

Kirche an ihren Wurzeln: Von der Feindesliebe Gottes und der Auslegung der Schrift

Ekklesiologische Einsichten aus Römer 14f

1. Protest für Gott vor dem Vorwurf der Gottlosigkeit

Ich möchte mit einer Erinnerung daran beginnen, daß Christen einmal wegen Gottlosigkeit angeklagt waren, wegen Religionsfeindschaft und Atheismus¹. Der älteste christliche Märtyrerbericht, das Martyrium Polykarpi, berichtet uns vom Tod des Bischofs von Smyrna um die Mitte des zweiten Jahrhunderts.² Als einige seiner Gemeindeglieder im großen Freilichttheater der Volksmenge vorgeführt werden, gibt es Unruhe auf den Zuschauerbänken. Der Ruf der Volksmenge lautet: „Nieder mit den Gottlosen!“ Αἶψα τοὺς ἀθεοῦς. Polykarp soll gesucht werden! (3,2). Der Bischof wird verhaftet und ins Amphitheater gebracht (5,1–9,1). Der Prokonsul versucht, Polykarp zur Ablegnung seines Glaubens zu überreden, und es fallen noch einmal die entscheidenden Worte: „Schwöre bei der Tyche des Kaisers, geh in dich, sprich die Worte: Nieder mit den Gottlosen!“ Und tatsächlich: Polykarp ruft es: Nieder mit den Gottlosen. Laut und vernehmlich. Aber er schüttelt die Fäuste dabei. Und er schüttelt sie nicht gegen die mitgefangenen Christen in der Arena, sondern gegen die Menge. Sie sind für ihn die Gottlosen (9,2). Er gibt die Anklage an sie zurück. Und er wird wenig später den Märtyrertod sterben.

1 Selbstverständlich ist, wenn im Folgenden das Stichwort „Atheismus“ verwendet wird, zwischen unserem durch die abendländische Tradition geprägten und dem antiken Begriff zu differenzieren; vgl. zu letzterem Nestle, W., Art. „Atheismus“, RAC I, 1950, Sp. 866–870.

2 Text und Übersetzung sind jetzt bequem zugänglich bei Guyot, P. (Übersetzung), Klein, R. (Auswahl und Kommentar), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation, Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat, TzF 60, Darmstadt 1993, S. 49–65; zur Datierung in der Mitte des zweiten Jahrhunderts S. 329 Anm. 20.

Die Szene hat etwas Paradigmatisches. Der christliche Märtyrer, dem wie seinen Mitgläubenden der Vorwurf der Gottlosigkeit gemacht wird, gibt genau diesen Vorwurf an seine Ankläger zurück. Nicht er kann der Gottlosigkeit, der ἀθεότης, angeklagt werden, sondern die, die den wahren Gott verkennen.

Nach dem Verhör verkündet ein Herold dreimal in der Mitte des Amphitheaters: „Polykarp hat zugegeben, daß er ein Christ ist“ (12,1), und die wütende Antwort der Volksmenge ist: „Das ist der Lehrer von Asien, der Vater der Christen, der unsere Götter vernichtet und viele Menschen lehrt, nicht mehr zu opfern und die Götter nicht mehr anzubeten!“ (12,2)³

Es ist ganz eindeutig: Der antichristliche Vorwurf der Gottlosigkeit hatte seine Ursache in der konsequenten Weigerung der Christen, an der Religion ihrer Umwelt teilzunehmen. Es war der Glaube an den einen, unsichtbaren Gott und den einen Herrn Christus, der die Christen in strikten Widerspruch brachte zur Religion ihrer Umwelt. Polykarp wird die Frage gestellt: „Was ist denn Schlimmes dabei, zu sagen: Herr ist der Kaiser – Κύριος Καῖσαρ – und zu opfern und die dazugehörigen Riten zu vollziehen und so sein Leben zu retten?“ (8,2), und er wird aufgefordert, Christus zu verfluchen – λοιδορήσον τὸν Χριστόν – (9,3) – alles vergeblich.

Wir haben ein Beispiel herausgegriffen, das den antiken Vorwurf der Gottlosigkeit gegen die Christen exemplarisch und dramatisch belegt. Daß es sich dabei nicht um einen zufälligen Einzelfall handelt, läßt sich schnell belegen;⁴ ich will das aber jetzt nicht tun, sondern dem inneren Zusammenhang dieses Vorwurfs mit dem Kern des christlichen Bekenntnisses nachgehen und auf einige Folgerungen für unser Nachdenken über Kirche heute hinweisen.

Dabei darf nun keinesfalls vergessen werden, daß es sich bei dem Vorwurf gegen die Christen nicht um einen neu gebildeten, sondern auf sie übertragenen handelt. Vor den Christen und mit ihnen waren ja die Juden dem gleichen Vorwurf ausgesetzt. Aus dem antiken Belegmaterial nenne ich nur Tacitus (ca. 55–120; zw. 112 und 120 Proconsul von Asia); er formuliert im fünften Buch der Historien, dem wichtigsten Text zum antiken Antisemitismus,⁵ geschrieben nach dem Tod Neros, die Juden lehrten die Proselyten, die Götter zu verachten

3 ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης – ὁ πολλοὺς διδασκῶν μὴ θύειν μηδὲ προσκυβεῖν.

4 Vgl. Nestle, a. a. O., S. 869f; Schäfer, W., Frühchristlicher Widerstand, in: ANRW II 23.1, 1979, S. 460–723, 627–630; Harnack, A. v., Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, TU 28, Leipzig 1905.

5 Vgl. ähnlich Conzelmann, H., Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, BHT 62, Tübingen 1981, S. 108; der

(*contemnere deos*). – Eben diesen Vorwurf hatte ja die Volksmenge dem Polykarp entgegengeschleudert!

