

# Lutherische Kirche in der Welt

WZ

Gh

5225<sup>bb</sup><sub>-</sub>

N12<506259777 021

UB Tübingen

# LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1996

Begründet von Christian Stoll

Herausgegeben von Claus-Jürgen Roepke

# LUTHERISCHE KIRCHE IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Folge 13 - 1996



MARTIN-LUTHER-BUND



Inhalt

Claus-Jürgen Koepke  
Zwei Delekt

Gerhard Müller

Professor Dr. Reinhard Slenczko zum 60. Geburtstag

Nikolaus-Otto Scharbau

Wacht unter den Heiden – Bibelarbeiten über

Wolfgang Vogel

Der Apostel und seine Gemeinde – Bibeldialoge zum Apostel Paulus

THEOLOGIE

Gerhard Müller

Lutherische Identität in der

Wahlhauptmann

Das Bekenntnis als Gestalt heilig

Wohin? Antwort das Glaubens

Wolfgang Vogel

Wohin geht es um die Frage

Zum Gedenken an Christen

WEGE ZU DEN SAKRAMENTEN

Die Eucharistie als Weg zur Gemeinschaft – Ein Beitrag zur Eucharistie

Wolfgang Vogel

Die Eucharistie als Weg zur Gemeinschaft – Ein Beitrag zur Eucharistie



MARTIN-LUTHER-VERLAG · ERLANGEN

LUTHERISCHE  
KIRCHE  
IN DER WELT

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes  
Folge 43 · 1996



ISBN 3-87513-099-5

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 1996

Herausgegeben im Auftrag des Martin-Luther-Bundes

von Claus-Jürgen Roepke

Redaktion: Rudolf Keller

Umschlagzeichnung: Helmut Herzog, Erlangen

Druck: Freimund-Druckerei, Neuendettelsau

Gh 5225 66 - 43

## Inhalt

Claus-Jürgen Roepke Zum Geleit .....	7
Gerhard Müller Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag .....	8
Friedrich-Otto Scharbau Recht unter den Heiden – Bibelarbeit über Jesaja 42,1–9 .....	9
Wolfgang Vogelmann Der Apostel und seine Gemeinde – Bibelarbeit zu Philipper 4,1–23 .....	25
<b>THEOLOGIE</b>	
Gerhard Müller Lutherische Identität in ökumenischer Verpflichtung heute .....	37
Peter Hauptmann Das Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens .....	57
Hans-Siegfried Huß „Nunmehr geht es um die Frage, ob das Luthertum als <i>Kirche</i> bleiben wird!“ – Zum Gedenken an Christian Stoll († 6. Dezember 1946) .....	67
<b>WORT ZU DEN SAKRAMENTEN</b>	
<i>Theologischer Ertrag einer Tagung in Gallneukirchen</i>	
Michael Groß Vergegenwärtigte Geschichte, vorweggenommene Zukunft, vergewisserte Gegenwart – Drei Bibelarbeiten zu Texten aus Jesaja 40–55 .....	79

Gunther Wenz	
Die Deutung der Sakramente in der Predigt –	
Dogmatische Grundlagen . . . . .	109
Ottfried Jordahn	
Sakramentspredigt als Auslegung der Liturgie . . . . .	125
Christoph Klein	
Unsere Predigt zu Beichte, Absolution und Versöhnung . . . . .	137
Horst Reller	
Zur kirchlichen Taufverkündigung heute . . . . .	151
Christian Zschuppe	
Das Altarsakrament auf der Kanzel–	
Inhalt und Praxis der Abendmahlspredigt . . . . .	161
Ernst-Christian Gerhold	
Kinder am Tisch des Herrn – Gründe und Gestaltung der	
kinderoffenen Abendmahlsfeier . . . . .	173
DIASPORA	
Lajos Szabó	
Was bedeutet lutherische Identität in der konfessionellen	
und geistesgeschichtlichen Lage Ungarns? . . . . .	185
Janine Driancourt-Girod	
Die Lutheraner in Paris im 17. und 18. Jahrhundert –	
Eine vergessene Geschichte . . . . .	199
Heinz Winkler	
Lutherische Identität in der säkularisierten Welt Westeuropas –	
Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Paris . . . . .	213
Gliederung des Martin-Luther-Bundes . . . . .	226
Anschriften der Autoren . . . . .	238

GL 5225 66-43

## Zum Geleit

Als Diasporawerk lutherischer Christen, Gemeinden und Kirchen in unserem Land hat sich der Martin-Luther-Bund in den zurückliegenden Jahren verstärkt den Herausforderungen gestellt, mit denen der christliche Glaube in den östlichen und südöstlichen Ländern Europas konfrontiert ist. Die sehr konkrete und praktische Hilfe beim inneren und äußeren Wiederaufbau lutherischer Gemeinden – vor allem in dieser Region – wäre nicht denkbar gewesen ohne die breite Unterstützung, die der Martin-Luther-Bund im deutschen Luthertum – aller Vereinsmüdigkeit zum Trotz – findet. Wir können dafür nur von Herzen dankbar sein.

Die in diesem Jahrbuch veröffentlichten Bibelarbeiten und Vorträge richten das Augenmerk nun auf einen anderen Schwerpunkt in der Arbeit des Martin-Luther-Bundes. Es ist dies die am Bekenntnis der lutherischen Kirche orientierte theologische Reflexion. Verständnis und Praxis der Sakramente sind für die Kirche von zentraler Bedeutung. Deutlich wird dies nicht zuletzt in der Begegnung mit den anderen christlichen Kirchen. Die vorgelegten Referate der Tagung in Gallneukirchen möchten zur Vertiefung der sakramentalen Wirklichkeit im Leben unserer Kirche dienen.

Daß der Martin-Luther-Bund einen Schwerpunkt seiner Tätigkeit in der theologischen Arbeit sieht, war immer ein besonderes Anliegen von Bischof em. D. Dr. Joachim Heubach, der bis Oktober 1995 Präsident unseres Martin-Luther-Bundes gewesen ist. Ich möchte ihm auch an dieser Stelle noch einmal von Herzen für seinen Dienst danken. Als Theologe, der lutherische Positionen in wünschenswerter Klarheit formulieren kann, als Seelsorger, der sich in nicht ermüdender Geduld und Zuneigung den Christen in den evangelischen Minderheitskirchen zugewandt hat, und als väterliche Autorität, die auch in schwierigen Situationen Humor und „Glaubensheiterkeit“ (EG 137, Vers 8) bewahren konnte, hat er unsere Arbeit nachhaltig geprägt. Dies bleibt für uns alle eine Verpflichtung.

Möge das Gedenken an Martin Luthers Todestag vor 450 Jahren und das Bedenken dessen, was ihm in seinem Leben wichtig war, neue Impulse freisetzen in Zeugnis und Dienst der lutherischen Kirche.

München, im Februar 1996

Claus-Jürgen Roepke

Oberkirchenrat

Präsident des Martin-Luther-Bundes

## **Professor Dr. Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag**

Am 16. Februar 1996 vollendete der Ephorus unserer Studentenwohnheime, Herr Professor Dr. Reinhard Slenczka, sein 65. Lebensjahr. Seit 1985 hat er die Betreuung der Heime übernommen, also mehr als 20 Semester lang zusätzliche, ehrenamtliche Arbeit geleistet. Dies ist alles andere als selbstverständlich, denn es handelt sich um eine Verpflichtung, die zu all seinen anderen Aufgaben hinzukommt und die er sehr gewissenhaft wahrnimmt.

Herr Professor Slenczka führt die Tradition der „Bekennnisstunde“ fort: Wöchentlich einmal wird während des Semesters aus dem Konkordienbuch gelesen, der Zusammenstellung der lutherischen Bekenntnisschriften, oder es werden andere wichtige theologische Dokumente besprochen. Hinzu kommt die damit verbundene Mette, so daß der Zusammenhang von Gebet und Lehre unmittelbar deutlich wird: „lex orandi, lex credendi“.

Der Martin-Luther-Bund nimmt die Gelegenheit wahr, Herrn Professor Dr. Slenczka sehr herzlich für seine Arbeit zu danken. Nicht zuletzt danken wir Gott, daß Er ihn vor gut acht Jahren von schwerer Krankheit genesen ließ, so daß er auch weiterhin als Ephorus arbeiten kann. Wir freuen uns über seine Bereitschaft dazu.

Martin Luther hat einmal formuliert: Gott hat „sich selbst gestellt und geheftet an einen gewissen Ort und eine gewisse Person, da er will gefunden und angetroffen werden, daß man ihn nicht verfehle. Das ist nun kein anderer denn die Person Christus selbst, in welcher wohnt leibhaftig ... die ganze Fülle der Gottheit, also daß man ihn nirgends finden soll, denn in dieser Person“ (WA 45, S. 418).

Mit diesen Worten wird das Zentrum lutherischer Lehre und Frömmigkeit benannt. Dem dient auch die Arbeit des Martin-Luther-Bundes. Möchte, lieber Herr Slenczka, lutherische Theologie auch durch Ihr Tun in unserem Werk und in Ihren übrigen Tätigkeitsbereichen weiterhin gefördert werden.

Erlangen, im Februar 1996

Gerhard Müller

## Recht unter den Heiden

### *Bibelarbeit über Jesaja 42,1–9*

*Alles, was du ins Werk setzt, ist vergeblich, wenn du Gott nicht hast, der da befiehlt und verheißt.<sup>1</sup>*

Recht unter den Heiden – das Thema für die Bibelarbeit an diesem Morgen beschreibt formelhaft den Vorgang der Entgrenzung der Herrschaft Gottes und der Verheißung des Heils. Es ist nicht mehr allein Israel, für das Gott Hoffnung ist, so wie er sich seit der Erwählung Abrahams an ihm als Gott erwiesen hat, sondern von nun an wird das Schicksal Israels seine heilsame Wirkung auch für die anderen Völker – von Israel aus gesehen: die Heiden – haben; der katastrophale Umbruch der Weltgeschichte ist theologisch die Überführung der Erwählungsgeschichte in die Heilsgeschichte, die Eschatologie kommt in den Blick. Gott ändert seine Politik: waren die Völker – (Ägypten), Assur, Babylon – bisher nur gut, um Israel zu strafen, Mittel in Gottes Hand, um sein Volk zur Raison zu bringen, so werden sie künftig selbst Adressaten des Heilswillens Gottes, immer noch aufs Engste mit dem Schicksal Israels verbunden – von ihm hat Gott sich ja nicht gelöst, es ist kein Heil für die Völker auf Kosten Israels – aber sie sind eben mit einbezogen und nicht draußen vor.

Dtjes. bringt diesen tiefgreifenden Wandel im Heilswillen Gottes, diese Einbeziehung der Völker zu Wort: Er sagt nicht nur der Gefangenen Befreiung in Babylon an, sondern „das Recht“ – wir werden noch darüber zu sprechen haben, was das ist – kommt zu den Heiden, den Völkern, den anderen (42,1), den גוֹיִם, und in cap. 45 überliefert Dtjes. diesen faszinierenden Dialog Gottes mit den Völkern über sein Gottsein, und dann die Einladung, die freilich auch Mahnung ist: Wendet euch zu mir, so werdet ihr errettet, aller Welt Enden; denn ich bin Gott und sonst keiner mehr (v. 22). Dtjes. wird zum universalen Heilspropheten, in beidem sich von den anderen bis dahin unterscheidend: in der Universalität und in der Ankündigung des Heils.

