christen im Lichte von Jesu Tod und Auferstehung“ hat unsere Kirche Saint-Jean zum seelsorgerlichen Hauptvortrag von Dekan Th. Glaser voll gefüllt; die beiden anderen, mehr technischen Vorträge eines Mediziners und eines Theologieprofessors im Kulturzentrum hatten den gleichen Erfolg.

Zum Schluß wäre noch zu berichten, daß sich auch unsere „Lutherische Jugend“ (Jeunesse luthérienne de Paris) nach einigen schwierigen Jahren wieder im Aufbruch befindet. Seit einem Jahr sind Jugenddelegierte auf die Synode eingeladen. Ein von der Jugend selbst gestalteter Gottesdienst wurde vom französischen Fernsehen aus der seit fünf Jahren neu errichteten Kirche in Saint-Denis übertragen. Die Berichte von den vierteljährlichen Freizeiten und vom jährlichen Sommerlager (1971 war es in Norwegen mit Studenten dieses Landes – 1972 soll es in Frankreich mit Teilnehmern aus Deutschland und Norwegen sein) zeigen, daß die grundlegende Arbeit über unseren lutherischen Glauben größtes Gehör und rege Beteiligung findet.

*

Mehrmals ließ dieser Bericht etwas durchblicken von dem Gefühl der tiefen gegenseitigen Zugehörigkeit, welche alle christlichen Kirchen unseres Landes fühlen. Darüber soll nun noch einiges gesagt werden.

Mit der römisch-katholischen Kirche sind unsere Beziehungen, besonders seit dem Konzil, bemerkenswert gut. Während unsere katholischen Brüder sich von der reformierten Offenheit sehr angesprochen fühlen (und über diese noch oft hinausgehen!), bekommt unser Gespräch mit ihnen hauptsächlich durch unser Sakraments- und Lehrverständnis einen tragfähigen Boden. Es soll hier auch auf das Gewicht der fast fertigen Arbeit einer gemeinsamen ökumenischen Bibelübersetzung (Traduction oecuménique de la Bible) hingewiesen werden, wie es überhaupt eine Tatsache ist, daß die meisten theologischen Bücher von evangelischen Autoren jetzt in unserem Lande (wie in Spanien) durch katholische Verleger bekannt gemacht werden.

Die vier lutherischen und reformierten Kirchen unseres Landes haben seit dem Konzil einen besonders bestellten Theologen eingesetzt, der für die Beziehungen zur katholischen Kirche zuständig ist. Er wird in seiner Arbeit unterstützt durch eine gemischte katholisch-protestantische Kommission (Comité mixte catholique-protestant), die sogar bei der katholischen Bischofskonferenz Frankreichs eine gewisse Autorität gewonnen hat. Auch die Anwesenheit des Straßburger ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbundes auf französischem Boden kommt dieser Arbeit zugute. Katholische Bischöfe und leitende Geistliche der protestantischen Kirchen kommen zweimal im Jahre zu Besprechungen zusammen, zu denen einmal auch orthodoxe Bischöfe und Theologen eingeladen sind. Auch ist (und zwar seit 1937!) hier eine tiefgehende theologische Arbeit im Gange, welche zu gewichtigen gemeinsamen Lehraussagen über das Verständnis der Eucharistie geführt hat, denen ähnliche Aussagen über die Taufe und das kirchliche Amt in Kürze folgen sollen. Hier gewinnt das Problem der sogenannten „Interkommunion“ festen Rückhalt, der besonders für die in Frankreich zahlreichen konfessionsverschiedenen Ehepaare wichtig sein könnte. An grenzüberschreitenden Gruppen fehlt es gewiß auch nicht; sie leben aber meistens am Rande und sogar außerhalb der verfaßten Kirchen, wenn sie nicht ganz dem politischen Aktivismus anheimfallen.

So sonderbar es auch klingen mag: das Problem der innerprotestantischen Kircheneinheit ist anscheinend viel schwieriger zu lösen. Seit 1905 besteht ein französischer protestantischer Kirchenbund (Fédération pro-

testante de France), der jahrelang unter der Leitung von Pfarrer Marc Boegner auf diese Einheit hin wirkte. Dieser Kirchenbund umfaßt aber neben den reformierten und lutherischen Kirchen auch zwei Kirchen (eine evangelisch-reformierte und eine baptistische), welche dem Welt-rat der Kirchen und dem ökumenischen Trend überhaupt fernstehen. Vor zehn Jahren wurden auch die kirchlichen Werke und die „Bewegungen“ dem Kirchenbund einverleibt; diese neu hinzugekommenen Partner sind aber oft sehr linksradikal eingestellt, und ihre dennoch im Sinne des Dialoges wünschenswerte Beteiligung hat eine solche Spannung hervorgerufen, daß eine institutionelle Einheit auf dieser Ebene undenkbar geworden ist. Das bezeugten in den letzten Monaten die Stürme, die um die Denkschrift „Kirche und Mächte“ (Eglise et Pouvoirs – deutsche Übersetzung erschienen) entbrannten. Auch die etwas enthusiastischen Voten der Hauptversammlung des Kirchenbundes in Montbéliard 1960 und Colmar 1966 zugunsten der Einheit scheiterten an dieser Spannung.

Warum dann nicht Einheit nur zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, wie sie schon von einer gemeinsamen Pfarrerversammlung zu Napoleon III. Zeiten gefordert wurde, und wie sie nach dem verhängnisvollen Krieg 1871 fast ausgerufen worden wäre, als die beiden lutherischen Sprengel von Montbéliard und Paris durch das politische Geschehen von der elsässischen Mutterkirche getrennt wurden?

Die Schwierigkeit des Problems hat wohl sehr verschiedene Gründe. Einmal ist zu bemerken, daß die Interkommunion zwischen lutherischen und reformierten Christen in Frankreich seit der Reformation immer ziemlich problemlos und unreflektiert bestanden hat, was trotz einer heute sehr verbreiteten Ansicht die institutionelle Einheit nicht begünstigte. Auch die Gemeindeglieder (und selbst oft die Pfarrer) wechseln bei Ortswechsel z.B. fast ohne Problem von einer zur anderen Kirche über. Hier treffen wir auf eine weitere Tatsache, welche die Lage erschwert: die beiden Kirchen sind räumlich nicht gleich verteilt. Während die reformierte Kirche fast überall in unserem Lande besteht, hat die lutherische Kirche nur im Osten, in Lyon, in Nizza und im Großraum Paris Gemeinden. Endlich ist die reformierte Kirche Frankreichs (Eglise réformée de France) – mehr ein kirchlicher Zusammenschluß als eine einheitliche Kirche – wohl eine der regsamsten und progressivsten Kirchen ihres Bekenntnisses in der Welt, was uns Lutheraner immer wieder und besonders, wenn wir auf den systematischen theologischen Pluralismus, auf die instinktive Relativisierung des Bekenntnisses und auf das

ungeduldige Drängen zur Einheit stoßen, in eine Beharrungs- und Rückzugssituation bringt.

Wie dem auch sei, beachtliche Anstöße zur Lösung des Problems sind bereits vorhanden. Nach Kriegsende bildete der lutherische Pfarrer von Lyon, Henry Bruston, eine Gruppe von Theologen beider Konfessionen, die sich zum Ziele setzten, die Hauptfragen des Glaubens, die zur Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts geführt hatten, zu untersuchen. Diese zuerst private Arbeitsgruppe wurde vor etwa zehn Jahren auf Vorschlag der lutherischen Kirchen zu einer offiziellen Kommission des protestantischen Kirchenbundes erhoben, welche im Laufe der Zeit drei Thesenreihen über „das Wort Gottes und die Heilige Schrift“, die „Taufe“ und „das Abendmahl“ ausarbeitete, deren Inhalt zum Teil über die Aussagen des Leuenberger Konkordienvorschlages von 1971 hinausgehen. Zu gleicher Zeit kamen die vier lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs überein, jährlich mehrmals gemeinsame Sitzungen ihrer Amtsträger abzuhalten, in welchen die gemeinsamen Anliegen und Aufgaben besprochen würden. Diese, „Les Quatre Bureaux“ genannte, völlig unformelle Organisation übernahm die Verantwortung für die gemeinsamen Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche, sowie für die Weiterbildung der Pfarrer, welche seither alljährlich in fünf Semestern unter Mitwirkung der Theologieprofessoren stattfindet.