Aus dem ersten Gebot heraus ergab sich für jüdisches Selbstverständnis eine prinzipielle Unduldsamkeit gegenüber allen anderen Kulturen und Religionsformen. Dabei muß nun freilich auch differenziert werden. Die Anweisung Ex 34,13: „Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Weihesteine zertrümmern und ihre Kultpfähle umhauen“, galt in unserem Zeitraum nicht etwa für die ganze Welt, sondern für das Land, in dem Israel lebte. In der Diaspora fand man sich mit dem Vorhandensein der fremden Kulte ab. Hier war man nicht im Heiligen Land; hier wurde im Zuge der Septuaginta-Übersetzung sogar II Mose 22,27 („Gott darfst du nicht fluchen/lästern“) in dem Sinne interpretiert, daß eine Verfluchung der fremden Götter ausgeschlossen war: θεοὺς οὐ κακολογήσεις! – Die Götter verfluche nicht! Der grammatische Plural des hebr. Elohim wurde also ausnahmsweise als tatsächlicher aufgefaßt.⁶

Das erste Gebot selbst war in seiner Exklusivität im Grunde im hellenistischen Raum unverständlich. Aus griechischer Perspektive konnte nur gefragt werden: Welcher Gott soll das sein, der neben sich keine anderen Götter duldet? Wodurch sollte ihr Anderssein sich disqualifizierend auszeichnen? Sind nicht alle Götter der anderen Völker, der fremden, die nun Glieder der οἰκουμένη sind, in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen worden? Haben sie nicht sogar griechische Namen neben ihren angestammten barbarischen bekommen? Haben wir nicht sogar erlaubt, daß sie den unsern gleichgesetzt wurden? Ich denke, ungefähr an dieser Stelle lag die Verständnisgrenze in der Begegnung zwischen griechisch-römischer und jüdisch-christlicher Religion. Ganz anders als die monotheistische Tendenz der griechischen Philosophie, die das Heilige in seiner vielfältigen Ausprägtheit im Einen zusammenfassen wollte, kennt der biblische Glaube nur den einen Gott, geschichtlich, einzig, unsichtbar, bildlos, für den alles in der Welt, was heilig oder göttlich genannt werden mag, nichtig sein muß. Und so ist es also der Kampf für die Heiligkeit Gottes, der in den Augen der heidnischen Zeitgenossen als Gottlosigkeit erscheinen mußte.

In der Tat – ein Streit um Gott spielte sich hier ab, und die Christen, die dem Gott Israels als Vater Jesu Christi vertrauten, mußten sich in diesem Streit bekennen.

genannte Text zeichne sich aus „durch das Material und das persönliche, politische Urteil des Autors, der auf den jüdischen Krieg zurückblickt; dieser ist der Grund, so ausführlich auf die Juden einzugehen. In seinem Exkurs ist so gut wie alles zusammengefaßt, was die früheren Autoren enthalten (und dazu Neues).“

⁶ Entsprechend betonen dann Philo, vitMos 2,205; specleg 1,53, und Jos, cAp 2,237; vgl. ant 4,207, daß es den Juden untersagt ist, fremde Götter zu lästern; vgl. Conzelmann, a. a. O., S. 117 A 306.

Der Briefwechsel des Statthalters von Pontus/Bithynien Plinius der Jüngere mit seinem Kaiser Trajan aus den Jahren 112/113 enthält u. a. die Frage, wie mit aufgespürten Christen, wie mit anonym denunzierten Christen usw. zu verfahren sei (epistulae X 96f – Briefsammlung des Plinius). Dabei steht für beide Briefpartner die Angemessenheit der Todesstrafe außer Zweifel; es geht nur um Verfahrensfragen gegenüber dem Phänomen „Christen“.

Im Zusammenhang mit anonym Denunzierten legt Plinius seinem Dienstherrn ein interessantes Verfahren zur Beurteilung vor (5):

Vorgelegt wurde eine anonyme Denunziation, die die Namen vieler enthielt. Die leugneten, Christen zu sein oder gewesen zu sein, glaubte ich freilassen zu sollen, weil sie nach meinem Vorbild die Götter anriefen und Deinem Bild, das ich aus diesem Grund zusammen mit den Statuen der Götter hatte herbeibringen lassen, mit Weihrauch und Wein ein Opfer brachten, dazu Christus schmähten, wozu in gar keiner Weise, wie man sagt, *die* gezwungen werden können, die wirklich Christen sind. (6) Andere in der Anzeige Genannte sagten, sie seien Christen, und bestritten es alsbald wieder: Sie seien es zwar gewesen, hätten aber aufgehört; einige vor drei Jahren, einige vor mehreren Jahren, mancher auch vor 20 Jahren. Auch diese alle haben dein Bild und die Statuen der Götter verehrt und Christus geschmäht.

Gute 40 Jahre zuvor war ein analoges Verfahren gegen *Juden* in Antiochia (Syrien) angewendet worden (Winter 66/67; Jos bell 7,3,2ff § 50f). Die Spannungen in der Stadt zwischen heidnischem und jüdischem Bevölkerungsteil sind so angewachsen, daß ein Apostat der jüdischen Gemeinde, Antiochos, die ganze Gemeinde krimineller Absichten (Brandstiftung) bezichtigt und zum Beweis folgendes vorschlagen kann:

Antiochos fachte ihre (sc. der nichtjüdischen Einwohner) Erbitterung noch weiter an, und um seine Bekehrung und seinen Haß gegen die jüdischen Gebräuche zu beweisen, opferte er nicht nur selbst nach griechischer Sitte, sondern schlug vor, die übrigen gleichfalls dazu zu nötigen; an der Weigerung werde man dann die Verschwörer erkennen. Die Antiochener machten auch wirklich die Probe, aber nur wenige unterwarfen sich; die Widerspenstigen wurden hingerichtet.

Warum ist das Verfahren in beiden Fällen so schrecklich wirkungsvoll? Weil der Glaube an den einen Gott beiden, Juden wie Christen, die Mitwirkung am Götter- und Kaiserkult nicht erlaubte, mit dem Unterschied nur, daß die Christen, um ihren Gott zu schmähen, ἀνάθεμα Ἰησοῦς o. ä. sagen mußten (vgl. I Kor 12,3). Eben dazu war auch Polykarp aufgefordert worden (8,3; s. o.). Und mit dem Unterschied wieder, daß das Vorgehen in Antiochien ein pogromartiger Sonderfall war, der durch die angeheizte Lage

möglich wurde; rechtlich gesehen waren die Juden (seit Cäsar⁷) ausdrücklich von allen Verpflichtungen befreit, die im Widerspruch zu ihrem Glauben standen.

Die Christen vor Plinius waren ganz offensichtlich ungeschützt; sie konnten sich nicht auf Zugehörigkeit zur etablierten jüdischen Religion berufen, waren aber im Bedarfsfall über dasselbe Verfahren aufzuspüren wie verdächtige Juden: nämlich über ihren strikten Monotheismus, der jede Mitwirkung am Kaiserkult ausschloß. Dabei zeigte sich, daß das *Christus*-bekenntnis auch in den Augen heidnischer Betrachter das Proprium dieser im ganzen zunächst als „jüdisch“ empfundenen Konfession war.