---

1 Luther, Vorlesung über die 15 Stufenpsalmen, WA 40 III, S. 93,13–14.

Eingestreut in diesen Zusammenhang der cap. 40–55 sind die vier sog. Gottesknechtslieder, die sich in Form, Stil und Sprache leicht aus ihrem jeweiligen Kontext herauslösen lassen und zuerst von Bernhard Duhm 1892 erkannt wurden. Sie gehören ohne Frage in den Verkündigungszusammenhang des 2. Jesaja, sind ihm nach übereinstimmender gelehrter Überzeugung auch zuzuordnen, bilden aber eine eigene Schicht<sup>2</sup> und sind untereinander als ein zusammengehöriges corpus anzusehen. Duhm sagt, daß sie „durch ihre Entfernung keine Lücke hinterlassen“ würden,<sup>3</sup> was natürlich nur insoweit stimmt, als die verbleibenden Texte nahtlos aneinander schließen würden. Der Sache nach würde allerdings zentrale „Weissagung“<sup>4</sup> fehlen, was schon daran deutlich wird, daß alle vier Gottesknechtslieder entweder als Ganzes oder in einzelnen Abschnitten oder jedenfalls in einzelnen Wendungen in das Neue Testament eingegangen sind, wie übrigens Djes. insgesamt sich in fast allen Schriften des Neuen Testaments findet. Die einzelnen Abschnitte sind:

Jes 42,1–4 mit 5–9,

Jes 49,1–6 mit 7–13,

Jes 50,4–9 mit 10ff,

Jes 52,13–53,12.

Diese Art der Auflistung macht schon deutlich, daß es bei den ersten drei Gottesknechtsliedern Abgrenzungsprobleme gibt, die ich hier im einzelnen nicht darlegen will. Wir werden uns bei unserem gegebenen Abschnitt damit zu befassen haben. Ich übersetze zunächst Jes 42,1–9:

1. *Siehe mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Auserwählter, an dem meine Seele Gefallen hat. Ich habe ihm meinen Geist gegeben, er wird den Völkern (den Heiden) Rechtsspruch herausbringen.*

Die Übersetzung von מִשְׁפָּט mit „Rechtsspruch“ hält sich zunächst an den allgemeinen Wortsinn und wird im Verlauf der Exegese zu befragen sein.

2. *Er wird nicht schreien noch (seine Stimme) erheben und man wird seine Stimme nicht auf der Straße hören.*

Ich entscheide mich in 2a für Beibehaltung des שָׁׁ, ersetze es also nicht mit einer Targumübersetzung durch שָׁׁׁ, was soviel wie „rufen“ heißen

2 Claus Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66, Göttingen <sup>3</sup>1976, S. 77.

3 So Duhm in seinem Jesajakommentar von 1892, hier zitiert nach: Diethelm Michel, Art.: Deuterjesaja, in: TRE, Bd. 8, S. 510–530; Zitat auf S. 521.

4 G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München <sup>2</sup>1961, S. 270 und 272.

würde. לֹא־יִשְׁמִיעַ am Ende des Verses ist logisches Objekt nicht nur zu לֹא־יִשְׁמִיעַ, sondern auch zu dem vorangehenden יִשָּׂא לֹא der ersten Vershälfte.

3. *Das gebrochene (zerfaserte) Rohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen. Wahrlich, er wird den Rechtspruch hinaustragen.*

Schwierigkeiten macht לֹא־יִשְׁמִיעַ von 3c, es kommt nur hier vor, während gewöhnlich לֹא־יִשְׁמִיעַ gebraucht wird. Die Präposition לֹא gibt die Richtung eines Geschehens im lokalen wie im zeitlichen Sinn oder auch das Ziel einer Handlung an. Darum sagt Roland Gratwohl: „Zur Wahrheit führt er das Recht hinaus“, Karl Ellinger vermittelnder: „Wirklich bringt er den Entscheidung hinaus“. Ich verstehe es als Bekräftigungsformel ähnlich wie אֲמֵן, dem es ja verwandt ist.

4. *Er (selbst) verlischt nicht und zerbricht nicht, bis er auf der Erde Rechtspruch aufrichtet, und die Inseln warten auf seine Weisung.*

5. *So spricht der Herr, der die Himmel schafft und ausspannt, der die Erde ausbreitet und ihre Gewächse, der Lebensodem gibt dem Volk auf ihr und Lebensgeist denen, die auf ihr wandeln.*

6. *Ich, Jahwe, habe dich gerufen in Gerechtigkeit und ergreife dich bei deiner Hand, ich bewahre dich und setze dich zum Bund des Volkes, zum Licht der Völker (Heiden),*

7. *blinde Augen zu öffnen, den Gefangenen aus dem Gefängnis herauszuführen, und aus dem Hause der Gefangenschaft die im Finstern wohnen.*

8. *Ich, Jahwe, das ist mein Name, und meine Ehre lasse ich keinem anderen, noch meinen Ruhm den Götzen.*

9. *Das Frühere – siehe, es ist eingetroffen; und Neues mache ich kund; bevor es sproßt, lasse ich es euch hören.*

Der Textbestand ist relativ klar, nennenswerte Varianten weist der Apparat nicht aus. Die angedeuteten Schwierigkeiten für die Übersetzung liegen weniger im Wortbestand als in der Interpretation.

Unserem Abschnitt voran geht eine ausführliche Gottesrede: Trostwort für Israel und Herausforderung an die anderen, endlich die Wahrheit anzuerkennen, daß Gott der Herr ist und ihre Götzen nichts anderes sind als leerer Wind (41,29). Es ist ein Rechtsstreit, zu dem Gott die Völker fordert;

die Wahrheit muß heraus, keiner darf sich mehr an ihr vorbeidrücken. Die an unseren Abschnitt unmittelbar anschließenden Verse fordern auf, „dem Herrn ein neues Lied“ zu singen, das Lied von der Befreiung Israels. Und es wird deutlich: In dem Taumel der Völker werden alle fallen, nur Israel nicht. Aber auch Israel ist nicht etwa Sieger; sondern gerettet ist es, und es den Völkern zum Raub gegeben zu haben, war Gottes Weg, es für sich zu gewinnen. Gott wird vollständig eingewoben in das Tuch der Geschichte, er ist mitten drin – und er macht die Geschichte.

Und dazwischen nun cap. 42,1–9. Zunächst zur inneren Einheit: Die Verse sind untereinander stärker verbunden als mit den vorangehenden bzw. anschließenden Stücken. Jedenfalls könnte man in vv. 6f eine Fortsetzung der Auftragsbeschreibung für den Knecht Gottes sehen, die vv. 8f gehören freilich mehr in den Zusammenhang von cap. 41. Ich finde bemerkenswert, daß Matthäus in cap. 12,18–21 nur die Einheit Jes 41,1–4 und zwar in der Fassung der Septuaginta zitiert. Könnte das ein Hinweis darauf sein, daß es sich hier überlieferungsgeschichtlich um eine eigene Einheit handelt, die sich durchaus auch verselbständigt haben kann? Man muß auch beachten, daß es sich vom Wortgebrauch her nahelegt, zwischen v. 4 und v. 5 eine Zäsur zu machen: dreimal taucht in vv. 1–4 der offenbar zentrale Begriff **צדקה** auf, in den vv. 5–9 nicht mehr. Die in v. 6 im deutschen Text zu findende „Gerechtigkeit“ heißt im hebräischen **צדקה**. Es spricht also einiges dafür, als eigentliches Gottesknechtslied die vv. 1–4 anzusehen, die aber in der jetzigen Redaktion des Textes einen gewissen Zusammenhang mit den vv. 5–9 bilden. Das ermöglicht es uns, den gesamten Text im Zusammenhang zu verstehen. Das Schwergewicht allerdings wird bei dieser Bibelarbeit auf den vv. 1–4 liegen.

Die Gliederung des Ganzen ist einigermaßen übersichtlich:

v. 1: Designation eines Menschen, eben „meines Knechtes“, dessen Geistbegabung und Beauftragung „den Völkern Rechtsspruch zu bringen“.

v. 2 und 3a: die Art der Auftrags erledigung,

v. 3b und 4: Bekräftigung: Er wird tun, was ihm aufgetragen ist.

Das ist eine sachlich und formal in sich geschlossene Einheit, an die sich die vv. 5–9 anschließen:

v. 5: Botenformel;

v. 6f: Berufungsformel und Auftragsbeschreibung;

v. 8f: der Gotteserweis.

Beiden Stücken gemeinsam ist, daß sie von einer Art Berufung und einer Beauftragung sprechen, aber sie tun es in unterschiedlicher Weise:

– in den vv. 1–4 ohne jedes Aufsehen, eher ein Handeln Gottes im Verborgenen beschreibend;

– in den vv. 5–9 fast triumphalistisch sieghaft und mit lautem Getön: Der Herr der Schöpfung tritt in das Licht der Geschichte und setzt sich durch. Den Exegeten müßte eigentlich die Frage interessieren, warum beide Stücke nebeneinander gestellt und warum sie zusammen gerade an dieser Stelle des Dtjes. eingefügt wurden. Die Kommentare sagen darüber wenig oder nichts. Westermann<sup>5</sup> sieht in den vv. 5–9 spätere Ergänzung und Weiterführung zu der Texteinheit 1–4, entsprechend den Weiterführungen zu den Gottesknechtsliedern in cap. 49 und 50. Wenn in den vv. 5–9 von Kyros als dem Instrument der Befreiung Israels geredet wird, wofür einiges spricht (z. B. das Ergreifen bei der rechten Hand, die Selbstprädikation Gottes in cap. 45), dann könnte man in diesem Abschnitt den Versuch einer Auslegung des eigentlichen Gottesknechtsliedes sehen, das ja eine klare Identifizierung des Gottesknechtes gerade nicht zuläßt.

Wer ist der Gottesknecht? Diese Frage ist so interessant wie unbeantwortbar. Interessant ist sie, weil es für den Exegeten wie für den Historiker reizvoll ist, Persönlichkeiten der Geschichte, die irgendwo beschrieben werden, zu entdecken und zu identifizieren. Unbeantwortbar ist sie in diesem Fall, weil jeder Versuch einer Antwort neue Fragen aufwirft: keine Antwort überzeugt ganz. Drei klassische Interpretationsmodelle haben sich herausgestellt:

- a) Der Gottesknecht ist Deuterojesaja selbst. Die Frage stellt sich freilich, ob 52,13–53,12 mit den Aussagen über das stellvertretende Leiden des Gottesknechtes in dieses Deuteschema paßt.
- b) Der Gottesknecht ist Kyros. Von Kyros spricht Dtjes. aber gerade offen, nicht verhüllend (44,28; 45,1). Auch sind die Gottesknechtslieder nicht eigentlich Königslieder; weder im einzelnen noch im ganzen sind sie auf den zu deuten, der kraftvoll die politischen Verhältnisse vom Indus bis zum Mittelmeer neu ordnet. Der Gottesknecht der Lieder ist von anderer Art; sein Auftrag ist ein anderer.
- c) Der Gottesknecht ist Israel, so ausdrücklich in 49,3. Also ein Collectivum. Die Septuaginta versteht das so: Ἰακὼβ ὁ πατὴρ μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἢ ψυχὴ μου ... (Jes 42,1).  
Aber: Hat er nach dem Verständnis des Dtjes. nicht auch einen Auftrag an Israel (49,6)? Oder: Ist etwa das Leiden Israels nach der Auffassung Dtjes. so unbegründet und schuldlos wie das des Gottesknechtes der Gottesknechtslieder? Ganz schwierig wird die kollektive Deutung bei Jes 52,13–53,12.

<sup>5</sup> Westermann, a. a. O., S. 84.

45 Wer ist der Gottesknecht? Bei allem Respekt vor der Neugier des Exegeten und Historikers – es muß kein Nachteil sein, keine schlüssige Antwort auf die Frage nach seiner historischen Identität zu haben. Die Gestalt sprengt die Grenzen der Geschichte und ragt über ihre Zeit hinaus. Deuterocesaja selbst, Kyros, Israel – das alles und vereinzelt anderes noch dazu sind Möglichkeiten zu deuten und verstehen. Und doch bleibt immer etwas, vielleicht sogar das Entscheidende, unentdeckt und offen. Anders formuliert: der Gottesknecht geht nicht in der Vergangenheit auf, immer ist in ihm auch ein Stück Zukunft präsent, Verheißung, die noch nicht erfüllt ist, und ein Warten auf den, der noch kommen soll. „Die Aussagen der Lieder transzendieren doch auf Schritt und Tritt das Biographische ebenso wie alles im geschichtlichen und gegenwärtigen Raum Mögliche. Das Bild von dem Gottesknecht, von seinem Auftrag an Israel und der Welt und von seinem sühnenden Leiden ist Weissagung und gehört, wie alles, was Deuterocesaja weissagt, in den Bereich der äußersten Wunder, die sich Jahwe vorbehalten hat.“<sup>6</sup> Claus Westermann hält das „verhüllende Reden“ der Lieder für „Absicht und wir wissen nicht einmal, ob den damaligen Hörern der Worte nicht auch vieles an ihnen verborgen bleiben sollte“<sup>7</sup>.