Das Ziel des Unternehmens war also, neben der Übernahme gemeinsamer Verantwortungen und der notwendigen gegenseitigen Absprache über verschiedene Probleme, die Ausarbeitung einer gemeinsamen bindenden Lehraussage, vielleicht sogar eines neuen Bekenntnisses, auf dessen Grundlage dann die Einheit der reformatorischen Kirchen in unserem Lande hätte zustandekommen können. Die beiden lutherischen Hauptgremien – die innerfranzösische Generalsynode und das elsässische Oberkonsistorium – machten sich auch die Lehraussagen der drei obengenannten Thesenreihen (genannt: „Les thèses de Lyon“) zu eigen, indem sie erklärten, „in ihnen die Lehre ihrer Kirche zu erkennen“. Hier schon stieß man allerdings auf die eigentümliche Zurückhaltung des reformierten Partners. Aus verschiedenen, teils juristischen, teils theologisch mit dem Pluralismus zusammenhängenden Gründen konnte sich die reformierte Nationalsynode nie zu solch eindeutiger Formulierung durchringen, obwohl sie beteuerte, nichts Grundsätzliches gegen die Aussagen einzuwenden zu haben. Hiermit kam die Ekklesiologie selbst ins Blickfeld, und die „Quatre Bureaux“ veranlaßte die von Pastor Bruston geleitete theologische Kommission, eine vierte Thesenreihe über

die Lehre der Kirche zu entwerfen, während sie selbst schon versuchten, einen Entwurf der möglichen Einheit auszuarbeiten. Dieser Entwurf, der den Namen „Esquisse pour l'unité des Eglises évangéliques“ trug, wurde 1968 veröffentlicht und stieß auf die allgemeine Ablehnung der Lutheraner. Ohne den Bekenntnisstand der einzelnen Kirchen aufzugeben, war der Plan, von der Orts- bis zur Landesebene überall gemischte Gremien zu errichten, wo nicht nur Lutheraner und Reformierte, sondern auch die kirchlichen Werke und „Bewegungen“ ihren Sitz haben sollten, und die überall gemeinsame Beschlüsse fassen sollten, die trotz aller Beteuerungen das Leben der konfessionsbestimmten Gemeinden zu einem unmöglichen Unternehmen hätten werden lassen.

Fiel also dieser Entwurf unter den Tisch, so mußte auch die theologische Kommission erkennen, daß ihre Aussagen über die Kirche den Wert einer neuen Thesenreihe, also eines Lehrtextes, nicht haben könnte. Unter diesen Umständen beschlossen die „Quatre Bureaux“, eine Vollversammlung der vier leitenden Kirchengremien einzuberufen, die am 10. und 11. Oktober 1970 im katholischen Kloster L-Arbresle bei Lyon stattfand. Die zweitägige Besprechung, an der sich auch der Lutherische Weltbund, die Reformierte Weltallianz und „Faith and Order“ beteiligten, kam zu dem Ergebnis, daß der bestehende und offiziell in den Thesen ausgesprochene Lehrkonsensus genügend sei, um „einen Schritt weiter zu gehen“, daß aber das Modell der Einheitskirche in der heutigen Lage nicht mehr das gegebene Ziel sein könnte. Die „Quatre Bureaux“ wurden also gebeten, ihre Erörterungen fortzusetzen, was auch geschah. Seit einem Jahr haben die vier reformatorischen Kirchen unseres Landes einen doppelten Beschluß gefaßt. Einmal verändert sich das „Quatre Bureaux“ genannte, unformelle Gebilde in einen „Ständigen Rat der lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs“ (Conseil permanent des Eglises luthériennes et réformées de France), der statutengemäß die Zusammenarbeit der vier Kirchen bewirkt, ihre gemeinsamen Aufgaben (Beziehungen zum Katholizismus und Pfarrernachschulung) leitet und dem von seiten der einzelnen und weiterhin selbständigen Kirchen jederzeit hauptamtlich neue Aufgaben übertragen werden können. Andererseits haben die Kirchen vereinbart, jedes dritte Jahr eine „Gemeinsame Versammlung der lutherischen und reformierten Kirchen“ (Assemblée commune des Eglises luthériennes et réformées de France) einzuberufen, welche Themen von allgemeinem Interesse und einen Arbeitsbericht des „Ständigen Rates“ zu besprechen hat. Diese Versammlung war zuerst als gemeinsame Synode gedacht;

dieser Plan wurde aber dann wieder fallen gelassen, um der Souveränität der Kirchen nicht Eintrag zu tun. In den Jahren allgemeiner Verwirrung, in denen wir leben, sind das wohl für viele enttäuschende, aber doch realistische Schritte des **gemeinsamen Auftrages**, die zum gesunden Zusammenwachsen der Kirchen das Ihrige beitragen werden. Institutioneller Ökumenismus hat sowieso keinen guten Ruf mehr bei den fortschrittlich gesinnten Kreisen, und man kann auch gar nicht leugnen, daß das Problem der christlichen Gemeinschaft und Einheit weit über die Grenzen der reformatorischen Kirchengelbilde und über diejenigen der Staaten hinausreicht.

Es ist wohl die Schwäche des französischen Protestantismus (trotz seines ökumenischen Engagements, besonders von reformierter Seite), das nicht immer genügend gesehen zu haben. Das gehört eben zum Schicksal von Minderheiten. Obwohl unsere lutherische Kirche in Paris dieses Schicksal auf manchen Gebieten teilt, haben wir doch eine Öffnung für die lutherische Ökumene, die gerade auch im Martin Luther-Bund für uns ein Pfand der Hoffnung darstellt.

Die Barmherzigkeit Gottes ist wie der Himmel, der stets über uns fest bleibt. Unter diesem Dach sind wir sicher, wo auch immer wir sind.

Martin Luther

40 Jahre Martin Luther-Bund

I.

Mit der 1840 erfolgten Gründung eines „Vereins für die evangelisch-lutherische Kirche in Nordamerika“ gewinnen um die Mitte des letzten Jahrhunderts Bestrebungen Gestalt, die heute noch – 130 Jahre danach – in der Arbeit des Martin Luther-Bundes (MLB) lebendig sind.

Es ging den Vätern damals um die Stärkung lutherischer Gemeinden in der Diaspora. Da Diaspora nicht nur im Gegensatz zu römisch-katholischer Majorität, sondern auch inmitten konfessionell anders geprägter protestantischer Umwelt gesehen wurde, fanden sich die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstehenden „Gotteskastenvereine“ von vornherein in einer kirchen- und konfessionspolitischen Arena vor. So hatte die Förderung evangelisch-lutherischer Gemeinden nicht nur einen auf das Bekenntnis zentrierenden Effekt. Zugleich wurde eine nach der Seite anderer Bekenntnisse hin abgrenzende Wirkung dieses Dienstes deutlich. Dabei stand aber die Arbeit der Gotteskastenvereine, auch was diese abgrenzende Funktion betraf, durchaus im Interesse der zu unterstützenden Gemeinden, insofern nämlich, als dieser Dienst an Gemeinden geschah, die dem lutherischen Bekenntnis verpflichtet waren.