Der antike antijüdische Atheismus-Vorwurf konnte also nahtlos auf das entstehende Christentum übertragen werden. Der Grund dafür lag formal in der jüdischen Herkunft des neuen „Aberglaubens“. Er lag inhaltlich im Monotheismus, von dem beide Konfessionen ihr Dasein bezogen.

In der Tat – es war ein Streit um Gott, und damit um die Menschlichkeit des Menschen. Das geschichtliche Schlaglicht, das uns mit dem Blick auf den antiken Atheismus-Vorwurf gegen Juden und Christen ein kleines Stück Außenansicht ermöglichte, hat uns ja zugleich die Tür zur Innenansicht gezeigt: Das Gottesbekenntnis.

Das ganze Neue Testament spricht von Gott unter Protest gegen die Verstiegenheit und Selbstüberhebung des Menschen, die in Unmenschlichkeit und Untergang führt. Und es kann diesen Protest erheben, weil es Gott nicht zu einem der Götter werden läßt, sondern in ganz einzigartiger, unerhörter und anstößiger Weise von ihm spricht. Blicken wir auf dieses Wagnis der Rede von dem Gott, der in Jesus Christus auf die Menschen zugeht, so blicken wir zugleich auf den Grund und die Kraft, aus der die Gemeinde lebt.

2. Ein unscheinbarer Satz im Streit um Gott

Ich will vor diesem Hintergrund auf einen Satz aus dem Römerbrief in seinem Kontext hinweisen.

Röm 15,7 heißt es:

Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat zur Herrlichkeit Gottes.

7 Vgl. für einen Überblick Baumann, U., Rom und die Juden. Die römisch-jüdischen Beziehungen von Pompeius bis zum Tode des Herodes (63 v. Chr.–4 v. Chr.), *Studia Philosophica et Historica* 4, Frankfurt a. M./Bern/New York ²1986, bes. S. 238–265.

Paulus schreibt diesen Satz, um einen Vorschlag für die Lösung eines konkreten Problems in der römischen Gemeinde zu machen. Hier lebten – wie in allen Gemeinden damals – Nichtjuden und Juden als Christen zusammen. Und hier wie überall war die Frage virulent, ob und wie das Gesetz, die Tora, als der eine Wille Gottes nun auch in der christlichen Gemeinde weiter in Geltung bleiben und beachtet werden könne oder müsse. Die Entscheidungen, die hier fallen mußten, betrafen natürlich nicht nur die jüdischen, sondern auch die nichtjüdischen Christen, und die Positionen, die hier bezogen wurden, sind nicht einfach identisch mit diesen beiden Gruppen. Nichtjuden konnten durchaus zu der Überzeugung gelangen, daß es unumgänglich wäre, sich als Christ beschneiden zu lassen; Juden konnten darauf vertrauen, daß die für sie bisher gültige Unterscheidung von unreinen und reinen Speisen nun hinfällig sei.

In Rom konnte man auf dem Markt Fleisch kaufen, das als Opferfleisch aus dem römischen Kult stammte; und man konnte Wein kaufen, der aus derselben Verwendung herrührte, also eigentlich Libationswein war. Es konnte passieren, daß man nichtsahnend Nahrungsmittel aus dem polytheistischen Kult erwarb. So war die Gefahr gegeben, ungewollt am heidnischen Kult teilzunehmen. War es dann nicht besser, ganz auf Fleisch und Wein zu verzichten, als möglicherweise in so eklatanter Weise gegen Gottes Gebot zu verstoßen?

So war die Haltung der einen. Die anderen sagten: Nein, sollen Fleisch oder Wein herkommen, wo sie wollen, für uns sind sie nichts als Fleisch und Wein. Wenn wir wirklich darauf vertrauen, daß nur Gott der eine Gott ist, und uns in Christus befreit hat von den Mächten und Göttern dieser Welt, dann ist die vielleicht religiöse Herkunft unserer Nahrung völlig bedeutungslos.

Der Streit, um den es ging, hatte also eine religiöse Prägung. Es ging im Kern um die angewandte Frage nach der Weitergeltung der Tora im Herrschaftsbereich Christi. Wir können uns gut vorstellen, daß an dieser Stelle erhebliche Spannungen auftraten; Paulus nimmt darauf bezug (14,3): Die einen, die sich glaubensstark genug fühlen, die Nichtigkeit der Götter mit Essen und Trinken zu bekräftigen, verachten die andern, die hier Skrupel haben, und diese wiederum verurteilen die, die bedenkenlos essen und trinken, was doch durch den Kontakt mit den Göttern befleckt und unrein ist. Wir müssen diesen Hintergrund kennen, um zu verstehen, wie Paulus argumentiert.

Paulus selbst bringt seine eigene Auffassung unmißverständlich zum Ausdruck (14,14):

Ich weiß und bin im Herrn Jesus überzeugt, daß nichts unrein ist durch sich selbst; außer für denjenigen, der es für unrein hält. Für ihn ist es unrein.

Das ist eine ganz radikale, wir sind versucht zu sagen, aufgeklärte Auffassung; sie erinnert an das Jesuswort Mk 7,15.⁸

Wir müssen uns verdeutlichen, was Paulus meint. Denn wir sind hier ganz nah an seinem radikalen Wirklichkeitsverständnis.

Im Zusammenhang einer ganz ähnlichen Problematik wie der vorliegenden schreibt Paulus an die Korinther I Kor 8,5:

Obwohl es ja sogenannte Götter im Himmel und auf der Erde gibt, wie es ja in der Tat viele Götter und Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater ...

Es klingt, als ob Paulus die Existenz der vielen Götter bejaht – aber es klingt eben nur so. Was alles entscheidet, ist die ihnen zugebilligte Macht und Geltung. Im Vertrauen auf sie oder den einen Gott entscheidet sich in der Tat ihre Geltung, und damit ihre Macht und Wirklichkeit. Für den, der sie anerkennt, haben sie Macht und Wirklichkeit. Er wird ihr Untertan. Und eben dieser Umstand, „die Götter“ also, wird sein Leben entsprechend prägen. Wem du Macht gibst über dich, der wird dein Leben bestimmen; und was du mächtig werden läßt, wird dich verändern. In diesem Sinne ist Röm 14,23 zu verstehen:

Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.

Entscheidend ist, daß Paulus um die Macht des Entmachteten weiß. Wir mögen darin etwas Aufklärerisches sehen, aber es ist weit mehr als das. Es ist nicht die Destruktion, die aus der Skepsis der souveränen Vernunft kommt, sondern die Ausschließlichkeit des Herrseins des in Christus handelnden Gottes, die Paulus so radikal von der Entmachtung der Götter und der Macht der Entmachteten sprechen läßt.