Man darf sich mit solchen Erwägungen die Arbeit nicht leicht machen, aber man muß auch die Grenzen respektieren, die hier und da der Interpretation gesetzt sind. Es geht hier ja nicht um eine Unklarheit im Detail, sondern darum, daß ein ganzer Zusammenhang sich zwar präsentiert, sich aber dadurch einer überzeugenden Entschlüsselung entzieht, daß er gerade jene Eindeutigkeit nicht hat, die nötig wäre für eine einigermaßen plausible Zuordnung in der Geschichte.

Wenn es aber so ist, daß die Frage der historischen Identität des Gottesknechts in den vier Liedern von uns nicht befriedigend zu beantworten ist, stellt sich um so dringender die Frage nach seiner theologischen Identität: Was macht diesen Gottesknecht aus, was ist seine Sendung, was hat Gott mit ihm vor und wozu braucht er ihn? Und natürlich gehört zur theologischen Identität die Rezeption des Gottesknechts durch den Glauben der frühen Christenheit.

Seine theologische Identität hat der Gottesknecht in seiner Vollmacht und in seiner Sendung. Die anderen Lieder mit Ausnahme des letzten folgen diesem Schema, im ersten ist es aber besonders ausgeprägt.

---

6 v. Rad, a. a. O., S. 272.

7 Westermann, a. a. O., S. 78.

### Die Vollmacht

Dieser Mann der Erwartung, der Hoffnungsträger, ist auf fünffache Weise ausgezeichnet:

- er ist Gottes Knecht,
- er ist von Gott gehalten,
- er ist der Erwählte,
- an ihm hat Gott Gefallen,
- ihm hat Gott seinen Geist gegeben.

Der Knecht ist nicht der Geringe, sondern der, der eines anderen Willen erfüllt, diesen anderen repräsentiert und für ihn steht. Das Wort kommt im Alten Testament häufig vor und wird im Neuen Testament übernommen. Es bezeichnet Zugehörigkeit und Schutz, Inpflichtnahme und für beide Seiten Verpflichtung zur gegenseitigen Treue. Das Knechtsverhältnis beschreibt nicht Distanz, sondern ist gekennzeichnet durch Autorität, die identisch ist mit der Autorität Gottes selbst, und gleichzeitig die Verborgenheit eben dieser Autorität, so daß den Knecht Verachtung, Leiden und Tod treffen können. Das Leiden Gottes in der Knechtsgestalt ist ein wesentlicher Zug der Gottesknechtslieder, findet sich aber auch bei Mose, Jeremia, in den Psalmen.

V. 1 ist keine Berufungsgeschichte im eigentlichen Sinn, wiewohl die Unterscheidung zugleich auch Übergang ist. Richtig ist: Es wird nicht jemand berufen, sondern es wird hingewiesen auf einen, der schon berufen ist. Es geht um eine Klarstellung: Der ist es! Womöglich hat es solcher Klarstellung bedurft, weil die Menschen die repräsentatio dei in der Undeutlichkeit des einsamen Rufers nicht wahrhaben wollten, weil sie ihm nicht glaubten. Oder ist es gar ein Gespräch im Himmel, das hier wiedergegeben wird, vergleichbar dem Prolog des Hiobbuches? Man kommt da über die Nennung von Möglichem nicht hinaus, eben weil die Gestalt selbst unbestimmbar bleibt. Jedenfalls: Der ist es! Und: Gott hält an ihm fest. Er kann nicht fallen, er kann nicht scheitern, Gott zieht ihn nicht zurück, um ihn durch einen anderen zu ersetzen. Der Knecht Gottes ist nicht beliebig austauschbar. Er steht und fällt nicht mit der Akzeptanz der Leute. Gott richtet auf und bringt zu Fall; an diesem hält er fest und darum bleibt er.

Wie sollte es auch anders sein? Ist er doch der Erwählte, an dem Gott Gefallen hat. Ich lasse es offen, ob Erwählung hier einen spontanen Akt der Auswahl unter Verschiedenen meint oder nicht vielmehr ein zielgerichtetes Erwählungshandeln Gottes ohne Alternative, so wie das eindrucksvoll in der Geschichte von der Königssuche in I Sam 16 berichtet wird, wo David am Ende einer Kette steht: die anderen taugen deshalb nicht, weil Gott

zuvor David ausersehen hat. Der Erwählung haftet immer etwas von Prädestination an: nicht zufällig akut sich ereignend, sondern wohlbedacht, von Gott so angelegt und gewollt und darum auch beständig.

Dem so Erwählten wird der Geist Gottes gegeben. Dessen bedarf er auch: Wie sollte er sonst hinausführen, wozu er gesendet wird? Es ist der Geist, der am Anfang da war, als Gott Himmel und Erde machte: הַיְיָ, das gänzlich Unverfügbare, nicht zu machen, nicht zu denken, das Sein Gottes über dem Chaos, und das Chaos wäre ewig geblieben, wenn Gott es nicht gestaltet, aus ihm nicht Schöpfung gemacht hätte. Es sind nicht seine Klugheit, seine Intuition, sein Instinkt, auch nicht seine mehr oder weniger intelligente Interpretation einer sich fundamental verändernden geopolitischen Lage, die den Knecht auszeichnen und befähigen zu tun, was ihm aufgetragen ist. Sondern was der Knecht tut und tun wird, ist das Wirken Gottes selbst. Sicher: in der höchst anfechtbaren Gestalt eines Menschen, der selbst nicht die Kraft hat zu stehen – er wird ja gehalten –, aber die Sache hat Verheißung: Gott will es so, und er bleibt dabei. Wo sein Geist ist, kündigt sich Zukunft an. Und diese Zukunft heißt: Den Völkern wird „Rechtsspruch“ gebracht. Der Anspruch Gottes wird universal. Theoretisch mußte er das auch vorher schon sein. Und er war es auch praktisch: Gott hat sich ja der Völker bedient im Interesse Israels. Aber jetzt, so werden wir noch sehen, geht es um anderes: Die Völker werden einbezogen in den Heilswillen Gottes. Sie werden nicht auf Ewigkeit die Verstockten um Israels willen sein, sondern Errettete mit Israel.

### Die Sendung

Was ist seine Sendung, sein Auftrag, seine Mission? Die Lutherübersetzung sagt: er wird das Recht unter die Heiden bringen. So übrigens auch Buber-Rosenzweig und Roland Gratwohl, beide immerhin aus jüdischer Tradition schöpfend. Aber מִשְׁפָּט ist primär nicht Recht und Gerechtigkeit in fast abstrakter Bedeutung, sondern es ist ein Rechtsentscheid, ein Rechtspruch, wie auch an dem schönen Wortspiel Jes 5,7 zu sehen ist, wo מִשְׁפָּט und חֲפָז, Rechtsspruch und Rechtsbruch, nebeneinander gestellt werden, während Gerechtigkeit יִשְׁרָאֵל ist. Westermann übersetzt darum mit „Rechtsurteil“, Elliger mit „Entscheid“, von Rad mit „die Wahrheit“ und erläutert: „... die von Gott erlassene Kult- und Lebensordnung ... die rechte Religion“. Wir werden über die richtige Wiedergabe ein wenig nachzudenken haben.

מִשְׁפָּט taucht in dem kleinen Abschnitt vv. 1–4 dreimal auf; man wird davon ausgehen können, daß es immer dieselbe Bedeutung hat. Daß diese

positiv gefärbt ist, ergibt sich aus v. 3: der Rechtsspruch wird als im Gegensatz befindlich gesehen zum Zerbrechen des gebrochenen Rohrs und zum Auslöschten des glimmenden Dochts. Die Sache hat nicht vernichtende, sondern offenbar gerade erhaltende, wiederbelebende, zu neuem Leben bringende Funktion. Das wird bestätigt durch v. 4, wo der Form nach in einem Parallelismus, der Sache nach aber in wirklicher Fortführung des Gesagten dem Rechtsspruch die Weisung, die תִּוְרָה, an die Seite gestellt wird, auf die „die Inseln warten“. Dieses Warten ist natürlich nicht ängstliche Befürchtung, sondern – paulinisch – ἀποκαρδοκία (Röm 8,19), Herzenssehnsucht, sehnsüchtiges Harren, hier auf die תִּוְרָה, dort auf die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Offenbarung der Söhne Gottes. Der מַשְׁפָּט, den der Gottesknecht hinausträgt, wird erwartet – jenseits von Israel. Welch eine Wende: die Völker sind nicht mehr Instrument in der Hand Gottes, um durch sie sein Volk zu züchtigen, sondern sie selbst werden Adressaten der Rechtsprechung Gottes. Es ist gerade die forensische Bedeutung des מַשְׁפָּט, die das ermöglicht: Gottes Rechtsspruch als seine rettende, befreiende Tat. Wenn denn die Heilige Schrift ein Sinn Ganzes ist, dann kann man in diesen Versen vielleicht etwas entdecken von dem späteren paulinischen und von Luther aufgenommenen Verständnis der δικαιοσύνη θεοῦ: der Rechtsspruch Gottes bringt die entscheidende Wende und nun tut sich Zukunft auf. Klar, daß die Inseln darauf warten, die Erde bis an ihren äußersten Rand!

Dieses Verständnis von מַשְׁפָּט wird gestützt durch den redaktionellen Ort des 1. Gottesknechtsliedes im Ganzen des Dtjes.: Gottes Gericht über die Völker, weil sie das Gottsein Gottes nicht begreifen. Aber es war auch keiner da, der es ihnen verkündigte: Der Gottesknecht wird es ihnen sagen, daß ihre Götzen leerer Wind sind und Gott allein der Herr. Dieses Rechten um das Gottsein Gottes zieht sich durch den ganzen Dtjes.: die Völker sollen es begreifen an dem Schicksal Israels und sich Gott zuwenden (cap. 45,22). So interpretiert dann jedenfalls auch der Abschnitt 5–9, bei allen Unterscheidungen im einzelnen. Das Gottsein Gottes erweist sich übrigens daran, daß er zuvor gesagt hat, was jetzt geschieht (41,26; 42,9; 45,21).

Gottes Weisheit, sein Reden und sein Tun – das alles zusammen bildet eine Einheit, die typisch ist für Gott. Geschichte entsteht in der Weisheit Gottes, er sagt sie an und er macht sie. Und eben dieses kann man von den Götzen der Völker nicht sagen; sie sind leerer Wind: Sie wissen nichts, sie sagen nichts, sie tun nichts. Und deswegen ist auf sie auch kein Verlaß. Treue ist allein bei dem Gott Israels, dem Gott der Väter, der sein Volk nicht preisgibt, der es am Ende noch immer herausgeführt hat aus der Gefangenschaft. Und das wird er auch jetzt wieder tun.

Daß die Völker einbezogen sind in das Geschichtshandeln Gottes, und zwar positiv, zu ihrem eigenen Heil: das ist das Neue, das ist die Bedeutung des  $\text{מִשְׁפָּט}$  über seine forensische Grundbedeutung hinaus. Weil er der Herr der Geschichte ist, spricht Gott nicht nur Recht über die Völker, sondern gibt ihnen auch Lebensrecht bei sich. Ich glaube, daß das noch anderes ist, als „die Ordnung der Dinge im Wandel der Zeit“<sup>8</sup>, wie Elliger meint. Der Sache nach ist es gerade nicht ewige Ordnung, was da geschieht, sondern es ist Gnade, zupackende Gnade in einem ganz bestimmten Augenblick der Geschichte, wo eine weltgeschichtliche Katastrophe heraufzieht. Da erscheint Rettung möglich, wie aus einer anderen Welt, tatsächlich durch die Anerkennung jener Wirklichkeit, die für Israel in der Erwählung, im Fall und in der Rettung immer die entscheidende war. Der Rechtsspruch ist die „göttliche Politik“<sup>9</sup> hinter dem, was auf der politischen Landkarte jener Zeit sich ankündigt.