Die Gestaltung dieses Dienstes an und in der lutherischen Diaspora ist deshalb auch bis zum heutigen Tage immer zuerst als ein sammelnder, auf den Zusammenschluß lutherischer Gemeinden und Kirchen bedachter Zug der eigenen Wirksamkeit verstanden worden. Professor Werner Elert hat 1947 in einem Referat (12. November in der Sachsenmühle bei Muggendorf) als Leitgedanken für die Arbeit des MLB „das Wissen um die überterritoriale Einheit der Kirchen unseres Bekenntnisses“ herausgestellt. „Die Verpflichtung, die diese Erkenntnis mit sich bringt, läßt einen Zusammenschluß der Kirchen gleichen Bekenntnisses natürlich erscheinen.“ Das Einheit schaffende Bekenntnis überwindet dabei auch von der Politik gezogene Grenzen. Einer „Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands sind zwar auch Grenzen von außen gezogen: die lutherischen Freikirchen, die den lutherischen Landeskirchen nicht beitreten, die lutherischen Brüder in den Unionskirchen – sind solche Gren-

zen. Darum bleibt das weitere Ziel: Die Ordnung für den gesamten Geltungsbereich unseres Bekenntnisses". Elert nannte damals einige Widerstände, die sich dieser Ordnung entgegenstellen:

1. passive Resistenz der landeskirchlichen Behörden;
2. politischer Partikularismus (landsmannschaftliche Bindung);
3. soziologischer Partikularismus theologischer Prägung (Theologenschulen, oder z. B. „Barmen“, schaffen starke Bindungen quer durch die Bekenntnisse).

Inzwischen besteht die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) schon ein Vierteljahrhundert. Die von Werner Elert aufgezeigten Widerstände gegen eine Ordnung „für den gesamten Geltungsbereich unseres Bekenntnisses“ sind aber nicht gegenstandslos geworden. Im Gegenteil: der „soziologische Partikularismus theologischer Prägung“ hat totalisierende Komponenten entwickelt. Die Kirchen stehen heute im Spannungsfeld von Einheit und Vereinheitlichung.

Der Martin Luther-Bund, 1967 anerkanntes Werk der Vereinigten Kirche geworden, ist hineingestellt in dieses Geschehen. Eine nur abwehrende Haltung verbietet sich dabei von selbst. Ausgeschlossen ist aber auch der Weg kritikloser Einverständniserklärungen zu allen Ergebnissen offizieller und halboffizieller theologischer Gespräche und deren beabsichtigte Konsequenzen. Solange die Identität der lutherischen Kirche bei heranstehenden neuen Entwicklungen nicht in Frage gestellt wird, stehen Loyalität und Partnerschaft des Martin Luther-Bundes als eines Diasporawerkes evangelisch-lutherischer Kirchen nicht zur Debatte. Das schließt nicht aus, daß die im MLB vereinigten Kräfte und Gruppierungen zu einzelnen Erscheinungen und Entscheidungen auf der Ebene der VELKD und der EKD kritisch Stellung nehmen und Bedenken anmelden.

Auf das Ganze gesehen brachte die erwähnte offizielle Anerkennung des Bundes seitens der VELKD bisher nur positive Auswirkungen. Ebenso hilfreich hat sich für die Arbeit des MLB die aktive und vielfältige Verbindung mit dem Hauptausschuß des DNK/LWB für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst erwiesen. Wirkungsmöglichkeiten und Aktionsradius des MLB wurden dadurch verbreitert. Zugleich minderte dieses Zusammengehen die Gefahr einer in der Geschichte des Bundes manchmal zu beobachtenden provinziellen Enge. Vorrecht und Pflicht unseres Diasporawerkes bleibt es freilich, im konkreten Einzelfall Diasporahilfe gezielt zu leisten. Der MLB versucht dies, eingedenk

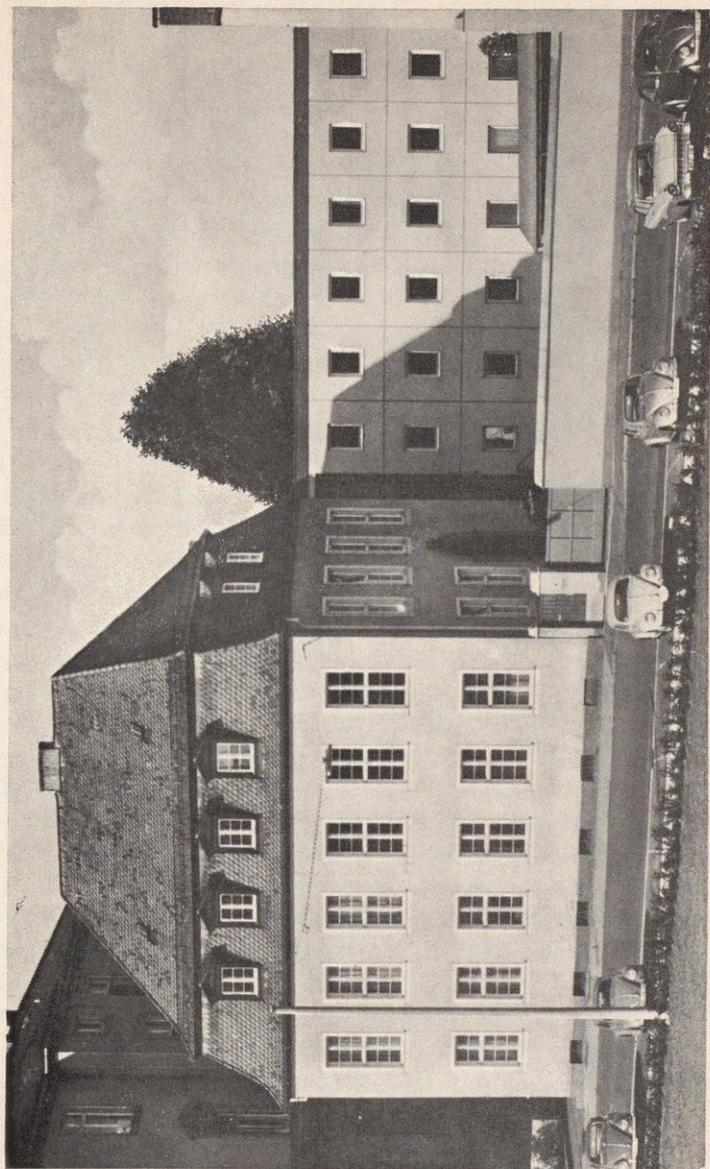
einer verpflichtenden, nicht immer spannungsfreien, Geschichte im „Wissen um die überterritoriale Einheit der Kirchen unseres Bekenntnisses“.

II.

Vom Jahre 1880 an kommen die bis dahin entstandenen Gotteskastenvereine in einer jährlichen „Delegiertenkonferenz der Verbündeten Gotteskasten“ zusammen. Der Vorsitzende wird jeweils neu bestimmt. Die Wahl fällt bis 1897 fast immer auf Pastor Dr. Zehme, Sachsen; in den darauf folgenden Jahren ausnahmslos auf Pastor D. Dr. Ahner aus Leipzig. 1902 beschließt die Delegiertenkonferenz (in Straßburg) eine Namensänderung. Man nennt sich jetzt „Verbündete Lutherische Gotteskasten“. Damit ist eine festere Form des Zusammenschlusses gewonnen. Genau zwanzig Jahre danach wird eine „Hauptstelle der evang.-luth. Diasporapflege“ mit dem Sitz in Leipzig geschaffen. Vorsitzender ist wieder Pastor Ahner, der, von 1897 an, dreißig Jahre lang die gemeinsame Arbeit der Gotteskasten leitete. Im Todesjahr Ahners, 1928, wird in Leipzig der Mann gewählt, der die Geschicke des Werkes zehn Jahre lang auf das nachhaltigste beeinflußt hat: Professor D. Dr. Ulmer. Da Ulmer einem Ruf an die Universität Erlangen folgt, wird der Sitz der Geschäftsstelle ebenfalls nach Erlangen verlegt. Als Geschäftsführer stehen zunächst Pfarrer Gartzke, später Pfarrer Dr. Werner dem Vorsitzenden zur Seite.