Und gerade weil hier ein Zentrum des paulinischen Denkens liegt, bleibt Paulus in der fruchtlosen Alternative um rein und unrein mitsamt ihren lieblosen Konsequenzen nicht hängen. Er weist vielmehr auf dieses Zentrum hin, an dem die in Rom zur Frage stehende Alternative als grundsätzlich längst entschieden zu einer pragmatischen Frage wird, zu einer Frage des Verhaltens, zu einem Bewährungsraum für annehmende Liebe – weitab von Fanatismus und Rechthaberei.

Wir haben uns noch einmal vergegenwärtigt, in welche Situation und mit welchem Hintergrund Paulus diesen Satz ursprünglich sprach:

Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat.

⁸ Vgl. dazu Schnelle, U., Neutestamentliche Anthropologie. Jesus – Paulus – Johannes, Neukirchen-Vluyn 1991, S. 17 mit A 17.

Ich will nun aber weiterfragen, was das überhaupt bedeutete: Christus hat euch angenommen, und ich will zeigen, daß dieser Satz als ein ekklesiologischer Baustein, als eine der unersetzbaren Bedingungen des Seins von Kirche in den Streit um Gott hineingehört.

Blicken wir also zunächst einmal in den Kontext, in dem der Satz steht. Der Hinweis auf Christus dient zur Begründung der aktuellen Aufforderung: Nehmt einander an.

Mit einer ähnlichen Aufforderung und unter Verwendung desselben Verbs leitet Paulus die gesamte Erörterung in 14,1 ein:

Den Schwachen im Glauben gewährt Gemeinschaft, nicht zu Streitigkeiten über Meinungen/Auffassungen.

Hier erscheint die Forderung des Annehmens, des Gewährens von Gemeinschaft, erstmals; sie spricht die „Starken“ an. Sie sollen demjenigen, der im Glauben schwach ist, ihre Gemeinschaft nicht verweigern.

Und v. 3 heißt es:

Gott hat ihn angenommen, ihm seine Gemeinschaft gewährt.

Das bezieht sich, beachtet man den vorlaufenden Kontext, zunächst unmittelbar auf den Starken, also den, der in den Augen der Schwachen ein potentieller Gesetzesübertreter ist. Gerade für ihn ist ja Christus gestorben; vgl. 5,8:

Gott erweist seine Liebe zu uns darin, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist.

Der Satz 14,3c bezieht sich freilich in der Sache auf die Vertreter beider Positionen. Das erfordert nicht nur die universale Bedeutung des Kreuzestodes (vgl. 1,18–3,20 und die daran anschließende Interpretation des Kreuzestodes Christi), sondern bereits die Aufforderung in v. 1, die ja an die Starken erging. Die Aufforderung zur gegenseitigen Gewährung von Gemeinschaft gründet darin, daß Gott beiden in Christus seine Gemeinschaft gewährte und sie so Gemeinde werden ließ und bleiben läßt.

Röm 5,10a formuliert im Zusammenhang eines kal-wachomer-Schlusses, einem logischen Schluß vom Niederen auf das Höhere, die Aussage:

Wir sind mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde (Gottes) waren – oder wörtlich: als Feinde wurden wir mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes.

Hier liegt der theologische Grund für die begründende Aussage von der Annahme Gottes durch Christus. Es ist seine Feindesliebe, die sich im Tod Christi realisierte.

Paulus hat zu Beginn seines Schreibens (1,18–3,20) umfassend deutlich gemacht, daß Juden wie Nichtjuden unterschiedslos und unentschuldigbar von der Tora als Feinde Gottes identifiziert werden. Hier liegt die entscheidende Voraussetzung für das Verständnis der christologischen Aussage der Annahme durch Gott: Gott hat in Christus seinen Feinden Gemeinschaft gewährt. Die Jesus-Christus-Geschichte ist die Geschichte der Selbsterniedrigung Gottes, seines Weges zu den Gottlosen. Paulus wagt es, in so unerhörter und radikaler Weise von Gott zu reden, und er weist mit seiner Erinnerung an die Annahme durch Gott bzw. Christus zugleich auf den lebendigen Wurzelgrund hin, dem das Sein der Gemeinde sich verdankt.

Blicken wir an dieser Stelle auf 1 Clem 49,6, so sehen wir an diesen offensichtlich unter Bezug auf die uns beschäftigenden Formulierungen des Römerbriefs geschriebenen Sätzen unsere Folgerungen bestätigt:

In Liebe hat uns angenommen der Herr; um der Liebe willen, die er zu uns hatte, hat Jesus Christus, unser Herr, sein Blut gegeben für uns nach dem Willen Gottes, und das (= sein) Fleisch für unser Fleisch und die (= seine) Seele für unsere Seelen.

Da der vorhergehende v. 5 mit dem Hinweis auf Gott endet, ist er auch als Subjekt des ersten Satzteils in v. 6 vorzusetzen⁹: Gott hat uns in Liebe angenommen; Gestalt seiner Liebe ist die Selbsthingabe Jesu Christi in den Tod. Man kann diese Stelle durchaus als Explikation der theologischen Voraussetzungen von Röm 14,3; 15,7 verstehen: Die Annahme von uns Sündern¹⁰ durch Gott ist Ausdruck seiner Liebe zu uns; sie realisierte sich in der stellvertretenden Hingabe Jesu Christi in den Tod.

Der Blick in den Kern unseres Glaubens ist zugleich ein Blick in den Grund, der zum Atheismus-Vorwurf gegen Christen geführt hat.

Die theologische Arbeit des Paulus, die wir beobachten konnten, spricht von Gott ganz anders als der Reim, den die Welt sich auf Gott machen will. Was bedeutet das heute, für unsere Kirche auf dem Weg durch diese Zeit?

Christus hat uns angenommen, er hat uns uneingeschränkte Gemeinschaft gewährt, Gemeinschaft mit Gott, obwohl wir von uns aus immer wieder Feindschaft an die Stelle von Gemeinschaft setzen. Obwohl wir von uns aus immer wieder den Göttern der Welt nachlaufen und viel lieber glauben, daß der Wert eines Menschen sich danach richtet, was wir von ihm

9 Das geht überdies aus der auch sonst üblichen Bezeichnung $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$ für Gott im 1. Clemensbrief hervor; so auch Lindemann, A., Die Clemensbriefe, HNT 17, Tübingen 1992, S. 145; Knopf, R., Die Lehre der Zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe, HNT-Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1920, S. 126.