Das Thema „Volk Gottes – Völker der Welt“ erfährt eine neue Wendung. Noch bricht es nicht voll auf wie später dann in dem Verhältnis Israels zur Kirche und umgekehrt, wo ja plötzlich die harte Trennung wieder da ist. Eigentlich ist es merkwürdig, daß das hier so nicht der Fall ist. Wieso eigentlich nicht? Es gibt eben noch nicht die Verwerfung des Gottesknechts; sie kündigt sich im vierten Gottesknechtslied zwar an. Aber noch ist der Gottesknecht in Person nicht da, an dem die Geister sich scheiden, noch ist er nicht das Ärgernis für die Juden (I Kor 1,23). Der Gottesknecht ist nicht selbst die Botschaft – bei aller noch zu zeigenden Einheit mit ihr –, aber gerade daran kommt es ja zum Bruch zwischen Kirche und Israel.

Die vv. 2–4a beschreiben die Art und Weise, wie der Gottesknecht seinen Auftrag ausführt, genauer: sie beschreiben, wie er es nicht macht: Er wird es nicht in gewohnter Weise machen. Ungewöhnlich und auffällig wie sein Auftrag ist auch sein Auftreten. Warum wird das überhaupt gesagt? Sicher, um den Gottesknecht zu charakterisieren. Geschieht es auch, um davor zu warnen, ihn zu übersehen und zu verachten? Dann sollten die Verse unterstreichen: So ist er, achtet auf ihn, das ist ein Mann mit einer Botschaft!

In v. 2 sieht Westermann<sup>10</sup> den Verzicht auf die formelle Veröffentlichung des Rechtsspruchs und verweist dazu auf orientalisches Königsrecht. Ich halte das nicht für so abwegig, wie Elliger das tut.<sup>11</sup> Dieser geht dem

8 Karl Elliger, Deuterocesaja, 1. Teilband, Jesaja 40,1–45,7, Neukirchen-Vluyn 1978, S. 206.

9 Elliger, a. a. O., S. 208.

10 Westermann, a. a. O., S. 80.

11 Elliger, a. a. O., S. 208ff.

Wortgebrauch (נָשָׂא קוֹל) quer durchs Alte Testament nach und kommt zu dem Ergebnis, daß hier wohl eher der Verzicht auf prophetisches Gehabe als charakteristisch für den Gottesknecht beschrieben wird. Das würde zu Dtjes. passen, der sich insoweit ja deutlich von anderen Propheten unterscheidet. Dafür würde auch sprechen, daß man in dem Gottesknecht gleichsam einer anderen Kategorie begegnet als der prophetischen,<sup>12</sup> eben dem Gottesknecht, der als solcher, wie er in den Gottesknechtsliedern beschrieben wird, ohne Vorbild und Parallele ist. Darum ist es wichtig und ausreichend zu sagen, was er nicht tut: „Er schreit nicht und tönt nicht ... und bedient sich nicht all der Aufsehen erregenden Mittel der alten Propheten. Und warum nicht? ... weil er gar nicht zu ‚schreien‘ braucht, und nicht, weil er es nicht kann. Denn der Inhalt des מִשְׁפָּט , den er zu verkünden hat, ist eben nicht mehr Unheil, sondern Heil“<sup>13</sup>. Es gibt noch andere schöne Deutungen dieses Verses, die Roland Gratwohl mitteilt,<sup>14</sup> eine will ich berichten von Ibn Esra: „Er schreit nicht, wie sonst ein Richter, damit die Leute sich ihm anschließen“. Diese Deutung ist interessant wegen des durch sie vermittelten Richterbildes. Sie kann schon deshalb nicht zutreffend sein, weil der Gottesknecht eines jedenfalls nicht ist: der Richter. Er ist „nur“ der Überbringer eines Rechtsspruchs.

Auch bei v. 3a stehen wir wieder vor der Alternative wie bei v. 2, wenn es denn eine ist: man kann ihn mehr forensisch verstehen – der Stab des Verurteilten wird zerbrochen, seine Lampe ausgelöscht.<sup>15</sup> Aber das läßt sich schlecht belegen. Elliger meint, es handele sich um ein Trostwort für Israel in Babylon: ihm ist zu helfen, und es geht nicht zugrunde.<sup>16</sup> Aber das bleibt bei ihm letztlich unklar. Ich sehe den Vers in engem Zusammenhang mit dem mitzuteilenden Rechtsspruch: Sein Inhalt ist Leben und nicht Untergang, ist Rettung und nicht Vernichtung. Und an dieses Verständnis schließt sich nahtlos v. 3b an: Wahrlich, Rechtsspruch trägt er hinaus: Gottes Heil den Völkern. Und dann brächte v. 3a tatsächlich weniger den Modus der Auftragserfüllung als vielmehr erneut, jetzt in einem doppelten Bild, den Auftrag selbst, genauer: den Inhalt des Rechtsspruchs zum Ausdruck.

V. 4a nimmt die Bilder von v. 3a auf und macht aus ihnen Verheißung für den Beauftragten selbst: Weil sein Auftrag Leben und Rettung bedeutet,

12 Gegen v. Rad, a. a. O., S. 272f.

13 Elliger, a. a. O., S. 210.

14 Roland Gratwohl, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen*, Bd. 4: Die alttestamentlichen Predigttexte des 6. Jahrgangs, Stuttgart 1989, hier S. 222.

15 So Begriff nach Elliger, a. a. O., S. 211.

16 Elliger, a. a. O., S. 214.

so ist er selbst durch diesen Auftrag geschützt und wird er um dessen Ausführung willen bewahrt. Die Aussage unterstreicht in faszinierender Weise und literarisch kunstvoll die enge Verbindung von Beauftragtem und Auftrag, die in der Sache eine Einheit ist: Der Chiasmus der Begriffspaare in den vv. 3 und 4 unter gleichzeitigem Wechsel der Genera der verwendeten Verben bringt das in überraschender Dichte zum Ausdruck. Das wird bestätigt durch den Anschluß von 4b mit  $\overline{\text{רע}}$ , was natürlich nicht eine zeitliche Limitierung beschreibt, sondern allenfalls eine sachliche, auf jeden Fall aber final zu verstehen ist: damit er den Rechtsspruch bringe den Inseln. Er wird leben, er wird bewahrt werden, mag er auch angefochten, bedrängt, bedroht sein, wie manche vermuten – er wird leben, weil er den Rechtsspruch mitzuteilen, zu bekunden, zu bezeugen hat. Er ist mit seiner Existenz, auf Gedeih und nicht auf Verderb aufgehoben in dem Heilswillen Gottes für die Völker. Das ist die Gewißheit des Boten, wie sie später dann und ausführlicher und konkret als Lebens- und Leidenserfahrung des Apostels in II Kor 4 beschrieben wird.

Eine Beschäftigung mit diesem Abschnitt und überhaupt mit den Gottesknechtsliedern bei Dtjes. bliebe unvollständig, würde sie nicht deren Rezeption durch den christlichen Glauben, konkret durch das Neue Testament mit einbeziehen. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß Jes 42,1–4 in Anlehnung an die Fassung der Septuaginta vollständig als Reflexionszitat in Mt 12,18–21 zu finden ist, ohne Frage in der Absicht, die noch verborgene Identität Jesu zu klären. Im Bericht über die Taufe Jesu ist die Schlußformel (Dies ist mein lieber Sohn ...) jedenfalls Zitat, möglicherweise auch Anspielung auf Jes 42,1. In Apg 8,32f wird Jes 53,7f zitiert und in v. 35 dann wiederum die Identifikation des Gottesknechts mit Jesus vorgenommen. Beide Stellen – Mt 12 und Apg 8 – sind übrigens deutliche Hinweise darauf, daß tatsächlich die Frage der Identität des Gottesknechts bis dahin nicht abschließend geklärt war, was die Identifikation mit Jesus ja überhaupt erst ermöglichte.

Es gibt noch weitere Bezüge, die aber weniger wichtig sind (Jes 49,2 = Hebr 4,12; Offb 1,16; Jes 50,6 = Mt 26,67f; Jes 50,8f = Röm 8,33 und verschiedene neutestamentliche Bezüge zu Jes 52,13–53,12 wären zu nennen). Ob in ihnen wirklich der Gottesknecht herangezogen wird oder nicht eher biblische Sprache zur Anwendung kommt, müßte im einzelnen sorgfältig untersucht werden.

Die Zusammenhänge Mt 12 und Apg 8 machen zunächst nur deutlich, daß es in der frühen christlichen Gemeinde Überlieferungszusammenhänge gab, die die Jesustradition mit der Gottesknechtstradition in eine absichtsvolle Verbindung brachten. Beide Zusammenhänge machen auch deutlich,

daß eine Identifikation vorgenommen wurde.<sup>17</sup> Freilich nicht in der Weise – und das ist wichtig – daß, wer immer angefangen hat, vom Gottesknecht zu reden, damit etwa Jesus gemeint habe. Aber so, daß die Erwartung, die durch die Weissagung vom Gottesknecht geweckt wurde, in Christus ihre Erfüllung gefunden hat. Man muß das beachten, um zum einen nichts in den alttestamentlichen Text hineinzulegen, was er nach aller vernünftigen Erwägung nicht hergeben kann; zum anderen aber Matthäus und Lukas auch kein plattes Verständnis von Verheißung und Erfüllung zu unterstellen. Aber das ist nun allerdings für sie eine Wahrheit, die sie nach aller Erkenntnis des Glaubens und weil es das Zeugnis der Schrift ist, weitergeben: Gemeint war er. Und es ist keine Frage: Er ist es, von dem damals die Rede war. Die Frage, ob sie denn Recht hatten damit, ist rein theoretischer Natur. Ihre Gewißheit in dieser Sache ist schlechterdings nicht zu bestreiten, weil es eine Glaubensgewißheit ist. Wo der Glaube in Jesus den Gottesknecht sieht, da ist er es. Man muß nicht in der Geschichte nach ihm suchen: Er ist es.

Man muß hier freilich auf der Hut sein. Das kann ja nicht bedeuten, daß ich nicht zunächst im geschichtlichen Umfeld des Textes selbst nach Identifikationsmöglichkeiten suchen könnte und müßte. Diese Suche muß aber nicht notwendig bei einem ungelösten Rätsel stehen bleiben. Beides ist Zeugnis der Schrift: die Gottesknechtsdichtung bei Jesaja und die Klärung der Identität des Gottesknechts im Neuen Testament. Mt und Lk begreifen Jesus von der alttestamentlichen Weissagung her (dasselbe Schema übrigens auch bei Lk 24 – Emmaus-Jünger) und deuten damit zugleich das alttestamentliche Zeugnis. So entsteht Glaubensgewißheit, so entsteht Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Schrift, so entsteht Auslegung, die nicht einfach Übertragung vom einen auf einen anderen ist, sondern die die Einheit des Handelns Gottes per saecula saeculorum in Christus begreift und bezeugt.

Recht unter den Heiden – wir gehören zu denen, die die Sendung des Gottesknechts auf eine bestimmte Weise erreicht hat. Wir sind spät dran, aber der Rechtspruch Gottes gilt ja fort, solange in dieser Welt Gottesherrschaft durch Götzenknechtschaft verdunkelt und verletzt wird. Und das wird so sein bis ans Ende der Welt. Es liegt offenbar näher, sich mit den Klötzen von Götzen (Jes 45,20) abzuschleppen, als Gott wahrzuhaben. Man muß keine schlechte Meinung von der Welt haben, um das zu sagen. So ist es.

---

17 Gegen Schweizer, zu Mt 12,15–21, in: Eduard Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen <sup>14</sup>1976, S. 182–183 (= NTD, Bd. 2).