Die eigentliche Geschichte des Bundes beginnt am 12. September 1932: auf der Delegiertenkonferenz in Breslau geben sich die Verbündeten evang.-luth. Gotteskasten den Namen „Martin Luther-Bund“. Damit deutlich bleibe, daß diese Namenswahl keinen Bruch mit der Vergangenheit bedeutet, wird als Untertitel die Bezeichnung „Lutherisches Hilfswerk der Gotteskasten- und Martin Luther-Vereine“ übernommen. In der neuen Bezeichnung kommt das erstarkte Selbstbewußtsein ebenso zum Ausdruck wie der Wille, innerhalb der lutherischen Kirchen für die Diaspora dieser Kirchen einzustehen und tätig zu werden. Professor Ulmer erklärt damals vor der Versammlung: „Wir wollen den Anspruch des Namens in aller Demut auf uns wirken lassen, uns beugen in treuer Arbeit und im Aufblick zu Gott: Wir sind Bettler.“

Heute, vierzig Jahre nach diesem für unser Werk wichtigen Ereignis, lassen sich drei Phasen in der Entwicklung des Bundes überblicken. Es ist, kurz zusammengefaßt, zu unterscheiden, die Zeit



Auslands- und Diasporatheologenheim und Studentenheim St. Thomas

1. eines raschen Aufbaues unter der Leitung Ulmers (bis 1938);
2. der Drosselung der Arbeit und des Neuanfangs (bis 1947) und
3. des Ausbaues und der Konsolidierung des Werkes.

1. Professor Ulmer ist der Architekt des Martin Luther-Bundes. Anstelle einer eingehenden Würdigung sei hier eine kurze Zusammenfassung seiner Wirksamkeit wiedergegeben, wie sie Klaus Hensel (für den Pressenachrichtendienst Wien) 1958 vorgenommen hat. „Mit großer Liebe für die Sache trieb er die Arbeit voran. Unablässig zeigte er den verschiedenen Landesgruppen neue Aufgaben... Er gründete das ‚Auslands- und Diasporatheologenheim des MLB‘ in Erlangen und nahm auch das Sendschriften-Hilfswerk und die Bibelmission in seine Obhut. Während Ulmer das Brasilienhilfswerk schon als Werk des Bundes vorfand, richtete er den Blick nun auf die Diaspora-Kirchen in Ost- und Südosteuropa. Nach Rußland, in die baltischen Länder, nach Polen, Jugoslawien und Rumänien gingen viele Unterstützungen, wieder vor allem für die Ausbildung der Pastoren bestimmt. Die Baltische Rußlandarbeit und ein eigenes Hilfswerk für die Ukraine waren als besondere Arbeitszweige des MLB tätig. Ein Martin Luther-Verlag... wurde gegründet; zwei Zeitschriften entstanden damals. Ulmer war es auch, der für die jährliche außerordentliche Liebesgabe den Namen ‚Martin Luther-Gabe‘ einführte.“

2. Schon gegen Ende der Wirksamkeit Ulmers tauchten Schwierigkeiten auf, die nicht allein durch das Hereinspielen bedrückender äußerer Verhältnisse zu erklären sind. Gottfried Probst deutet auf diese Vorgänge in einem Artikel hin, den er 1957 zum 25jährigen Jubiläum des MLB (erschienen in Folge 8 des Jahrbuches des MLB) geschrieben hat. „Dem jungen Bund blieben freilich mancherlei innere Krisen nicht erspart. Sechs Jahre nur konnte Ulmer die Geschicke des Bundes leiten. Am 7. Juni 1938 mußte er den Rücktritt erklären. Der Grund zu diesem Schritt war die Tatsache, daß Ulmers Person den Machthabern des 3. Reiches aus vielen Gründen suspekt war. Man mußte für das Theologenheim und auch für die anderen Werke des Bundes Befürchtungen hegen, wenn Ulmer weiterhin die Leitung behalten hätte. Darüber hinaus offenbarte sich bei dieser Gelegenheit eine gewisse Uneinigkeit unter den Mitarbeitern und Freunden des Bundes. Noch mehr zeigte sich letzteres während der Amtsjahre des Nachfolgers Ulmers. Pfarrer Dr. Karl Cramer leitete den Bund nur vom 1. 9. 1939 bis zum 1. 10. 1941. Am 10. Dezember 1941 wurde der Schwabacher Dekan und spätere bayerische Oberkirchenrat Christian Stoll zum Bundesleiter gewählt.

Aber wieder traf den Bund ein schwerer Schlag. Am 6. Dezember 1946 verunglückte Stoll tödlich bei einer Dienstreise. Viele Hoffnungen mußten mit ihm begraben werden.“

In diesen Jahren wirkte Pfarrer Muth als Generalsekretär (1942–49) an der Seite des Bundesleiters und wahrte unerschrocken die Kontinuität der Arbeit. In einem „Rückblick auf Schwierigkeiten und Behinderungen der Vergangenheit“ gibt er 1945 ein gerafftes Bild der Situation des Bundes im Dritten Reich. Muth schreibt: „Wenn wir daran denken, daß der langjährige und verdiente Leiter des Bundes, Prof. D. Dr. Ulmer, seinen Abgang letzten Endes der Kritik an einer kirchenfeindlichen Äußerung des Herrn Dr. Ley verdankte, dann haben wir darin ein klares Kennzeichen der Atmosphäre, innerhalb deren wir unser Werk treiben mußten. Das Verbot der von uns herausgegebenen Zeitschrift ‚Lutherische Kirche‘, die Einstellung der Bundeszeitschrift selbst, der Zwang, unseren Martin Luther-Verlag zu verkaufen, die Beschlagnahme unseres Theologenheims und Bundeshauses, verschiedene Verhöre bei der Geheimen Staatspolizei, die Behinderungen einzelner Hilfswerke (wie z. B. des Sendschriften-Hilfswerkes, der Rußlandarbeit usw.) machen es deutlich, wie schwer es im einzelnen war, unter allen diesen Einschränkungen und Behinderungen tätig zu bleiben.“

3. Die Nachkriegsphase setzt – nach der Zeit einer Bestandsaufnahme der verschiedenen Möglichkeiten und erster tastender Versuche (schon 1946 konnte in der „Sachsenmühle“ ein Freizeit- und Begegnungszentrum gepachtet werden) – mit Oberkirchenrat Breit, Bundesleiter von 1947 bis 1950, ein. Mitarbeiter Breits ist als Generalsekretär Pfarrer Meyer. In diese Zeit fällt die Währungsreform, die die finanzielle Basis auf eine zwar sehr geschmälerte, aber wieder solide Basis stellt. Die Bundeswerke (Brasilienwerk, Theologenheim, Sendschriften-Hilfswerk, Bibelmission) kommen wieder in Gang. Die einzelnen Martin Luther-Vereine entfalten – in unterschiedlicher Intensität – ihre Tätigkeit: Sammlung von Mitgliedern und Freunden, Durchführung eigener Vorhaben, Stützung der Bundeswerke und der Zentralstelle in Erlangen, sowie Beisteuer zu den gemeinsamen Projekten des Gesamtwerkes.

Auf Oberkirchenrat Breit folgt 1951 als Bundesleiter Dekan Probst. Ein volles Jahrzehnt widmet er einen großen Teil seiner Schaffenskraft und Zeit dem MLB. Ab 1956 steht ihm als Generalsekretär Pastor Hensel zur Seite. Beide bereisen europäische Minoritätskirchen und werden nicht müde, immer neue Menschen und Kräfte für den Dienst an der Diaspora zu mobilisieren. Sie erfahren dabei Hilfe und Ermutigung von vielen

Vorstandsmitgliedern in den einzelnen Verbänden. Die Querverbindungen zur Vereinigten Kirche, zum Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes, zum Deutschen Hauptausschuß des Lutherischen Weltendienstes werden gepflegt und erweisen sich als sinnvoll und nützlich. Die Zusammenarbeit mit dem Diasporawerk der lutherischen Freikirchen, im MLB seit jeher praktiziert, bewährt sich; es herrscht eine Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens. Leider schwinden mehr und mehr die Möglichkeiten des Austausches und der Verbindung mit den Martin Luther-Werken in der DDR (inzwischen: „Arbeitsgemeinschaft der Martin Luther-Werke in der Deutschen Demokratischen Republik“).