10 Der nachlaufende Kontext ab 50,1 widmet sich ausführlich dem Thema der grundlosen Liebe Gottes, die die Sünder erwählt.

halten, oder durch seine Arbeit, durch seinen Einfluß und Erfolg erkennbar ist. Aber Christus hat uns angenommen in unserer Kläglichkeit, als die Leute mit den leeren Händen, er ist uns nach- und entgegengegangen wie verlorenen Söhnen.

Hier begegnet uns etwas ganz anderes als bei den Göttern der Welt, bei den Popanzen, denen nachzulaufen die Leute das Leben kostet. Hier überhöht sich nicht der Mensch, hier erniedrigt sich Gott. Das ist ein Blick auf den Kern unseres Glaubens, der damals als Atheismus empfunden wurde.

Blicken wir uns doch um: Es gibt sie ja, die Götter – Paulus spricht, wie wir gesehen haben, im ersten Korintherbrief selber davon –, die Popanze der Macht, der Illusionen von Glück, der Phantome von Leben – und sie haben soviel Macht, weil Menschen ihnen Macht geben. Diesen Göttern wird geopfert: Leben, Gesundheit, Menschlichkeit. Und sie alle gebärden sich oft genug und dringen in uns, als ob Gott einer von ihnen wäre. Aber Gott ist anders als sie; er ist nicht einer von ihnen.

Streit um Gott. Ich glaube, der Streit von damals ist gar nicht so viel anders als heute. Daß Christus uns angenommen hat, daß Gott auf uns zugeht, das ist immer noch – und wieder neu erstaunlich, und das stellt immer wieder neu in Frage, was für uns wirklich entscheidend wichtig ist.

Gott ist anders. Er geht auf uns zu. Aber wir dürfen ihn auch nicht verwechseln. Es ist auch an uns, ihn nicht zu einem der Götter dieser Welt werden zu lassen. Darum ist ja seine Ankunft so unverwechselbar, seine Geschichte in Jesus Christus, sein Weg zu uns in Machtlosigkeit und Erniedrigung. Wir sind es ja, die ihn lieber auf der Seite der Starken sehen möchten, auf der Seite der Gewinner; die ihn am liebsten auch noch im Werbefernsehen hätten. Wir sind es doch selber, die Gott zu einem der Götter machen wollen, damit wir uns nicht erkennen und annehmen müssen in unserer Schwachheit und Angst, in unserer Unsicherheit und Bedrohung, in unserem tödlichen Monopoly. Und wir sind es doch, die die Grenze zu Gott ziehen, damit wir ihn nicht in denjenigen erkennen müssen, denen wir die Gemeinschaft verweigern, die wir unbequem finden, die wir ausgrenzen und übersehen, systematisch vergessen. Und weil wir Gott, Gottes Sohn am Kreuz so schwer ertragen, weil wir ihn am liebsten als Super-Bonus zu allen Göttern dazuhaben möchten, haben wir oft genug auch den Göttern ein goldenes Kreuz umgehängt und ihnen ein christliches Etikett aufgeklebt. Darum ist für uns so vieles verwechselbar geworden. Wir leben ja in einer Welt, die zwar mit einer Menge christlicher Etiketten beklebt ist, die aber gerade nicht als christlich bezeichnet werden kann. Wir haben keine christliche Zivilisation, kein christliches Abendland. Wer das behauptet, gibt dem Wolf Kreide zu schlucken, der verschleiert die Wirklichkeit. Der be-

schreibt ein Wunschbild von gestern, das in diesem Jahrhundert zerbrochen ist. Ein Ausdruck wie „christliche Zivilisation“ kann nur in Anführungsstrichen verwendet werden; wir leben in den beinahe unbegehbaren Trümmern einer vergangenen Christlichkeit. Eben das macht uns als Christen oft die Orientierung so schwer. Die meisten Etiketten stimmen nicht.

Wir leben als Christen nicht, weil uns der Wind in den Rücken bläst, weil wir uns in diesen oder jenen Etiketten wiederfinden könnten, die möglicherweise Einfluß, Überleben oder Macht verheißen. Sondern wir leben immer noch – wie die „Atheisten“ von damals – im Glauben an den einen Gott und unter Protest gegen die Götter der Unmenschlichkeit.

3. Schriftinterpretation und Jesus-Christus-Geschichte

Wie aber kommt Paulus nun dazu, die Grundlage seiner Aufforderung zur gegenseitigen Annahme in dem christologischen Satz zu definieren, daß „Gott ihn angenommen“ (14,3) bzw. „Christus euch angenommen“ hat?

Überblicken wir den biblischen Sprachgebrauch, der dieser Verwendung des Verbs προσλαμβάνειν¹¹ entspricht, so stoßen wir auf vier Psalmstellen, die von der Annahme des einzelnen durch Gott sprechen, sowie auf eine aus den Königsbüchern, die die Annahme des Volkes durch Gott zum Ausdruck bringt.¹²

I Reg [= I Sam] 12,22 heißt es in einer Samuelrede an das Volk:

Denn der Herr wird wegen seines großen Namens sein Volk nicht verstoßen, denn barmherzig nahm der Herr euch an zu seinem Volk – ὅτι οὐκ ἀπόσεται κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ τὸ μέγα, ὅτι ἐπεικέως κύριος προσελάβετο ὑμᾶς αὐτῷ εἰς λαόν.

Der letzte Teil der Formulierung ähnelt der in Röm 15,7:

ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.

Wir haben mit I Reg 12,22 offensichtlich die biblische Quelle vor uns, die die christologische Wendung in Röm 15,7 ermöglichte und legitimierte.

Die vier Septuaginta-Psalmstellen sprechen regelmäßig von der Beziehung Gott–Individuum; sie sind auf ihre Bedeutung für Röm 14,3 hin zu betrachten:

11 Im NT wie Septuaginta (außer Sap 17,10) nur medial gebraucht; vgl. EWNT III 423.

12 Es handelt sich bei diesen fünf Septuaginta-Vorkommen um Wendungen, denen wechselnde hebräische Äquivalente entsprechen.

Ps (Septuaginta) 17,17b formuliert im Kontext von Verben des Errettens:

προσελάβετό με ἐξ ὑδάτων πολλῶν.

Ps (Septuaginta) 26,10 stellt fest, daß mein Vater und meine Mutter mich verlassen haben –

ὁ δὲ κύριος προσελάβετό με.

Ps (Septuaginta) 64,5a preist denjenigen glücklich, den Gott erwählt und annimmt:

μακάριος ὃν ἐξελέξω καὶ προσελάβου – er wird wohnen in deinen Hallen.