Freilich gilt es inzwischen auch unter Christen durchaus nicht mehr als ausgemacht, daß es vernünftig und heilsam ist, Menschen für den Glauben an Christus zu gewinnen. Wenn sie ihre Identität und ihre personale Integrität in einer anderen Religion, sei es in einer der sog. Hochreligionen, sei es in einer lokal und ethnisch begrenzten Tradition haben – warum, so lautet die Frage, soll man sie da herausholen? Sie sind doch heil! Dñes. und mit ihm die erste Rede vom Gottesknecht sind da anspruchsvoller und herausfordernder: Der Gott Israels will der Gott der Völker sein. Und es gibt gute Gründe für seinen Anspruch: seine Weisheit, sein Reden und sein Tun. Es geht gar nicht um die Entscheidung für die eine oder die andere Religion oder um das Bleiben in einer Religion, sondern es geht um die Wahrnehmung Gottes in der Wirklichkeit dieser Welt, in der Geschichte – das Individuelle steht bei Dñes. eher im Hintergrund. Gott hat die Entscheidung getroffen, die Völker nicht um seines Volkes willen zu vernichten, sondern sie mit seinem Volk zu retten. Und der Gottesknecht denkt nicht darüber nach, ob das wohl gut sei oder nicht: er wird in den Dienst dieser Entscheidung Gottes gestellt und mit dem Auftrag empfängt er die Gewißheit, daß die Sache gelingt. Wie sollte es auch anders sein? Hat denn nicht Gott selbst entschieden?

Man kann an dem Text seine Freude haben: an der Schönheit seiner Sprache, an der Kraft seiner Bilder, an dem Glanz seiner Botschaft. Aber es ist eben auch anderes darin: Verbindlichkeit, Demut, Gehorsam *und* ein Ziel, das bleibt und für das Gott noch seinen Sohn geben wird.

Ich sage es über den Wortsinn, nicht über den Horizont des Textes hinaus: Es gibt einen Auftrag, und der ist konkret: den Menschen, den Völkern das Evangelium zu bringen. Gott hat es ihnen zugedacht. Und dieses „irgendwie“ nicht ohne Israel. Was das bedeutet – darüber wird im Augenblick viel nachgedacht. Die Schuld unseres Volkes an den Juden, die uns in diesen Tagen auch wieder zur Last wird, zwingt uns zur Sorgfalt an diesem Punkt, müßte uns aber eher drängen, auf den Spuren des „Völkerapostels“ die verbindende Wahrheit zu suchen (Röm 9–11). Ich glaube, daß der Heilswille Gottes in Jesus Christus auch in der Weise universal ist, daß er die alte Erwählung seines Volkes einschließt. Wie Gott das vollendet, werden wir schon noch erfahren, wenn „die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist“ (Röm 11,25).

Es ist also der Auftrag da, und es ist da die Treue Gottes zu seinem Auftrag. Bei uns ist viel Ängstlichkeit, auch Unsicherheit: Wie geht es weiter, haben wir nicht verloren in der Auseinandersetzung um den Bußtag, warum laufen uns die Leute weg, wie können wir das Mitgliedschaftsbewußtsein stabilisieren, was ist mit den kleinen Kirchen in der Zerstreuung,

haben sie eine Chance, ist ihre konfessionelle Identität möglicherweise unnötiger Ballast usw.? Das können z. T. durchaus produktive Fragen sein. Aber die können sich auch bündeln zu einer diffusen Stimmung der Unsicherheit und des Schwankens, die wir produzieren und die sich unser bemächtigt: ein angeknackstes Selbstbewußtsein, eine angefochtene Identität. Wo die Gewißheit verloren geht, daß Gott zu seinem Auftrag steht, da verlieren wir nun wirklich schnell an Kraft. Es ist wichtig, um Gewißheit zu beten. Brechendes Rohr und glimmender Docht sind durchaus möglich. Aber Zerbrechen und Verlöschen – das wird's nicht geben.

Aber die Christen haben nichts, worauf sie sich verlassen, als *Christus*, ihren HERRN und Gott, so daß sie um seinetwillen alle Dinge fahren lassen und sagen: „Ehe ich meinen Herrn Christus verleugnen oder verlassen will, fahre hin Hals und Bauch, Ehre und Gut, Haus und Hof, Weib und Kind und alles!“ Solcher Mut kann ja weder falsch sein noch verführen, sondern muß rechtschaffen und gewiß sein. Denn er tröstet sich keines zeitlichen noch vergänglichen Dinges auf Erden, worum er solches tun und leiden wollte, sondern hält sich allein an den Herrn Christus, der für uns gekreuzigt und gestorben ist ... Aller anderer Trotz und Hochmut ist ein Geist der Lügen und ein falscher Geist, der Gott nicht gefallen kann. Aber *was ein Christ im Glauben an den Herrn Christus tut und leidet, das ist eitel Wahrheit und ein rechtschaffenes Wesen*, und heißt recht und wohl getan, und kann wahrhaftig und fröhlich rühmen, daß es Gott und allen Engeln wohlgefällt; und er ist der Sache gewiß, daß er sich nicht fürchtet, weder vor Teufel noch Welt, noch sich vor irgendeinem Drohen noch vor Schrecklichem entsetzt.

Darum laß es dir keinen geringen Trost sein. Denn *es ist nichts auf Erden, das so trösten kann in der Not als das, wo das Herz einer Sache so gewiß ist.*

Martin Luther



## Der Apostel und seine Gemeinde

### *Bibelarbeit zu Philipper 4,1–23*

Im 4. Kapitel des Philipperbriefs stehen Aufträge und Ermahnungen, Dank, Grüße und Segen. In diesem letzten Kapitel finden wir einen vertrauten Umgang des Apostels Paulus mit seiner Gemeinde.

Damit sind wir bei dem Thema dieser Bibelarbeit: Paulus und seine Gemeinde. Ich hatte, das will ich ehrlicherwise sagen, zunächst den Plural gelesen: Der Apostel und seine Gemeinden. Sind doch auch Korinth, Galatien, Thessalonich, Kolossä seine Gemeinden.

Warum der Singular? Und noch mehr Fragen: Was wissen wir von den Gemeinden? Von seinen Mitarbeitern? Vieles ist Rekonstruktion, manches ist Einsicht aufgrund seiner Nachrichten.

Wir müssen eben sehen, ob es uns hilft, wenn wir das letzte Kapitel des Philipperbriefes aufschlagen.

Ich lese: Philipper 4,1–23:

<sup>1</sup>*Und so steht fest im Herrn, meine von mir geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Siegeskranz, Geliebte.*

<sup>2</sup>*Euodia und Syntyche ermahne ich, im Herren einträchtig zu sein.* <sup>3</sup>*Ja, ich bitte auch Dich, echter Gefährte (syzyge), nimm dich ihrer an, die für die Verkündigung des Evangeliums mit mir, Klemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buch des Lebens stehen, gekämpft (synäth-läsan) haben.*

<sup>4</sup>*Freut euch im Herrn allezeit! Noch einmal will ich sagen: freut euch.*

<sup>5</sup>*Eure Güte soll allen Menschen bekannt werden. Der Herr ist nahe (eggys).*

<sup>6</sup>*Sorgt um nichts, sondern in allem sollen eure Bitten im Gebet und im Flehen mit Danksagung vor Gott kundgemacht werden.*

<sup>7</sup>*Und der Friede Gottes, der allen Verstand überragt wird eure Herzen und Sinne (Gedanken – noämata) in Christus Jesus bewahren.*

<sup>8</sup>*Im übrigen, Brüder, was wahr, ehrbar, gerecht, rein, liebenswert, und wohlklingend ist, sei es eine Tugend oder ein Lob: das bedenkt.*

<sup>9</sup>*Auch, was ihr von mir gelernt und übernommen, an mir gesehen und von mir gehört habt, das tut. Und der Gott des Friedens wird mit euch sein.*

<sup>10</sup>Ich habe mich sehr im Herrn gefreut, daß ihr endlich einmal wieder eure Fürsorge für mich (das Für-mich-Denken – hyper emou phronein) habt aufblühen lassen können, woran ihr auch immer dachtet, aber keine Gelegenheit fandet.

<sup>11</sup>Ich sage das nicht aus Bedürftigkeit; denn ich habe gelernt, selbstgenügsam zu sein, unter welchen Umständen ich auch lebe.

<sup>12</sup>Ich weiß zu entbehren, ich kann Überfluß haben. In jeder Hinsicht ist mir vertraut, satt zu sein und zu hungern, bin ich in Überfluß und Mangel eingeweiht.

<sup>13</sup>Alles vermag ich durch den, der mich stark macht.

<sup>14</sup>Doch ihr habt gut daran getan, daß ihr an meiner Bedrängnis Anteil genommen habt.

<sup>15</sup>Denn ihr Philipper wißt, daß zu Beginn der Verkündigung des Evangeliums, als ich aus Mazedonien fortgegangen war, keine Gemeinde außer eurer mit mir Gemeinschaft (ekoinonäsen) im Geben und Nehmen hatte.

<sup>16</sup>Auch als ich in Thessaloniki war, habt ihr mir ein oder zweimal für meinen Bedarf geschickt.

<sup>17</sup>Ich suche nicht das Geschenk, sondern die wachsende Frucht, die euch angerechnet wird.

<sup>18</sup>Ich habe aber alles erhalten und habe Überfluß, ich habe in Fülle von Epaphroditus das eure erhalten, ein lieblicher Duft, ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer.

<sup>19</sup>Aber mein Gott wird all euren Mangel ausfüllen nach seinem Reichtum in Herrlichkeit in Jesus Christus.

<sup>20</sup>Aber unserem Gott und Vater sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen.

<sup>21</sup>Grüßt jeden Heiligen in Christus Jesus.

<sup>22</sup>Grüßen lassen euch die Brüder bei mir. Grüßen lassen euch alle Heiligen, am meisten aber die aus dem Haus des Kaisers.

<sup>23</sup>Die Gnade des Herrn Jesus Christus sei mit eurem Geist (pneumatos).

Ich will mit einem Prolog beginnen, mit einem Epilog schließen. Dazwischen sind zwei Auftritte: Sie zeigen Paulus und seine Gemeinde, die Gemeinschaft (koinonia) und Christus. So will ich das Thema umkreisen und auslegen.

## I. Prolog: Gefängnis und Alltag oder „Steht fest im Herrn“

„So steht fest im Herrn“. Ephesus im Jahre 54. Umtriebe in der Gemeinde. Warum bist du gefangen Paulus? Weißt du, was du uns damit antust? Rückfragen an das Verhältnis zu Judenchristen und Heidenchristen. Nachrichten über Gemeindediskussionen. Gruppenunterschiede nun auch in Philippi. Eine Fülle von Nachrichten.

Paulus aber ist gefangen, eingeschränkt in seiner Bewegungsfreiheit, nicht aber in der Gedankenfreiheit. Immer neue Briefe werden geschrieben, Besucher treffen ein, Gespräche finden statt, Nachrichten werden übermittelt, die Kollektenaktion auf den Weg gebracht. Auch nach Philippi werden Briefe gesandt – drei zählen die Exegeten. Aus verschiedenen Anlässen werden sie geschrieben. Anhand der Stimmungsunterschiede, der Schärfe des Tadels und der Dankbarkeit sowie der Anlässe werden sie unterschieden. Dieser Abschnitt besteht nun nach dieser Ansicht aus Versen von allen dreien, zusammengesetzt von einem Endredaktor. Vielleicht entdecken wir noch andere Lesemöglichkeiten.