1961 übernimmt mit Landessuperintendent Johannes Schulze DD erstmals ein Vertreter der Hannoverschen Landeskirche die Leitung des Bundes. Es war von vornherein die Absicht des neuen Bundesleiters, die nördlichen Gliedvereine des Werkes zu stärken und auszubauen. Der zeitliche Abstand zur Wirksamkeit Schulzes ist jedoch noch zu gering (Landessuperintendent Schulze DD wurde 1971 durch den Beauftragten des Hauptausschusses des Deutschen Nationalkomitees für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst, Kirchenrat Dr. Eberhard, abgelöst), um hier eine sachgerechte Würdigung vorzutragen. In der Folge 19, 1972, des Jahrbuches des MLB hat er selbst einen Rückblick auf die Zeit seiner Tätigkeit gegeben: „Der Weg des Martin Luther-Bundes im letzten Jahrzehnt (1961–1971).“ Es darf hier aber auf einige Programmpunkte Schulzes verwiesen werden, die weitgehend verwirklicht werden konnten:

- 1) Anerkennung des MLB als Werk der VELKD (1967),
- 2) Einordnung der Arbeit des MLB in den Rahmen des Hauptausschusses des DNK für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst,
- 3) Ergänzung der jährlichen „Rüsttagungen der niederdeutschen Martin Luther-Vereine“ auf der „Heideburg“ bei Hamburg durch eine Parallelveranstaltung für den südlichen Bereich, auf dem „Liebfrauenberg“ im Elsaß,
- 4) Einrichtung des jährlichen Erscheinens des „Jahrbuches des MLB (Lutherische Kirche in der Welt)“,
- 5) Errichtung des „Studentenheimes St. Thomas“ in Erlangen für Nichttheologen (anstelle der aufgegebenen „Sachsenmühle“),
- 6) Aufnahme bzw. Gründung neuer angeschlossener Werke (so z. B. des „MLB in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein“),
- 7) Erhöhung des Aufkommens der zentralen jährlichen Diasporagabe,
- 8) Schaffung eines Schulstipendien-Programms für Brasilien.

Klaus Hensel war an der Erreichung dieser Ziele als Generalsekretär wesentlich beteiligt. Dem Bundesleiter selbst kamen seine Erfahrungen als Vorsitzender des Hauptausschusses des DNK für Kirchliche Zusammenarbeit und Weltdienst zustatten. In seinem Rückblick im Jahrbuch 1972 (S. 112) schreibt er: „Festzustellen bleibt, daß im Laufe der letzten zehn Jahre das Bewußtsein für die Erfüllung der Aufgaben durch die Zusammenfassung der Kräfte im Gesamtwerk gewachsen ist. Das ist nicht nur eine organisatorische Maßnahme, sondern – recht verstanden – ein gutes Miteinander zwischen Bejahung planvoller größerer Aufgaben und dem Einsatz persönlicher und gemeindlicher Kräfte in den einzelnen Regionalverbänden.“

Im Rahmen dieses knappen Überblicks über die vier Jahrzehnte des Martin Luther-Bundes sind die Bundeswerke nur allzu kurz erwähnt worden. So wäre es z. B. lohnend, den vielfältigen Wirkungen des Brasilienwerkes (das von Anfang an vom MLV in Bayern betraut wurde) im geschichtlichen Werden der „Evangelischen Kirche lutherischen Bekenntnisses in Brasilien“ (EKLB) nachzugehen. – Hier soll aber wenigstens noch auf das Auslands- und Diasporatheologenheim verwiesen werden, das am 11. Oktober 1935 in Erlangen in Betrieb genommen worden ist. Von 1940–1946 war dieses Haus, in dem auch die Zentralstelle des Bundes untergebracht ist, beschlagnahmt und beherbergte anschließend, bis 1948, das ausgebombte Nürnberger Predigerseminar unter Leitung des heutigen Landesbischofs von Bayern und Ratsvorsitzenden der EKD, Dr. Hermann Dietzfelbinger. Seither ist das Haus wieder seiner ursprünglichen Zweckbestimmung übergeben worden. Ephorus des Hauses ist seit 1956 Professor D. Wilhelm Maurer. In den 57 Semestern seit Bestehen des Theologenheimes konnten insgesamt 1201 Semesterplätze (Stand: Sommersemester 1972) zur Verfügung gestellt werden. Allein 144 ausländische Theologiestudenten aus fast allen Ländern, in welchen es lutherische Kirche gibt, lebten und studierten im Heim. Heute stehen sie als Pfarrer in Gemeinden und Leitungsämtern ihrer Heimatkirchen im Dienst und lehren als Professoren und Dozenten.

Ein Blick auf die vierzig Jahre des Martin Luther-Bundes gibt Anlaß und Grund, Gott zu loben für seine Hilfe, ihm zu danken für seine Vergebung und ihn um weiteres Geleit zu bitten.

Gliederung des Martin Luther-Bundes

I. Die Organe des Bundes

1. Die Bundesleitung

1. Bundesleiter: Kirchenrat Dr. Ernst Eberhard,
7 Stuttgart O, Diemershaldenstraße 45; Tel. (0711) 20511
2. Stellv. Bundesleiter: Oberkirchenrat Gottfried Klapper,
3 Hannover, Richard-Wagner-Straße 26; Tel. (0511) 623061
3. Schatzmeister: Oberstudienrat Joachim Meyer,
2057 Reinbek, Bez. Hamburg, Lausitzer Weg 7;
Tel. (0411) 7223738
4. Generalsekretär: Pfarrer Walter Hirschmann,
852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (09131) 22113

2. Der Bundesrat

Dem Bundesrat des Martin Luther-Bundes gehören an:

- 1.–4. Die Mitglieder der Bundesleitung
5. Universitätsdirektor Hans O. Finn, 6601 Scheidt,
Eichendorffstraße 18; Tel. (0681) 814705
6. Oberkirchenrat Heinrich Foerster,
1 Berlin 38, Terrassenstraße 16; Tel. (0311) 847401
7. Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. (0511) 552755
8. Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart-Degerloch,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (0711) 763102
9. Kirchenrat i. R. Gerhard Heinzemann,
4401 Sprakel üb. Münster, Pluggenheide 2; Tel. (02571) 6155
10. Rektor Dr. Oswald Henke, 8806 Neuendettelsau üb. Ansbach,
Wilhelm-Löhe-Straße 3; Tel. (09874) 9216
11. Dekan Kurt Klein, 822 Traunstein,
Crailsheimstraße 80; Tel. (0861) 3072
12. Professor D. Wilhelm Maurer, 852 Erlangen,
Rathsbergerstraße 63, App. 2202; Tel. (09131) 825202

Beratende Mitglieder:

13. Kirchenrat Dr. Günther Schlichting, 86 Bamberg,
Eisgrube 16; Tel. (0951) 26635

14. Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0222) 222140

15. Ing. Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (051) 281162

Ehrenmitglied des Bundesrates:

16. Landessuperintendent i. R. Johannes Schulze DD, 3 Hannover,
Distelkamp 6; Tel. (0511) 421456

3. Die Zentralstelle des Martin Luther-Bundes

852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (09131) 22113

An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin Luther-Bund
erbeten.

Postcheckkonto: Martin Luther-Bund, Erlangen; PSA Nürnberg 40555

Bankkonto: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12304

II. Die Bundeswerke

1. Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (09131) 21790

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 852 Erlangen,
Rathsbergerstraße 63, App. 2202

Studienleiter: Vikar Winfried Schlüter, im Hause (Erlangen, Fahr-
straße 15)

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahre
1935. Es wurde von dem ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Fried-
rich Ulmer, für diesen Dienst eingerichtet. In den Jahren seines Be-
stehens (mit einer durch kriegsbedingte Ereignisse hervorgerufenen
Unterbrechung) haben schon Hunderte von Theologiestudenten im
Hause gewohnt. Besonders erfreulich war bisher die nicht geringe
Zahl von jungen Theologen aus osteuropäischen Minoritätskirchen,
die in Erlangen studierten und im Hause ihre Bleibe fanden. Im
Jahre 1959 wurde das Heim gründlich renoviert. Es bietet mit ins-

gesamt 18 Plätzen bevorzugt solchen lutherischen Theologiestudenten kostenlose Aufnahme, die aus der Diaspora kommen oder sich für den Dienst in einer Diasporakirche rüsten. Allgemeine Anerkennung hat die besondere Prägung der Hausgemeinschaft gefunden. Gemeinsame Hausandachten und theologische Arbeitsgemeinschaften erleichtern und fördern das Zusammenleben der Studenten. Der Ephorus gibt den Studenten überdies die Möglichkeit, durch kursorische Lektüre und Besprechung der Bekenntnisschriften mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses vertraut zu werden.