Ps (Septuaginta) 72,24 fomuliert die Gewißheit:

Nach deinem Ratschluß wirst du mich leiten, und endlich nimmst du mich auf in Herrlichkeit.

Diese Formulierungen, die die Annahme des einzelnen durch Gott umschreiben, stehen zweifellos im Hintergrund von Röm 14,3:

ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο.

Paulus wiederholt freilich an dieser Stelle nicht einfach die Wendungen der Psalmen, sondern bringt mit ihrer Hilfe – d. h. mit Hilfe des durch die Septuaginta-Psalmen belegten biblischen Sprachgebrauchs – zum Ausdruck, was sich in der Geschichte Jesu Christi ereignet hat.

Paulus interpretiert das Handeln Gottes in der Jesus-Christus-Geschichte unter Anwendung des biblischen Redens von der Annahme der Erwählten durch Gott; er sieht diese Annahme in dieser Geschichte realisiert, und er interpretiert damit zugleich diese Geschichte.¹³

Es ist hier nicht möglich, den nachlaufenden Kontext bis 15,13 eingehend zu interpretieren. Wir wollen aber noch an einem weiteren Beispiel die theologische Arbeit des Paulus beobachten, wie er es nämlich unternimmt, mit Hilfe der Schriftinterpretation die Geschichte Jesu Christi zu deuten und auf die konkrete Fragestellung in der Gemeinde anzuwenden.

15,1 setzt neu ein:

Wir, die wir stark sind, sind verpflichtet, die Schwächen der Schwachen zu tragen und nicht uns selbst zu gefallen.

13 Wir stoßen damit auf eine analoge Struktur, wie sie z. B. das Verhältnis von Phil 2,6–11 zu seinem Kontext bestimmt; vgl. dazu jetzt Fowl, Stephen E., *The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*, JSNT Supp. Ser. 36, Sheffield 1990, bes. S. 92–98.

Ähnlich wie in 14,1 spricht Paulus die Gruppe der Starken an. Er schließt sich jetzt mit ihr zusammen und fordert dazu auf, die Schwachen nicht lediglich übergehend zu tolerieren, sondern ihre Belastungen mitzutragen. Das ist etwas anderes als der Rückfall in die alte Unfreiheit. Das ist die Aufforderung, sich nicht über die eigene Stärke zu definieren, sondern sie zum Tragen der Schwächen anderer einzusetzen. Sich selbst gefallen meint, die Stärke als Selbstzweck zu verstehen, sich als zur Lieblosigkeit befreit mißzuverstehen – nicht Gottes Weg als Weg in die Tiefe zu verstehen, sondern sich an eigener Überhöhung zu orientieren.

Ähnlich wie in 14,1 ist das Überraschende der Aufforderung nur begründ- und verstehbar, wenn es als Anwendung der christologischen Aussage in 15,3 (vgl. 14,3) erfaßt wird.

15,3a stellt begründend fest:

Auch Christus lebte nicht sich selbst zu Gefallen.

Auch Christus hat sich nicht an seiner Stärke Genüge sein lassen, er hat sich nicht an der eigenen Größe und Überhöhung orientiert; das wird mit dem Zitat aus Ps (Septuaginta) 68,10 im zweiten Versteil eindrucksvoll bekräftigt:

οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδίζοντων σε ἐπέπεσαν ἐπ' ἐμέ.

Röm 15,3a formuliert mit Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν erneut eine Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte. Sie verdankt sich deutlich einer Wendung des nachlaufenden Kontextes in Ps (Septuaginta) 68. V. 32 lautet:

mehr als der Opferstier findet dies (sc. das Rühmen Gottes durch den Elenden; vgl. v. 30f) Gefallen vor Gott¹⁴ – καὶ ἀρέσει τῷ θεῷ ὑπὲρ μόσχον κτλ.

Dieser Formulierung kommt im Zusammenhang des zitierten v. 10 entscheidende Bedeutung für die Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte in Röm 15,3 zu. Jesus, der sich von den Schmähungen gegen Gott treffen ließ und so zum „Elenden“ wurde, gefiel gerade darin Gott. Es ist der Sachzusammenhang der Jesus-Christus-Geschichte, der unter Verwendung von Psalm (Septuaginta) 68¹⁵ die konkrete sprachliche Gestalt der Aussagen über Jesus Christus ermöglicht und legitimiert.

14 Zu ἀρέσκειν θεῷ vgl. z. B. Num 22,34; Ri 10,15; III Reg (= I Kön) 3,10; Jes 59,15; Mal 3,4; Prov 24,18.

15 Dabei ist zusätzlich die hohe Bedeutung dieses Textes für die christologische Reflexion im frühen Christentum zu beachten; vgl. nur die ausdrücklichen Zitationen von v. 10a.b in Röm 15,3; Joh 2,17; von v. 23f in Röm 11,9f; von v. 26 in Apg 1,20 sowie zahlreiche weitere implizite Bezugnahmen.

Es ist ein wichtiges Ergebnis dieser Betrachtung, daß Paulus die Jesus-Christus-Geschichte interpretierend erzählt und zur Bearbeitung der konkreten Probleme anwendet, sowie die Beobachtung, daß bei diesem Prozeß angewandte Schriftinterpretation stattfindet – das ist theologisch wichtig für die darin sich manifestierende Identität der Jesus-Christus-Geschichte, aber auch wichtig für die dabei vorauszusetzende Hermeneutik der Schriftinterpretation.

In der Tat: Wir können an den beiden christologischen Aussagen in Verbindung mit *προσλαμβάνειν* und *ἀρέσκειν* exemplarisch beobachten, daß die theologische Argumentation des Paulus in der Tradition der biblischen und frühjüdischen Schriftauslegung steht. Röm 15,4 weist auf diesen Sachverhalt ausdrücklich hin:

Denn was zuvor geschrieben ist, wurde zu unserer Unterrichtung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der (biblischen) Schriften Hoffnung haben.

Die Auslegung und argumentierende Anwendung der Jesus-Christus-Geschichte war für Paulus nicht eine Möglichkeit ungebundener Gestaltung, sondern stand in der diskursiven Bindung an den Willen Gottes und damit in der – frühjüdisch vermittelten – Kontinuität der Schriftinterpretation.