„Und so steht fest im Herrn“ – zimperlich ist er nicht, der Apostel, er geht gleich in medias res. Karl Barth hat dies gespürt und in einer Predigt folgenden Dialog geprägt: „Paulus, wie geht es dir?“ – Antwort: „Danke, dem Evangelium geht es gut.“

Das Evangelium ist sein Zentrum. Dem Evangelium gilt seine Sorge. Unter diesen Umständen, im Gefängnis, lebt er daraus – ja er lebt für das Evangelium und von ihm. Dem Evangelium möge es gut gehen, dem Leib Christi möge es gut gehen – so möchte ich Paulus paraphrasieren –, dann wird es dem Paulus schon auch gut gehen. Eingeweiht (V. 12) ist er in die Wechselfälle des Lebens, er kennt hoch und niedrig, satt oder hungrig, Mangel oder Überfluß. Er kann alles ertragen, wenn es nur dem Evangelium gut geht. Darum bricht es aus ihm heraus:

„Freut euch im Herrn“ (V. 4), „Ich freue mich im Herrn“ (V. 10), „Der Herr ist nahe“ (V. 5), „Daran haltet fest.“

Nun kommen die ersehnten und geliebten Brüder und Schwestern in den Blick, die zu Christus und zu ihm gehören, die Mitbewohner und Mitgenossen im Haus Gottes, die Freunde.

Es ist eine der seltenen Briefstellen, in denen uns ein Einblick in den Umgang des Apostels mit den Mitarbeitern und der Gemeinde gewährt wird. Allzuoft ist dies nicht so, beschränkt sich Paulus doch meist auf Grüße. Diese persönliche Nähe und Dankbarkeit ist nicht oft zu spüren. Aber hier, mahnend und liebenswert, vertrauensvoll und distanziert, voll Sehnsucht und Dankbarkeit.

Die erste Antwort auf das Thema heißt: Das Evangelium als Zentrum seines Glaubens und die Beziehungen zu den Menschen im Dienst an der Verkündigung lassen ihn in der Gefangenschaft leben.

Ist es vermessen, in dieser Zeit, wo der Tod Bonhoeffers sich am 8. April zum fünfzigsten Mal jährt, an ihn und an seine Briefe zu denken, z. B. an jenen vom 20. 2. 1944 (Widerstand und Ergebung, neue Ausgabe, S. 241f):

Es sei ein täglicher innerer Kampf, sich „ganz nüchtern an das Tatsächliche zu halten, sich Illusionen und Phantasien aus dem Kopf zu schlagen und mit dem Gegebenen zufrieden zu geben, weil man auch dort, wo man die äußeren Notwendigkeiten nicht versteht, an eine innere glaubt.“

Bonhoeffer spürt, daß er im beruflichen und persönlichen Leben unvollendet bleiben wird. Er macht sich Gedanken über die Vorläufigkeit, erlebt sie als Verlust und Schmerz, als Chance und Freiheit, seine eigene Lebensgeschichte zu gestalten.

„Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir darum wohl besonders stark. Aber gerade das Fragment kann ja auch wieder auf eine menschlich nicht mehr zu leistende höhere Vollendung hinweisen. Daran muß ich besonders beim Tode so vieler meiner besten ehemaligen Schüler denken. Wenn auch die Gewalt der äußeren Ereignisse unser Leben in Bruchstücke schlägt, wie Bomben unsere Häuser, so soll doch möglichst noch sichtbar bleiben, wie das Ganze geplant und gedacht war und mindestens wird noch immer zu erkennen sein, aus welchem Material hier gebaut wurde oder werden sollte.“

Wie nahe diese Gedanken dem Brief des Paulus sind, wenn ich an den Korintherbrief denke, der gleichzeitig geschrieben wird. „Stückwerk“ heißt es dort, hier Bruchstück. Und dann: „jetzt erkenne ich stückweise, dann werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ (I Kor 13,9.12). Ist das nicht die gleiche Einsicht in die bruchstückhafte menschliche Existenz, die voller Hoffnung auf Vollendung zu Christus sieht?

Wir können diese Einsicht nützen, um vor dem Hintergrund unserer Gesellschaft und Lebenswelt das Aushalten jener riskanten Freiheit zu verstehen, die mit einer Fülle von individuellen und jeweils nur bruchstückhaften Lebensrealitäten zurecht kommen muß; die Gegensätzlichkeit ertragen und doch nicht in Gleichgültigkeit allem gegenüber verfallen will. Die stets nach Identität fragen und suchen muß.

Die Gelassenheit und Weite, die Offenheit für Einsicht in die Realität bei gleichzeitigem Festhalten des als wesentlich Erkannten, die bei Paulus zu finden ist, wird durch den Christus in die Zelle gebracht: in Christo hört der Theologe hier sofort, in Christus ist das Leben gehalten.

Darum kommt auch die Gemeinschaft im Leben und Sterben mit Christus in Blick, und zwar als Gemeinde, in der diese Gemeinschaft wirklich wird.

Gehäuft steht nun syn. Selbst der aufrechte, echte, treue Gefährte wird syzygos genannt, ein Miteingejochter, der ebenfalls am Karren zieht (dahin hat sich das Bild des ochsengezogenen Pflugs heute verändert). Syzygos ist einer, der mitkämpft bei der Verkündigung des Evangeliums.

Diese Worte „en“, „syn“ und „koine“, die im 4. Kapitel gehäuft stehen, die Präfixe und Präpositionen, drücken die Beziehung aus, die zwischen Paulus und der Gemeinde besteht. Es sind Präfixe – Vorgefertigte und Vorgesetzte, wie auch die Gemeinschaft nicht gewählt oder gemacht, sondern vorgegeben ist. Als Christen finden wir uns durch Gottes Gnade zusammen. Wir kommen durch ihn in Bewegung, finden durch ihn zur Aktion. Diese Aktion erhält später – nach Paulus – einen Namen: die Mission.

Daß sie die missio Christi am eignen Leib verkörpern, verbindet Paulus und die Gemeinde.

Nachdem dies nun mit den ersten Worten „steht fest im Herrn“ klargestellt ist, darf das Persönliche gesagt werden: „Freunde“, „Geliebte“. Es wird neben der christlichen auch die menschliche Beziehung genannt: „Ersehnte und geliebte Brüder“. Er gibt auch gleich den Gewinn aus den Beziehungen an: „So erwächst mir durch euch mein Siegeskranz“ (Krone übersetzt Martin Luther zeitgemäß, mehr den Fürsten und Kaiser im Auge als den kämpferischen Erfolg. Paulus blickt ins Stadion nach Olympia oder Rom, Luther hat die Macht in Rom oder Worms vor Augen: so spiegelt sich Kirchengeschichte in der Exegese.).

Das ist die Szene, eröffnet von dem ersten Vers.

Nur diesen Vers habe ich in seinem Kontext des Kapitels ausgelegt. Doch er führt in das Zentrum des folgenden. Beides ist schon genannt: Die Sorge für das Evangelium, die zur Sorge um die Gemeinde wird und die Gemeinschaft, die Paulus und die Mitarbeiter in Christus vereint und sie die Vollendung, das Ganze der Verheißung ahnen läßt. Der Alltag im Gefängnis bringt die Zerbrechlichkeit der eignen Existenz in den Blick und erkennt sie auch im Alltag „draußen“ bei der Gemeinde. Dort muß bruchstückhaftes Leben sich ebenso bewähren, wie es von Christus und seinem Leben und Werk gehalten wird.

Will ich die Unruhe in diesem Brief verstehen, so sehe ich den Ehrgeiz für das Ganze der Evangeliumsverkündigung und den Schmerz, der sich am jeweils realisierten Stückwerk entzündet.

Will ich die Ruhe in diesem Brief verstehen, so finde ich die Geborgenheit in Christus. Das Wort (eggys) verweist nicht nur auf die Naherwartung, son-

dern auch auf die Nähe und das Geborgensein in der Gemeinschaft mit Christus. Paulus kennt beides: Geborgenheit im Blick auf die Zukunft, Schmerz in der Gegenwart. Sein Fazit ist nicht Resignation, sondern der Jubelruf: „Freut euch darüber, und abermals sage ich freut euch. Eure Güte soll allen Menschen bekannt werden. Der Herr ist nahe. Sorgt um nichts, sondern in allem sollen eure Bitten im Gebet und im Flehen mit Danksagung vor Gott kundgemacht werden. Und der Friede Gottes, der allen Verstand überragt, wird eure Herzen und Sinne (Gedanken – *noämata*) in Christus Jesus bewahren.“

## II. 1. Akt: Paulus und die Gemeinde oder „Ihr habt gut daran getan, daß ihr an meiner Bedrängnis Anteil genommen habt“

Die Szene ist klar. Die Bühne offen. Nun fragen wir nach der Gemeinde. Der Brief bringt die Ermahnungen und Aufträge zur Sprache. Zwei Frauen sollen sich in Christus wieder einig werden, diese und andere Mitarbeiter besonders bedacht sein. Er appelliert an die Gemeinschaft und festigt sie mit dem Brief und Grüßen. Welchen Umgang pflegt Paulus mit der Gemeinde?

Material bietet sich genug, weit mehr, als in dieser dreiviertel Stunde gesagt werden kann. Diese Verse 1–3 und 8–9 werden dem Tränenbrief C (sagen die Exegeten) zugerechnet. Er ist eine Reaktion auf die Spaltung in Philippi, die über den Inhalt der christlichen Verkündigung geführt wurde (vgl. Kap. 1,15). Dringend war Paulus daran gelegen, daß die Gemeinde einmütig war. Denn das Selbstverständnis der Gemeinde bestand in der doppelten Funktion von Bekennen und Mission. Stets war die Gemeinde in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt, die dieser neuen Glaubensrichtung kritisch gegenüberstand. Die Identität der Gemeinde wurzelte in dem gemeinsamen Ziel der Christusverkündigung. Als Gemeinde Christi erweist sie sich, wenn sie sich daran beteiligt, daß Christi Herrschaft Gestalt und Wirklichkeit gewinnt. Dafür braucht sie das gemeinsame Verständnis von Christus.

Dann folgen pragmatische Ermahnungen für das alltägliche Handeln (V. 8+9), die aus der Tugendlehre stammen könnten. Das zeigt, daß nicht das Verhalten als solches strittig ist. Wichtig ist ihm das Selbstverständnis der Gemeinde im Herrn. Doch er wäre nicht Paulus, wenn er nicht auch hier das tief sinnige *mimäsis*-Motiv anklingen lassen würde. Diese Stellen und die folgenden Verse 10–20 mit dem Dank für die Gabe gestatten uns in die Arbeitsweise des Paulus und in die Beziehung zu den Mitarbeitern und der Gemeinde einen tiefen Einblick.

Es werden Namen genannt, also stehen Personen vor seinem Auge. Ein Bischofsbericht ist meist ohne persönliche Namen. Da spüren sie den Unterschied.

Nimmt man die Nachrichten der ebenfalls im Jahr 53/54 geschriebenen Briefe an die Korinther und an Philemon dazu, so ist Paulus in dieser Zeit umgeben von Thimotheus, der aus Korinth zurückkommt; Epaphroditus, aus Philippi, der bei ihm ist bis er wieder gesundet; Titus, Epaphras, Markos, Ariostarchos, Demas, Tychikos, Onesimos und vielleicht noch Apollos sind zumindest zeitweise da. Sie werden gebraucht. Diese Zeit ist voller Aktivität. Man muß bedenken, daß es sich um einen Höhepunkt der paulinischen Arbeit handelte: es begann das umfangreiche Kollektenunternehmen; neben Gemeindeneugründungen galt es, die bestehenden Gemeinden zu beraten; immer stand ihm vor Augen, endlich die Arbeit im Osten des römischen Reiches zu beenden, um dann nach Westen gehen zu können. Sonst bliebe es Stückwerk.

So reisten die Mitarbeiter zu ihm hin und zurück, Epaphras kommt aus Kolossä zu Paulus, kehrt zur Gemeindegründung zurück und besucht Paulus erneut. Onesimos kommt zu Paulus und fährt mit Tychikos anschließend nach Kolossä, wenigstens vier Reisen finden zwischen Ephesus und Philippi statt.

Ein vielfältiges Netz von Beziehungen zeichnet sich da ab.

Kein Wunder, daß er sie *synergoi* (V. 3), Mitarbeiter, nennt. Er prägt damit ein neues Wort, das in dieser Bedeutung neben und vor ihm ungebrauchlich war. Wieder das *syn*! Sie tun „ein Werk um Christi willen“ (2, 30). Sie sind also mit der Verkündigung des Evangeliums und dem Aufbau der Gemeinden beschäftigt.