Von den deutschen Heimbewohnern wird erwartet, daß sie den Ausländern bei der Einführung und dem Einleben in den Studienbetrieb der Erlanger Fakultät behilflich sind. (Deshalb wird die freie Unterkunft im Heim z. B. auch nicht auf eine etwaige Studienförderung nach dem Honnefer Modell angerechnet.)

Wintersemester 1970/71

13 Deutsche kirchliche Herkunft: Bayern 8, Baden 1, Berlin-Brandenburg 1, Hessen 3

7 Ausländer Italien 1, Japan 1, Österreich 1, Südafrika 2, Ungarn 1, USA 2

Sommersemester 1972

10 Deutsche kirchliche Herkunft: Bayern 8, Berlin-Brandenburg 1, Schaumburg-Lippe 1

10 Ausländer Italien 1, Japan 1, Jugoslawien 1, Norwegen 2, Südafrika 2, Ungarn 1, USA 2

2. Studentenheim St. Thomas

Anschrift: 852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (091 31) 21790

Ephorus: Professor D. Wilhelm Maurer, 852 Erlangen,

Rathsbergerstraße 63, App. 2202

Zum Wintersemester 1962/63 ist ein neuerrichtetes Studentenheim bezugsfertig geworden, und zwar als Anbau an das unter II. 1. erwähnte Theologenheim. Es bietet in Einzelzimmern und den entsprechenden Gemeinschaftsräumen Platz für 31 Studenten. Davon sind bis zu 15 Plätze für Studenten aus Afrika und Asien bestimmt.

Mit diesem Haus will der Martin Luther-Bund zunächst einen karitativen Dienst tun, indem er Nichttheologen, vor allem aus den Entwicklungsländern, eine ordentliche Unterkunft bereitstellt. Zugleich bietet das neue Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen des Volkstums und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft mit dem Theologenheim gibt darüber hinaus den meist nichtchristlichen Heimbewohnern die Möglichkeit, mit den lutherischen Theologiestudenten des Nachbarhauses in Kontakt zu kommen. In den beiden letzten Semestern lebten im Studentenheim St. Thomas folgende Personengruppen:

Wintersemester 1971/72

16 Ausländer Afghanistan 1, Ghana 1, Indien 1, Indonesien 1, Iran 3, Japan 1, Libanon 1, Syrien 2, Thailand 1, Türkei 1, Venezuela 1, Vietnam 2

Studienrichtung: Chemie 2, Medizin 7, Zahnmedizin 2, Philosophie 3, Elektrotechnik 2

15 Deutsche Studienrichtung: Chemie 4, Geologie 1, Jura 1, Philosophie 4, Physik 3, Medizin 1, Zahnmedizin 1

Sommersemester 1972

14 Ausländer Afghanistan 1, Ghana 1, Indien 1, Indonesien 1, Iran 4, Japan 1, Libanon 1, Syrien 1, Venezuela 1, Vietnam 2
Studienrichtung: Chemie 2, Medizin 7, Zahnmedizin 2, Philosophie 3

17 Deutsche Studienrichtung: Chemie 4, Geologie 1, Jura 1, Philosophie 5, Physik 3, Medizin 2, Zahnmedizin 1

3. Brasilienwerk

Dieser Arbeitszweig des Martin Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrage des Bundes vom Martin Luther-Verein in Bayern (s. dort) verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pastoren nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dabei wird grundsätzlich der Rat der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien eingeholt und be-

achtet. Eine im Jahre 1965 begonnene Schulstipendienaktion hat bisher eine knappe Viertelmillion DM erbracht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLB) erbetenen Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Mit den bereitgestellten Mitteln werden begabte Schüler und Studenten gefördert. Der Martin Luther-Bund hat mit der Aufnahme dieses Arbeitszweiges eine Aufgabe angegriffen, die der lutherischen Kirche in Brasilien in Zukunft Früchte bringen wird.

Vorsitzender: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,
Hiltnerweg 3; Tel. (0941) 41573

Geschäftsstelle: 8806 Neuendettelsau, Hauptstraße 2

Leiter der Geschäftsstelle: Pfarrer Ulrich Fischer; Tel. (09874) 9271

Konten: Martin Luther-Verein Neuendettelsau, Kto.-Nr. 700914 Spar-
kasse Neuendettelsau; PSchK Martin Luther-Verein Neuendettelsau,
8826 Nürnberg; mit Vermerk: „für Brasilienarbeit“.

4. Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Heinrich Foerster, 1 Berlin 38,
Terrassenstraße 16; Tel. (0311) 847401

Geschäftsstelle: Frau Elfriede Nickel, 1 Berlin 38,
Terrassenstraße 16; Tel. (0311) 8014158

Postscheckkonto: Sendschriftenhilfswerk des Martin Luther-Bundes
Berlin-West- PSA Berlin, Konto 56341

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahre 1936 eingerichtet. Es versucht, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuhelpfen. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen. Empfängergebiete sind alle lutherischen Diasporaregionen. Im Sendschriften-Hilfswerk ist jede Art von Literaturhilfe zusammengefaßt.

Das Sendschriften-Hilfswerk arbeitet in engster Abstimmung mit dem Auslandsreferat des Lutherischen Kirchenamtes der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands.

Aus der früher – von 1937 bis 1971 – selbständig als Bundeswerk geführten Arbeit der Bibelmission ist nun durch Zusammenlegung der Aktivitäten eine

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes

gebildet worden. Auch nach der Einbeziehung der Arbeit der Bibelmission in das Sendschriften-Hilfswerk des Martin Luther-Bundes wird sich der Martin Luther-Bund in Württemberg weiterhin in besonderer Weise für die Verbreitung der Heiligen Schrift in lutherischen Minoritätskirchen verantwortlich wissen.

Leiter (und Geschäftsstelle) der Württembergischen Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes:

Schuldekan Otto Haerberle, 7 Stuttgart-Degerloch,

Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (0711) 763102

Postscheckkonto: Bibelmission des Martin Luther-Bundes,

PSA Stuttgart 105

III. Regionalverbände in der Bundesrepublik Deutschland

1. Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten e.V. (gegr. 1900)

Vors.: Kirchenrat i. R. Gerhard Heinzelmann,

4401 Sprakel üb. Münster, Pluggenheide 2; Tel. (02571) 6155

Stellv.: Kirchenrat Günther Schröter,

5439 Gemünden üb. Westerburg/Westerwald; Tel. (02663) 467

Geschäftsf.: Pastor Rudolf Eles, 4433 Borghorst/Westf.,

Emsdettener Straße 50; Tel. (02552) 2361

Stellv. Geschäftsf.: Sonderschulrektor Johannes Mittelstädt,

581 Witten, Hauptstraße 21; Tel. (02302) 52037

Kassenf.: Frau Leni Steeg, 46 Dortmund,

Kronenstraße 31; Tel. (0231) 93/524702

Postscheckkonto: Evang.-luth. (altluth.) Gotteskasten e.V.