4. Abschluß: Zur hermeneutischen und ekklesiologischen Bedeutung der Schriftinterpretation

Wir dürfen im Blick auf die Hermeneutik des frühjüdischen Schrifttums durchaus davon sprechen, daß es hier generell darum ging, die geschichtlich problematisierte Identität Israels mit Hilfe eines konstruktiven und aktualisierenden Schriftbezugs zu bearbeiten. Und es ist richtig, daß hier – wie auch für Paulus und das gesamte frühchristliche Schrifttum – die biblischen Schriften als ein sachliches Gegenüber den relativ festen Bezugspunkt der theologischen Arbeit bildeten. Indessen ist der Vorgang der Schriftinterpretation bereits als ein entscheidendes theologisches Movens, als ein hermeneutischer Grundvorgang in den biblischen Schriften selber zu erkennen.¹⁶ Sie verdanken ja ihre Gestalt und Lebendigkeit dem Wechselspiel von Tradition und Interpretation.

Von Anfang an bezieht sich Schriftinterpretation auf die zu aktualisierende Autorität von Geschriebenem, von Überliefertem, also eines zu inter-

16 Vgl. dazu grundlegend Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

pretierenden Traditum. Jedes Traditum bleibt nur lebendig im Prozeß lebendiger Tradition; andernfalls wird es vergessen, sein Geltungsanspruch kann nicht mehr realisiert werden. Der Überlieferungsvorgang selbst aber legitimiert sich aus der erfahrenen Geltung des Traditum. Und eben diese Geltung wird im Prozeß der Traditio erneuert. Über die Formen solcher Erneuerung, die vom einfachen Wiederholen bis zum völligen Umsprechen reichen, die u. a. Kommentar, Textveränderung, Interpolation, Übersetzung, Kontextveränderung umfassen, will ich nicht sprechen – wir brauchen uns nur einen Moment zu überlegen, was das eigentlich bedeutet, daß Paulus Röm 15,3b so formulieren kann, wie er es tut – wie er also tatsächlich hier Geltung erneuert, und zwar auf der Basis der Jesus-Christus-Geschichte – und welcher Traditions-, Übersetzungs-, Selektionsprozeß hier vorausging!

Jede Erneuerung der Geltung des Traditum ist Interpretation. Traditio semper est interpretatio, könnte man knapp formulieren.

Auch die Texte des Paulus wurden zum Traditum, auch ihre Geltung wurde interpretierend erneuert, und bereits das deuteropaulinische Schrifttum im NT zeigt die Fruchtbarkeit dieses Prozesses. Man kann ihn bis zur Konsolidierung des neutestamentlichen Kanons und natürlich darüber hinaus verfolgen. Das Neue Testament als ganzes wurde zum Traditum, in dessen Traditio die Kirche ihre Identität interpretierend definierte. Indessen ist dieser Prozeß hier nicht zu beschreiben.

Aber auf ein auch für uns Protestanten ganz wichtiges Datum, das so etwas wie die Wiederentdeckung des Kerns der theologischen Arbeit des Paulus war, will ich doch hinweisen. Die theologische Quelle der Reformation war ja wirklich die überraschende Entdeckung der Aktualität der paulinischen Botschaft; ihre Geltung wurde interpretierend neu erfaßt. Dabei wird oft übersehen, daß diese Neuentdeckung auch in hermeneutischer Hinsicht von höchster Bedeutung war.

Man kann nämlich durchaus die These wagen, daß das reformatorische Schriftverständnis gleichsam nebenbei auch das Schriftverständnis des Paulus aktualisierte und auf seine Weise neu in Geltung setzte.

Ich begreife mit Gerhard Ebeling das reformatorische Schriftprinzip als „ein hermeneutisches Prinzip“¹⁷ und möchte abschließend andeuten, was das im Kontext unserer Überlegungen bedeuten könnte.¹⁸ Dabei muß ich

17 Ebeling, G., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. I, Berlin 1986, S. 34.

18 Vgl. dazu Reinmuth, E., Der Schlüssel. Hermeneutische Überlegungen zur Biblischen Theologie, in: Vom Menschen. Die letzte Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Naumburg mit einem Rückblick auf ihre Geschichte 1949–1993, Naumburg 1993, S. 93–102, bes. S. 99ff.

mich äußerst beschränken und will nur auf die neben sola scriptura und solus Christus bekannte Spitzenformulierung eingehen: scriptura sacra sui ipsius interpres.¹⁹ Ganz ohne Frage ist auch dieses hermeneutische Prinzip ein polemisches:²⁰ Nicht kirchliche oder akademische Lehrautorität vermitteln die Wahrheit der Schrift, sondern diese selbst – in der Interpretationsgemeinschaft der Glaubenden.

Alle autoritativen Traditionen, Normsetzungen, Auslegungsprivilegien als Ansprüche auf die Schrift, die sich ihrem eigenen Anspruch nicht verdanken, sind damit abgelehnt. Die exegetische Arbeit des Auslegers ist damit gerade nicht überflüssig gemacht, sondern eingefordert; zugleich ist ihr entscheidendes Kriterium genannt: Das Schrift- oder Auslegungsprinzip ist nicht vom Exegeten zu bestimmen, sondern es ist das elementar von der Schrift vorgegebene. Hier steckt die ekklesiologische Komponente dieses hermeneutischen Prinzips: Das allgemeine Priestertum der Glaubenden, oder sagen wir die mündige Gemeinde.

Worin besteht dann aber nach Luther im Kern die Autorität der Schrift? Man könnte grob sagen: Ihre Autorität ruht nicht im Formalen, Apriorischen, sondern im Erfahrenen, Aposteriorischen.²¹

Gerade die Verteidigung einer formalen Schriftautorität führt ins Leere. Nur die erfahrene Autorität der Schrift, in der diese ihre Wahrheit an mir gleichsam erweist und realisiert, bewahrt diese selbst davor, durch mich sofort wieder instrumentalisiert bzw. ideologisiert zu werden.

Die Autorität der Schrift leitet sich also vielmehr von der Erfahrung ab, daß die Schrift selbst dem Ausleger als Lebensmacht begegnet, in der sein Sein besser aufgehoben ist als in selbstgeleisteter Seinsbegründung.²²