Wer so am gemeinsamen Werk mitarbeitet ist auch als Person im Blick: Paulus sorgt sich um die Mitarbeiter und empfiehlt sie der Fürsorge der Gemeinde, denn sie haben „mit mir gekämpft“. Nicht nur ein enges Netz nach außen entsteht, auch ein Netz nach innen ist geknüpft. Es bestätigt sich: gegenseitige Unterstützung und Evangeliumsverkündigung gehören zusammen. Darin zeigt sich das besondere in Arbeitsweise und Verhalten des Paulus gegenüber seinen Mitarbeitern und Gemeinden. Paulus erreichte, daß immer neue Gemeindemitglieder für befristete Zeit von den Gemeinden abgeordnet und ausgeschickt werden.

Die Gemeinden sind eigenverantwortliche Träger ihres Engagements.

Wolf Henning Ollrogg hat in seiner Arbeit „Paulus und seine Mitarbeiter“ dazu viele wertvolle Beobachtungen beigetragen. Aber eine ist hier wichtig: „Die Gemeinden wurden durch ihre Delegierten in der Missionsarbeit bei Paulus vertreten und dokumentierten damit ihre Mitverantwortung und Teilhabe an dem paulinischen Missionswerk.“

Die Gemeinden sind Partner. Sie bezeugen über die entsandten Mitarbeiter ihr Engagement für Christus und sind in Verantwortung für die Mitarbeiter genommen. In dieser doppelten Weise als bekennende und für die Mission sorgende Gemeinde erfährt sie die Fülle der Botschaft und die befreiende Wirkung des Evangeliums.

Fürsorge und Dank, Bitten und Aufträge sind Glaubensvollzüge der Gemeinde, „vernünftiger Gottesdienst“. Darum ist das Zitat von 1. Mose 8 in V. 18 nicht erstaunlich. Die Unterstützung des Apostels und die Unterstützung der Mitarbeiter wird dabei aus der persönlichen Beziehung („kein Geschenk für mich V. 17“) herausgelöst und zum Zeichen des Glaubens und der Gemeinschaft in Christus („Frucht“, V. 17). Das materielle Teilen der Güter ist ein christliches Zeugnis. Darum kann Paulus V. 10 auch vom „Aufblühen“ sprechen.

Wird aber diese Verbindung in der Verkündigungsarbeit nicht gesucht oder kommt es nicht zu der Unterstützung, so spricht Paulus von einem „Mangel“ (hier in V. 19) der Gemeinde. Sie ist nicht in vollem Sinne der Christusgemeinschaft teilhaftig, da sie sehr auf sich selbst bezogen ist.

Einsichtig wird dies nur vor dem Hintergrund der paulinischen Vorstellung von dem Leib Christi, der in der Gemeinde und ihrem Zusammenhalt untereinander Gestalt gewinnt. Darum erstaunt es nicht, daß hier so oft von der Gemeinschaft, der koinonia, geredet wird. Sie wird heute im ökumenischen Zusammenhang wieder entdeckt. „Anteilnehmen in Geben und Nehmen“, „sich meiner Bedrängnis annehmen“, Paulus drückt es mit koineo-Derivaten aus. Diese anteilnehmende Gemeinschaft ist also auf Christus bezogen. Nach den Mitarbeitern also betritt nun Christus die Bühne.

### **III. 2. Akt: Die Gemeinschaft in Christus oder „Gemeinschaft im Geben und Nehmen“**

Die Verkündigung und Fürsorge sind Ausdruck der gemeinsamen Verbundenheit in Christus. Das ist das Gemeindeverständnis von Paulus.

Neben den Bildern, die Paulus für die Gemeinde benützt, wie Gottesvolk, Tempel, oder oikodomä, ist hier das Bild vom Leib Christi wichtig. Der Grund der Gemeinschaft, Einheit und Einmütigkeit ist in Christus schon gegeben.

Wenn aber jeder mit der Taufe ein Teil des ganzen Leibes wird und an der Einheit teilhat, können Unterschiede und Differenzen benannt werden. Welche Gaben es gibt und so verschieden sie auch sein mögen – sie sind nun gemeinsam nutzbar.

Alles Trennende aber ist aufgehoben, selbst Herr und Knecht, Mann oder Frau, arm und reich. Der Leib Christi wird seine Gestalt immer deutlicher zeigen, so hofft Paulus, je deutlicher das Zusammengehören der Einzelnen hervortritt. Dabei versammelt die Gemeinde einzelne Menschen, die Gemeinden sind ihrerseits wieder Teile des einen Leibes Christi.

So komme ich nun auch zum Singular des Titels: Paulus und die Gemeinde. Denn in diesem tiefen Verständnis von Kirche, wie wir sagen, sind die Gemeinden zu der Gemeinde zusammengeschlossen.

Diese koinonia ist im Abendmahl begründet. Dort wird Leib und Blut geteilt. Der Herr schenkt sich der Gemeinde und gewährt jedem Christen Teilhabe an sich.

Wie die Gemeinde so ihren Anteil an den Lebensphasen des Christus – nämlich Mitleben, mitleiden, mitsterben und mitauferstehen – gewinnt, hat sie auch teil an den Gütern ihrer Mitglieder. Es ist das Teilen der materiellen Güter gemeint. Doch Anteilnehmen bezieht sich auch auf die geistlichen und seelischen Bedürfnisse. Sie teilen sich auch Trost, Lehre und Prophetie.

Wir hatten schon gesehen, daß die Gemeinde zum Bekenntnis und zur Sendung gerufen ist. Jetzt ist der Ort für Bekennen und Senden genannt: die Feier des Gottesdienstes. In der Feier erhält sich der Glaube, wird erneuert, gestärkt und das Schicksal Christi mitgelebt und gelitten. Diese Feier reicht über das kultische bis in das alltägliche Tun hinein: sie nimmt Anteil an der Not des fernen und gefangenen Apostels durch Nachricht und Gaben der Fürsorge.

Paulus trennt dabei zwischen der Person und der Funktion: Niemals stützt er sich auf die Person. Im I Kor 1,12–27 wehrt er dies ab. Nicht apollinisch, nicht paulinisch, sondern christlich ist die Gemeinde! Und hier betont er, daß er nicht das Geschenk, sondern die Frucht der Gemeinde sucht.

Paulus ist als Apostel Vorbild, insofern er das Sterben und Leben Christi vorlebt und nun seinerseits in die Nachfolge ruft. Die Gemeinschaft mit der Gemeinde wird in strenger Gegenseitigkeit zum Zeichen der Verbundenheit im Leib Christi. Darum wählt Paulus hier die koineo-Stämme.

Sie drücken eine zweiseitige Beziehung aus, die auf Gegenseitigkeit zielt. Christus und der Apostel, Christus und die Gemeinde, Christus und Christen untereinander sind in diese Gemeinschaft eingebunden.

Die Kollektaktion für Jerusalem gewinnt darin ihre christologische Qualität. Die Gemeinschaft in dem einen Leib Christi zwischen den Heidenchristen und den Judenchristen wird in dieser Kollekte bezeugt.

Eben diesen Sinn hat auch die chbr-Gruppe im Hebräischen, durch die koineo in der Septuaginta wiedergegeben wird. Gemeint ist eine Lebens-

und Rechtsverbundenheit. Beides gehört in diesem Wort zusammen. Die individuell beeinflussbaren Beziehungen (Lebensbeziehung) und die institutionell vorgegebenen (Rechtsverbundenheit) sind hier in Balance gebracht. Mir scheint gerade das heute für den Einzelnen schwierig. Gerade bei Fragen des Glaubens und der Kirche wird zunächst an individuelles gedacht und darum die Institution eher in Frage gestellt. Dabei ist Kirche gerade die Verbindung vom Institution und Person, die Christusbeziehung, von persönlicher Bedeutung, aber nicht individuell herstellbar sondern gewährt.

Schon Paulus aber hatte es schwer, sich damit verständlich zu machen. Sei es, daß er wenig verständlich schrieb und sprach, sei es, daß man ihn damit nicht verstehen wollte, immer hatte Paulus um diese Unterscheidung zu kämpfen.

Es ist ja auch viel einfacher, eine Gabe als persönliches Geschenk der Gemeinde an ihren Gründer zu verstehen, als eine Verpflichtung um des Gottesdienstes willen. Und es ist überaus verwirrend, wenn man jemandem etwas schenkt und dieser sich zwar zurückhaltend bedankt, aber zugleich auch das Geschenk als dringend nötige Abhilfe eines erheblichen Mangels beim Schenkenden sieht.

#### IV. Epilog

Der Apostel und seine Gemeinde hieß das Thema. Es zeigt sich in diesem Kapitel, daß die Beziehung von Apostel und Gemeinde nur über Christus hergestellt ist. Auf dem lebendigen Christus ruht die Arbeit, die Freude, die Bekanntschaft, das Leben und Beten, das Geben und Nehmen.

Die Identität der Gemeinde liegt in der Verkündigung und gegenseitigen Fürsorge, weil sie den gekreuzigten und auferstandenen Christus verkörpert.

Paulus gewinnt in seiner persönlichen Situation im Gefängnis aus dieser Identität und aus der Gemeinschaft mit der Gemeinde die große Freiheit zu einer realistischen Einschätzung der eigenen und gemeindlichen Existenz: geborgen und gefährdet, in Ängsten, aber siehe wir leben. Wenn das nicht schon eine Antwort ist für uns heute. Für die Gemeinden, die Kirche, vielleicht auch für den Martin-Luther-Bund. Es ist zugleich eine Erfahrung der Gemeinden in der Diaspora.

Diese Freiheit zu einer realistischen Einschätzung, die also nicht dem eigenen Wunschenken folgt, halte ich für einen der wichtigsten Schritte, wenn man nach der eigenen Identität sucht, nach der Aufgabe und Zukunft fragt.

Drei Punkte möchte ich festhalten:

1. Wir müssen auch für uns neu lernen, die Beziehungsebenen zu unterscheiden: die durch die Person und die durch Christus zu einem/einer anderen ermöglichte. Wir brauchen diesen Unterschied in unserem Beruf. Wie begegnen wir dem Gemeindemitglied? Als Freund? Als Pastor? Das ist eine wichtige pastorale Frage.

Zugleich verlangt die Unterscheidung von uns, daß wir uns unserer Grenzen bewußt werden. Wir erkennen unser kleines Vermögen (aber Vermögen!), wir erleben, daß wir in unseren Plänen scheitern und durch äußere Umstände oder gar durch Gewalt gehindert werden.

Wir finden uns manchmal in rissigen Kleidern und bringen nicht alles zur Vollendung. Vieles bleibt „Stückwerk“, oder ist nur wie das Modewort heißt „ansatzweise“ zu sehen.

Wir erleben den Schmerz über das Fragment, das unser Leben und Werk sein mag, aber er erschüttert uns nicht.

2. Wir erleben aber auch das Vorwärtsweisende: die Sehnsucht nach der Vollendung, die am Fragment entsteht; die Sehnsucht, das ganze Bild zu sehen, die Vollendung zu erleben.

Wir nennen es Vision, nennen es Zukunft, nennen es Auftrag. Hier werden wir stimuliert zu Aufbruch und Taten, unerschütterlichem Tun. Ich lerne, daß diese Sehnsucht sich in den kleinen alltäglichen Sorgen für andere ebenso erfüllt, wie in den großen, durchaus weltumspannenden Plänen des Apostels. Bis Spanien, das bedeutete doch: bis zum Ende der bewohnten Welt. Wenn man so will, dann ist dies der Gedanke von lokal und global, der eine große Rolle spielt.