Dortmund, PSA Dortmund 109250

2. Martin Luther-Bund in Baden (gegr. 1919)

Vors.: Superintendent i. R. Wilhelm Daub, 7801 Umkirch,

In der Breite 26; Tel. (07665) 6346

Stellv.: Regierungsoberbauamtman Heinz Selbmann, 78 Freiburg,
Rosbaumweg 37; Tel. (07 61) 82177
Schriftf.: Superintendent Gottfried Daub, 757 Baden-Baden,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9; Tel. (07221) 25476
Kassenf.: Frau Erica Aun, 757 Baden-Baden,
Ludwig-Wilhelm-Straße 9
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Baden, Karlsruhe,
PSA Karlsruhe 28804

3. Martin Luther-Verein, Evang.-Luth. Diasporadienst in Bayern e.V. (gegr. 1860)

Vors.: Pfarrer Helmut Dimmling, 84 Regensburg,
Hiltnerweg 3; Tel. (09 41) 41573
Stellv. Vors.: Pfarrer Reinhold Mauritz, 85 Nürnberg,
Berliner Platz 18; Tel. (09 11) 551301
Schriftf.: Pfarrer Hans Riegel, 8602 Weingartsgreuth,
Post Wachenroth; Tel. (09548) 291
Kassenf.: Diakon Karl Kopp, 8501 Schwarzenbruck,
Rummelsberg 7; Tel. (09128) 72216
Geschäftsstelle: 8806 Neuendettelsau/Mfr., Hauptstraße 2;
Leiter: Pfarrer Ulrich Fischer; Tel. (09874) 9271
Postscheckkonto: Martin Luther-Verein, Neuendettelsau,
PSA Nürnberg 8826
Bankkonto: Sparkasse Neuendettelsau, Konto Nr. 700914

4. Martin Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

Vors.: Pfarrer Bernhard-Erich Hierse, 33 Braunschweig,
Leonhardplatz 12; Tel. (0531) 75749
Stellv. Vors.: Pfarrer Erich Duderstadt, 3321 Salzgitter-Lichtenberg,
Fredener Straße 14a; Tel. (05341) 48250
Schriftf.: Pfarrer Alfred Drung, 3301 Bienrode üb. Braunschweig,
Heinrichstraße 8a; Tel. (05307) 772
Kassenf.: Justizoberinspektor Max Brüninghaus,
3327 Salzgitter-Bad, Hinter dem Salze 15;
Tel. zu erreichen über (05341) 3722

Postscheckkonto: Martin Luther-Verein in Braunschweig,
PSA Hannover 205 15

5. Martin Luther-Bund, Evang.-Luth. Gotteskasten, Hamburg (gegr. 1887)

1. Vors.: Pastor Peter Schellenberg, 2 Hamburg 39,
Bussestraße 51; Tel. (04 11) 51 78 45
 2. Vors.: Oberstudienrat Joachim Meyer, 2057 Reinbek,
Bez. Hamburg, Lausitzer Weg 7; Tel. (04 11) 7 22 37 38
 1. Kassenf.: Verwaltungsangestellte Frau Elisabeth Günther,
2 Hamburg 39, Alsterdorfer Straße 107; Tel. (04 11) 51 66 81
 2. Kassenf.: Sekretärin Frl. Martha Sellhorn,
2 Hamburg 19, Heussweg 6; Tel. (04 11) 49 50 70
 1. Schriftf. Pastor Horst Tetzlaff, 2 Hamburg 39,
Heilholtkamp 78; Tel. (04 11) 51 88 09
 2. Schriftf.: Pastor Christian Kühn, 2 Hamburg 22,
Eilbektal 15; Tel. (04 11) 20 25 47
- Beratendes Mitglied: Pastor Siegfried Peleikis, 219 Cuxhaven,
Pommernstraße 81; Tel. (04 721) 2 26 59
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund Hamburg,
PSA Hamburg 163 97
- Bankkonto: Deutsche Bank AG in Hamburg Nr. 49/30293

6. Martin Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)

- Vors.: Oberkirchenrat Wilhelm Gerhold, 3 Hannover,
Kirchröderstraße 75; Tel. (05 11) 55 27 55
- Stellv.: Oberlandeskirchenrat Hans Erich Creutzig, 3 Hannover,
Schackstraße 4; Tel. (05 11) 81 22 25
- Geschäftsf.: Pastor i. R. U. Reymann, 3102 Hermannsburg,
Schlöpkerweg 37; Tel. (05 052) 7 61, ab 1973: 37 61
- Kassenf.: Kirchenverwaltungsrat i. R. Fritz Welz, 3 Hannover,
Wöhlerstraße 16; Tel. (05 11) 66 11 06
- Postscheckkonto: Martin Luther-Bund, Hannover,
PSA Hannover 39 77
- Bankkonto: Norddt. Landesbank – Girozentrale – Hannover
Nr. 3473

7. Martin Luther-Verein in Hessen (Lutherischer Gotteskasten für Kurhessen, Waldeck) (gegr. 1865)

Vors.: Kirchenrat Dekan i. R. Rudolf Maurer, 3550 Marburg,
August-Rohde-Straße 10; Tel. (06421) 221 68

Stellv.: Propst Waldemar Immel, 3550 Marburg,
Georg-Voigt-Straße 72 a; Tel. (06421) 229 81

Schriftf.: Pfarrer Bernhard Götz, 3550 Marburg,
Schützenstraße 39; Tel. (06421) 656 83

1. Kassenf.: Pfarrer Günther, 3551 Roth ü. Marburg/Lahn;
Tel. (Fronhausen/Lahn 06426) 238

2. Kassenf.: Frl. Margarete Weber, 3555 Fronhausen/Lahn,
Gladenbacher Straße 15; Tel. über Pfarramt (06426) 346

Postscheckkonto: Kurhessischer Luth. Gotteskasten, Marburg/Lahn,
PSA Frankfurt/Main 825 49

8. Martin Luther-Bund (Lauenburgischer Gotteskasten) (gegr. 1857)

Vors.: Pastor Uwe Hamann, 2059 Gülzow, Krs. Lauenburg/Elbe;
Tel. (041 57) 278

Stellv. Vors. und Schriftf.: Pastor Georg-Wilhelm Bleibom,
241 Mölln/Lbg., Jochim-Polleyn-Platz; Tel. (04542) 2700

Kassenf.: Pastor Kurt Kroll, 2059 Siebeneichen ü. Büchen/Lbg.;
Tel. (041 58) 124

9. Martin Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)

Vors.: Superintendent Gerhard Klose, 493 Detmold,
Wittenberger Weg 4, Postfach 344; Tel. (05231) 28326

Schriftf. und Kassenf.: Pastor Michael Klumbies, 4924 Barntrop,
Waldenburger Straße 4; Tel. (05263) 3524

Bankkonto: Stadtparkasse Lemgo Nr. 69972

10. Martin Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)

Vors.: Pfarrer Lothar Pahlow, 287 Delmenhorst,
Franz-Schubert-Straße 27; Tel. (04221) 841 89

Stellv.: Pastor Paul Trensky, 287 Delmenhorst,
Albert-Schweitzer-Straße 5; Tel. (04221) 41 68

Schriftf.: unbesetzt
Kassenf.: Pfarrer Lothar Pahlow
Bankkonto: Oldenburgische Landesbank AG,
Zweigstelle Wildeshausen, Nr. 36457

11. Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein (gegr. 1886)

Vors.: Pastor Wolfgang Puls, 2 Hamburg 50,
Bei der Osterkirche 13; Tel. (0411) 389570
Stellv.: z. Z. unbesetzt
Schriftf.: Pastor Rudolf Baron, 2360 Bad Segeberg,
Schillerstraße 13; Tel. (04551) 2692
Kassenf.: i. V. Pastor Puls (s. oben)
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Schleswig-Holstein,
Itzehoe, PSA Hamburg 10539

12. Martin Luther-Bund in Württemberg (gegr. 1879)

Vors.: Dekan Gerhard Weber, 754 Neuenbürg (Württ.)
Evang.-Luth. Dekanat; Tel. (07082) 2203
Stellv.: Schuldekan Otto Haeberle, 7 Stuttgart-Degerloch,
Felix-Dahn-Straße 67; Tel. (0711) 763102
Geschäftsf.: Pfarrer Rolf Sauerzapf, 7 Stuttgart S,
Benckendorffstraße 22; Tel. (0711) 603269
Kassenf.: Willi Michler, 7 Stuttgart 13, Abelsbergstraße 78
Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Württemberg, Stuttgart,
PSA Stuttgart, 13800
Postscheckkonto für die Bibelmission:
Bibelmission des Martin Luther-Bundes, PSA Stuttgart 105