- 19 Luther in der Auseinandersetzung mit der päpstlichen Bulle über das Schriftverständnis (WA 7,97,20–28), Assertio omnium articulorum, Ende 1520, mit der Luther auf die Bannandrohungsbulle vom 15. 6. 1520 antwortete; vgl. auch die Predigt 1522 (WA 10 III,238,10f): „Also ist die schriftt ihr selbs ain eigen liecht. Das ist dann fein, wenn sich die schriftt selbs auslegt ...“; Nachweise bei Mostert, W., *Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der heiligen Schrift durch Luther*, Lutherjahrbuch 46, Göttingen 1979, S. 60–96.
- 20 Vgl. Baldermann, I., *Didaktischer und ‚kanonischer‘ Zugang. Der Unterricht vor dem Problem des biblischen Kanons*, JBTh 3 1988, S. 97–111, S. 101.
- 21 Mostert, a. a. O., S. 70: „Die Autorität, Suffizienz und Offenbarungsqualität der Schrift verdankt sich gerade bei Luther nicht dem apologetischen Eifer eines Fundamentalisten und Biblizisten, der den Hort seiner eigenen Versicherungsinstanz durch Auflösungserscheinungen gefährdet sieht.“
- 22 Vgl. Mostert, a. a. O., S. 71. Natürlich ist die Schrift für Luther „selbstverständliche Offenbarungsurkunde“ (a. a. O., S. 72) – aber das reicht ihm zu ihrer Autoritätsbegründung gerade nicht aus; vgl. Mostert, S. 95: „Wer es erfährt, daß die Schrift

Für die konkrete Arbeit der Exegese heißt das, daß sie ein komplementäres Denken – hie kritisch-historisch, da die erarbeitete autoritative Weisung – zu überwinden hat. Vielmehr muß es darum gehen, mit allen verfügbaren Mitteln und allem verfügbaren Instrumentarium den Text so sprechen zu lassen, daß sein konkreter Anspruch hörbar und meine Existenz zur befragten wird, seine Autorität also vielleicht zu meiner Erfahrung wird, daß ich also vom Ausleger des Textes zum Ausgelegten durch den Text werde.²³

Gerade dieser Gedanke wird uns davor bewahren, die Schrift gleichsam gesetzlich mißzuverstehen, den Einsatzpunkt dessen, was wir als Schriftautorität verstanden, formal abzusichern und nun gleichsam auf dem Umweg im Ergebnis doch wieder bei einer formal begründeten Schriftautorität anzulangen. Die Schrift will nicht herrschen, sondern mich zu meiner Wahrheit gelangen lassen – ich aber will herrschen und folglich die Schrift zu meiner Wahrheit instrumentalisieren, die Bibel „auf meiner Seite haben“, z. B. in meiner Moral, meinem politischen Verhalten usw. Die Autorität der Bibel soll meine Autorität fundamentieren. Der Biblizismus, der die Bibel nachspricht und sich darin legitimiert sieht, ist gerade darin nur scheinlegitimiert, daß er die Differenzierung und Aufeinanderbezogenheit von Autor und Sache nicht realisiert und so zugleich die Dialektik der Menschlichkeit der Texte und der eigenen Menschlichkeit leugnen muß.

Der Weg der Überlegungen, den wir abgeschritten sind, führte uns von einer „Außenansicht“, dem antiken Vorwurf des Atheismus gegen Juden und frühe Christen, hinein in den „Streit um Gott“, in den das Bekenntnis zu dem „Christus, der euch angenommen hat“, exemplarisch hineingehört. Bezeugt es doch den Gott, dessen Feindesliebe in Christus Gestalt wurde,

die Wahrheit seines eigenen Lebens spricht, wird die Autorität der Schrift für unüberbietbar halten, sie aber gerade nicht mehr gegen andere Autoritäten verteidigen wollen. Wer es nicht erfährt, gerade dem wird die Dekretierung einer formalistischen Schriftautorität nicht helfen können; denn wie soll menschliche Satzung erreichen, was das Wort selbst nicht erreicht? Wer glaubt, der weiß auch, daß er nicht von der Anerkennung der Schrift als Offenbarungsautorität lebt, sondern, weil er ein Sünder ist, vom Zuspruch des Lebens durch das Wort der Schrift. Der Glaubende aber, da er sich seines Sünderseins bewußt ist, steht gerade in einer tiefen Solidarität mit dem Nichtglaubenden, ist dieser nun Atheist oder besonders fromm. Denn er weiß, daß gerade dem Sünder eine Anerkennung formalistischer Autorität nicht helfen kann. Darum wird der Glaubende, sofern er zum Nichtglaubenden spricht, allein die Sache der Schrift betreiben, die ihn selbst belebt, befreit und verwandelt. Denn der Glaubende weiß, daß er nicht durch die Schrift, sondern durch Christus erlöst ist.“

23 Vgl. Mostert, a. a. O., S. 76.

und dessen Weg in die Tiefe alle „Götter“ als Scheinmächte entlarvt und ihren Geltungsanspruch aufhebt.

Aus der Annahme durch Gott aber lebt die Gemeinde, aus dieser gewährten Gemeinschaft bestimmt sie ihr Miteinander und ihre Identität in der Welt. Zugleich wurde deutlich, daß dieses Lebensfundament der Kirche seine Sprache in theologischer Auslegungsarbeit gefunden hat, wie wir sie bei Paulus beobachten konnten: Diese Arbeit in der Bewältigung aktueller Gemeindeprobleme vollzog sich als Deutung und Anwendung der Jesus-Christus-Geschichte in der Bindung an den biblisch bezeugten Gott. Solche Interpretationsarbeit ist ein Grundprozeß verstehenden Glaubens, der für unsere Identität als Kirche auf dem Weg durch die Zeit lebenswichtig ist. Die Schrift selbst gewann ja ihre Gestalt und Aktualität in solchem Wechselprozeß von Tradition und Interpretation. Das reformatorische Schriftprinzip hat in seiner Weise diese Einsicht neu akzentuiert. Weil die Schrift selbst in die Erfahrung des Glaubens führt, eröffnet sie neu gewagte Sprache. Das neu gesagte Wort ist so der Schrift näher als alle Versuche, mit denen Menschen sich ihrer zu bemächtigen suchen – und die Schrift ist für eine solche Kirche nicht störend und stumm, die Gottes Wort vertraut und es neu zu sprechen wagt.

Es ist ernstlich befohlen, daß sich in der Kirche niemand unterstehe, etwas (es sei wenig oder viel, klein oder groß) aus seinem eigenen Verstande oder auf eines Menschen Rat und Gutdünken vorzuschreiben oder zu tun. Sondern wer da etwas lehren oder tun will, der rede und tue es so, daß er zuvor gewiß sei, daß das, was er redet und tut, wahrhaftig Gottes Wort und Werk sei, von ihm befohlen. Oder er lasse nur sein Predigen und Amt und tue inzwischen etwas andres. Ebenso sollen auch die andern nichts hören, glauben noch annehmen, als was ihnen durch das gewisse Zeugnis göttlichen Worts und Befehls befohlen wird. Denn Gott will nicht gescherzt haben, und es lieget der Seelen Heil daran, welche dadurch in ewigen Schaden und Verderbnis geführt werden, wo nicht diese Regel und Befehl gehalten wird.

Martin Luther