IV. Arbeitsgemeinschaft der Martin Luther-Werke in der Deutschen Demokratischen Republik

1. Gotteskasten der Ev.-Luth. (altluth.) Kirche

Vors.: Pastor Kurt Kallensee, X 40 Halle/Saale,
Robert-Blum-Straße 10, Tel. 33764

2. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs

Vors.: Landessuperintendent Joachim Alstein,
X 28 Ludwigslust, Kirchenstraße 14, Tel. 28 98

3. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsen

Vors.: Rektor Klaus Petzold, X 7033 Leipzig 33,
Georg-Schwarz-Straße 49, Tel. 454 43

4. Martin Luther-Werk der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen

Vors.: Pfarrer Helmut Vollbrecht, X 65 Gera,
August-Bebel-Straße 33, Tel. 22074

5. Sendschriften-Hilfswerk

Leiter: Oberkirchenrat Hans-Jürgen Behm
Geschäftsstelle: Berlin O 112, Bänschstraße 50
Geschäftsführerin: Frau Gisela Mertens

V. Angeschlossene Kirchen und kirchliche Werke

1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der Lutherischen Kirche, Neuendettelsau (gegr. 1849)

1. Obmann: Pfarrer Werner Ost, 88 Ansbach, Schaitbergerstraße 18;
Tel. (0981) 2025
2. Obmann: Pfarrer Konrad Kressel, 88 Ansbach,
Johann-Sebastian-Bach-Platz 5 I; Tel. (0981) 2681

2. Martin Luther-Bund in Österreich (gegr. 1960)

Bundesleitung:
Bundesobmann: Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0222) 2221 40

Bundesobmannstellvertreter: Senior Ekkehard Lebouton,
A-5640 Bad Gastein 295, Ev. Pfarramt AB; Tel. (0 64 34) 24 60
Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Zoltan Szüts, A-2500 Baden b. Wien,
Wilhelmsring 54; Tel. (0 22 52) 24 64
Bundesschatzmeister: Direktor Karl Uhl, A-1070 Wien,
Stuckgasse 13; Tel. (0 22 2) 93 82 64

Bundesvorstand:

die 4 Mitglieder der Bundesleitung (s. o.)
Bischof Oskar Sakrausky, A-1180 Wien,
Severin-Schreiber-Gasse 3; Tel. (0 22 2) 47 15 23
Generalsekretär Pfarrer Walter Hirschmann,
D-852 Erlangen, Fahrstraße 15; Tel. (0 91 31) 221 13

Obmänner der Diözesen:

Burgenland: Pfarrer Horst Lieberich,
A-7332 Kobersdorf, Hauptstraße 51; Tel. (0 26 18) 205 92
Kärnten: Pfarrer Friedrich Krotz, A-9210 Pörtschach a. W.,
Kirchplatz 8; Tel. (0 42 72) 5 27
Niederösterreich: Pfarrer Zoltan Szüts, A-2500 Baden b. Wien,
Wilhelmsring 54; Tel. (0 22 52) 24 64
Oberösterreich: Pfarrer Johann Wassermann, A-4070 Eferding,
Schaumburger Straße 17; Tel. (0 72 72) 2 54
Salzburg und Tirol: Senior Ekkehard Lebouton,
A-5640 Bad Gastein 295; Tel. (0 64 34) 24 60
Obmannstellvertreter für Tirol: Zollamtsrat Wilhelm Müller,
A-6020 Innsbruck, Bruneckstraße 4; Tel. (0 52 22) 28 25 42
Steiermark: Pfarrer Rudolf Jauernig, A-8160 Weiz,
Friedhofweg 2; Tel. (0 31 72) 26 70
Wien: Pfarrer Hans Grössing, A-1220 Wien,
Erzherzog-Karl-Straße 145; Tel. (0 22 2) 22 21 40

Ehrenmitglieder:

Superintendent Georg Traar, A-1030 Wien,
Ungargasse 9; Tel. (0 22 2) 72 54 61
Pfarrer Beowulf Moser, A-8990 Bad Aussee,
Bahnhofpromenade 208; Tel. (0 61 52) 24 20

Postscheckkonto: Martin Luther-Bund in Österreich, Wien, Nr. 824 10

3. Martin Luther-Bund in der Schweiz und im Fürstentum Liechtenstein

Präsident: Professor Dr. Bo Reicke, CH-4000 Basel, Schweiz,
Spalenterweg 24; Tel. (61) 237050

Schriftf.: Otto Diener, CH-8057 Zürich 6, Schweiz,
Hirschwiesenstraße 9; Tel. (051) 281162

4. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine

Präsident: Pfarrer Dr. Marc Lienhardt,
33, Rue Louis-Apffel, Strasbourg; Tel. (88) 362926

5. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident: Pierre de Turckheim,
16 rue Chauchat, F-75 Paris 9e

Generalsekretär: Pasteur Albert Greiner, Inspecteur ecclésiastique,
122, rue Nationale, F-75 Paris 13e; Tel. (1) 5872301

6. Eglise Evangélique Luthérienne Belge de la Confession d'Augsbourg 26, rue Major René Dubreucq, 1050 Bruxelles

Präsident: Pasteur Corneil J. Hobus, 50, rue Paloke, 1080 Bruxelles,
Belgique; Tel. (2) 135987

7. Lutheran Church in Ireland

Rev. Henning Popp, Dublin/Irland, 21. Merlyn Park

8. Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (Hermannsburg)

Präses: Pastor Hermann Hahne, P. O. Box 1067,
Pietermaritzburg/Natal, Südafrika

Anschriften der Verfasser

Auf dem Brinke, Gerhard, Studiendirektor, 32 Hildesheim, Hinter der Michaeliskirche 5

Eberhard, Ernst, Dr., Kirchenrat, Bundesleiter des Martin Luther-Bundes, 7 Stuttgart O, Diemershaldenstraße 45

Greiner, Albert, Pasteur, Inspecteur ecclesiastique, 16, rue Chauchat, Paris 9, Frankreich

Günther, Hartmut, Dr., Professor, 6370 Oberursel/Taunus, Altkönigsstraße 50

Hebart, Siegfried, Dr., Professor, North Adelaide/Südaustralien, Theologisches College

Hirschmann, Walter, Pfarrer, Generalsekretär des Martin Luther-Bundes, 852 Erlangen, Fahrstraße 15

Klapper, Gottfried, Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt, 3 Hannover 1, Richard-Wagner-Straße 26

Müller, Gotthold, Dr., Professor, 8702 Erlabrunn, Röthenstraße

Auf dem Briefe, Gerhard, Studienleiter, 32 Hildesheim, hinter der
Mittelstraße 5

Eberhard, Ernst, Dr., Kirchenrat, Bundesleiter des Martin Luther-Bundes,
7 Stuttgart O, Dismarckstraße 42

Graiser, Albert, Pastor, Inspektor ecclesiasticus, 14, rue Chaudet,
Paris 9, Frankreich

Günther, Kurt, Dr., Professor, 6370 Oberursel/Tunus, Albinig-
straße 20

Habot, Siegfried, Dr., Professor, North Adelaide-Strassen, Theo-
logisches College

Hindrich, Walter, Pastor, Gemeindeführer des Martin Luther-Bundes,
802 Erlangen, Fahrstraße 12

Kappeler, Gottlieb, Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt, 3 Han-
nover 1, Richard-Wagner-Straße 26

Möller, Gotthold, Dr., Professor, 8702 Erlangen, Röhrenstraße

Z 7214457₁₃₄

Notizen

25d

2 MAR 1974

14. April 1975

19. JAN 1977

13. JUNI 1978

17. März 1980

25. 8. 80
28. MRZ. 1982

71.54
B48