3. Doch ist beides, der Schmerz über das Stückwerk wie die Sehnsucht nach dem Vollendeten durch den gehalten, der in diese Zelle Weite bringt, den Herrn. „Steht fest im Herrn“, so beginnt der Apostel. Ich denke, wir lesen ihn so, diesen Brief, als wäre es ein einziger. Nichts erscheint hier in der Abfolge unklar oder unmotiviert. Nichts ist zu trennen. Paulus beginnt mit der Erfahrung, die ihn trägt. Christus ist ihm nichts abstraktes, da wendet sich ihm ein Gesicht zu, aus dem er Zukunft in Fülle sieht. Da ist kein Mangel, da ist keine Unruhe, da ist das Herz ruhig in ihm. Da wird die Beziehung möglich, die schon der erste Satz so beispielhaft formuliert: „So steht fest im Herrn, meine geliebten Brüder, meine Freude, mein Siegeskranz, Geliebte“. Auch das sind keine abstrakten „Beziehungen“, sondern Gesichter, die sich uns zuwenden, denen wir uns zuwenden.

An dieser Identität en Christo ist festzuhalten und und dabei die Fürsorge für die anderen und den anderen nicht zu vergessen. Für die Zukunft bleibt uns nur noch der Jubelruf des Apostels in V. 4–7:

„Freuet euch, und abermals sage ich: freuet euch. Eure Güte soll allen Menschen bekannt werden. Der Herr ist nahe. Sorgt um nichts, sondern in allem sollen eure Bitten im Gebet und im Flehen mit Danksagung vor Gott kundgemacht werden. Und der Friede Gottes, der allen Verstand überragt, wird eure Herzen und Sinne (Gedanken, noämata) in Christus Jesus bewahren.“

Der Glaube sagt das so: Ich gehe an einen Ort, wo das Wort gelehrt, wo das Sakrament gereicht und die Taufe verwaltet wird; und alles, was da vor meinen Augen und an diesem irdischen Ort geschieht, sind himmlische, göttliche Worte und Werke; dieser Ort ist nicht bloß Erde oder Land, sondern ist etwas Erhabeneres und Höheres, nämlich das Reich Gottes und die Pforte zum Himmel. Suche keinen neuen und närrischen Eingang zum Himmel, sondern blicke glaubensvoll auf den Ort, wo das Wort und die Sakramente sind; lenke Deinen Schritt dahin, wo das Wort erschallt und die Sakramente verwaltet werden, dahin setze die Aufschrift: PFORTE ZU GOTT. Dort, wo das geschieht, ob in der Kirche und bei den Zusammenkünften der Gemeinde oder im stillen Kämmerlein, wo wir die Kranken trösten und aufrichten, oder wenn wir unserem Tischgenossen die Absolution erteilen, dort ist die Pforte zum Himmel. Denn Christus sagt (Mt 18,20): „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Wo immer auf Erden das Wort samt den Sakramenten lauter und rein gelehrt wird, da ist das Haus Gottes und die Pforte zum Himmel.

Martin Luther

## Lutherische Identität in ökumenischer Verpflichtung heute

—Georg Kretschmar zum 70. Geburtstag—

### Die Beständigkeit des Wandels

Das wußten schon die alten Griechen: Alles fließt – die Zeit, das Leben. Die Verhältnisse ändern sich. Nichts bleibt, wie es ist. Nur der Tod hält die Zeit fest: Hier ereignet sich keine Erneuerung mehr; der Wandel ist gewissermaßen eingeschlafen. Auch für die Kirche gilt die Beständigkeit des Wandels: ihre Lebendigkeit ändert sich, ihr Ansehen in der Gesellschaft oder ihre Strukturen in Gemeinden und Ländern. Keine Sorge – ich will Ihnen jetzt keinen Parforceritt durch die Geschichte der Kirche zumuten. Aber ich möchte unser Thema problematisieren. Denn wenn der Wandel beständig ist, wenn möglicherweise allein der Wandel das Beständige ist, dann geriete unsere Aufgabe in große, wenn nicht sogar unlösbare Schwierigkeiten. Deswegen ist zunächst der Frage nachzugehen, ob es so etwas wie eine lutherische Identität geben kann und gibt, und wenn ja, worin sie denn bestehen könnte. In einem dritten Teil sollen dann Konfession und Ökumene bedacht werden.

#### 1. Gibt es eine lutherische Identität?

a) Wesentlich ist die christliche Identität.

Man kann es nicht genug wiederholen: Martin Luther und seine Freunde wollten keine neue Kirche gründen. Sie wußten zu genau, daß der dreieinige Gott die *eine* Kirche gegründet, gesammelt und erhalten hatte und hat. Es gab für sie nur *die* Kirche; eine Gründung einer neuen wäre theologisch ein fataler Irrtum gewesen. Jede *neue* Kirche wäre nicht die Kirche gewesen. Deswegen traf die Kritik der Altkirchlichen in Herz und Nieren, die behaupteten, hier entstehe etwas Neues. Wäre dies zutreffend gewesen, dann hätten die Reformatoren ihre Arbeit sofort einstellen müssen.

Denn eben *nur* dies wollten sie sein: Re-formatoren, Menschen also, die die Fehler abstellen, die sich in der Kirche ausgebreitet haben, und die die alte „forma“ wiederherstellen, das nämlich, was Jesus Christus gewollt hat, was er als seinen Leib bezeichnete. Durch die Reform „an Haupt und Gliedern“ – eine Forderung, die älter ist als die Reformation des 16. Jahrhunderts – sollte die Kirche von jenen Flecken gereinigt werden, die wir Menschen abwaschen können. Es kommt in der einen Kirche darauf an, daß wirklich der dreieinige Gott angebetet und verherrlicht wird. Besonderheiten anzustreben, sich – wie man heute sagen würde – ein publikumswirksames Logo zuzulegen, um stets und vor allem als etwas besonderes erkannt zu werden, das konnte Luthers und seiner Freunde Anliegen nicht sein. Es ging nicht um etwas, was eigenständig ist, vielmehr ging es um die *eine* Wahrheit, mit einem Wort: Es ging um christliche und überhaupt nicht um lutherische Identität.

Die christliche Identität war damals herzustellen durch die Beendigung von falscher Lehre und von Mißbräuchen. Der Ablaß z. B., der es ermöglichte oder gar nahelegte, an die Stelle der Hinwendung zu Jesus Christus eine Art von Persilschein (wie man nach 1945 bei der Entnazifizierung sagte) vorzulegen, sollte so nicht weitergeführt werden. Vor allem sollte die Unsicherheit aufhören, in der sich die Glaubenden befanden, weil sie weder wußten, ob sie genug Gutes getan hatten, was das Böse aufwöge, noch ob sie das letzte Stündlein bestehen könnten, von dem scheinbar alles abhing. Das sei das Anliegen der Reformation gewesen, daß die Gewissen getröstet würden, so behauptet das Augsburger Bekenntnis (Beschluß des 1. Teils). Solche Tröstung der Gewissen ist nichts besonderes im Sinne eines Markenzeichens einer bestimmten, einzelnen christlichen Gruppe – es ist vielmehr Jesu Tun gewesen, wie sein Heilandsruf zeigt, und es ist auch die Aufgabe, die er seinen Jüngern zugewiesen hatte.

Es war also nicht falsche Bescheidenheit, sondern sachlich begründet, daß Luther nicht wollte, daß sich seine Anhänger nach ihm benannten. Weder „Martinianer“ war angemessen noch auch „Lutheraner“. Denn auf ihn, den Wittenberger Professor, kam und kommt es nicht an. Der Argwohn der Gegner betraf aber genau dies: Luther gehe es um sich selber. Er verabsolutiere, was er als seine Erkenntnis gefunden hatte, und übersehe, daß der Gehorsam gegenüber der Kirche viel wichtiger sei. Nur wer sich unterordne, sei vor Selbstüberschätzung gefeit und vermeide die Vermehrung des Bösen, auf dessen Verminderung es Luther doch – wie er behauptet – ankomme.

Selbstüberschätzung lag bei Luther nicht vor, aber Selbstbewußtsein hat er gehabt. Sonst hätte er es z. B. nicht gewagt, gegen den Ablaß vorzugehen, dessen Anhänger sein eigener Landesherr Friedrich der Weise gewesen

ist, der damals in einem Maße Reliquien gesammelt hat wie der Büchernarr Herzog August von Braunschweig-Lüneburg im 17. Jahrhundert Gedrucktes. Aber Luthers Selbstbewußtsein beruhte auf seinem Auftrag, nämlich der Auslegung der Heiligen Schrift. Dadurch hatte er als falsch Erkanntes zu benennen, auch wenn er sich dadurch bei seinem Arbeitgeber – nämlich seinem Landesherrn – unbeliebt oder gar unmöglich machte. Aber bei allem Selbst- und Sendungsbewußtsein wollte er eine Heroisierung seiner Person verhindern. Es ging um Jesus Christus, um christliche Identität, nicht um Eigen- und Besonderheiten Martin Luthers.

#### b) Unterschiede im Kreis um Luther

Was die Rede von einer lutherischen Identität so problematisch macht, ist ja auch die Tatsache, daß die Reformation so vielgestaltig war. Wieder waren es die Gegner, die es sich nicht nehmen ließen, darauf hinzuweisen. Wie scharf polemisierten ja auch Luther und Thomas Müntzer gegeneinander, Luther und Karlstadt oder Luther und Zwingli. Alle drei Genannten hätten es schärfstens abgelehnt, als Lutheraner bezeichnet zu werden. Müntzer sprach von Luther als „dem sanftlebenden Fleisch zu Wittenberg“. Was die Reformatoren verband, das war die gemeinsame Frontstellung gegen die alte Kirche. Aber zu einer Einheit wurden sie dadurch noch lange nicht.

Auch im engeren Kreis um Luther gab es Unterschiede. Philipp Melancthon etwa, von dem es genauso viele lutherische Bekenntnisschriften gibt wie von Luther, setzte theologisch ganz andere Akzente als sein Wittenberger Kollege. Ihr Miteinander blieb deswegen auch nicht von Spannungen verschont. Dennoch wußte Luther, daß er den gelehrten Humanisten für das gemeinsame Werk benötigte. Obwohl Melancthon etwa in der Frage des unfreien Willens nicht so formulierte wie Luther, haben sie zusammengearbeitet. Worauf sollten wir uns bei der Suche nach lutherischer Identität also stützen? Auf Luther? Auf ein riskantes Miteinander von Luther und Melancthon? Auf Melancthon, dessen Bücher mehr als diejenigen Luthers über Generationen hin Studenten beeinflussten?

Aber dieser Unterschied ist noch fast harmlos gegenüber dem Angriff auf Luthers Gesetzesverständnis, der von den sogenannten Antinomisten ausging. Diese wollten, daß das Gesetz die Welt regiere (es gehöre auf das Rathaus, so formulierten sie), aber mit der Kirche sollte es nichts zu tun haben. Diese Art von Frühbarthianismus im 16. Jahrhundert – ausgesprochen von engen Mitarbeitern Luthers – hat dem Reformator schwer zu schaffen gemacht. Denn jede Konzentration auf das Evangelium wirkt gut und überzeugend. Auch Luther selber wollte ja nun wahrlich nicht die frohe

Kunde von Jesus Christus relativieren. Aber wie überwindet man theologische Irrtümer, da echte Theologie bekanntlich nicht nur mit dem Verstand, sondern auch mit dem Herzen des Menschen zu tun hat?

Von Erlangen aus liegt es nahe, wenigstens noch auf einen anderen Streitpunkt innerhalb des lutherischen Spektrums hinzuweisen, nämlich auf den Nürnberger Reformator Andreas Osiander. Er setzte im Verständnis der Rechtfertigung andere Akzente als Luther und vor allem als Melanchthon. Während es Letzterem auf das gerechtsprechende Urteil Gottes ankam, betonte Osiander die verändernde Kraft des Heilsgeschehens. Er verwies auf die heilmachende Einwohnung Jesu Christi im Glaubenden und beschwor dadurch einen heftigen Streit hervor. Es gab also Unterschiede im Kreis um Luther zuhauf. Selbst für das Abendmahlsverständnis im Luthertum gilt das, das ja schon Luther mit Zwingli und dessen Nachfolger Bullinger entzweit hatte. Woran sich also halten bei der Frage nach der lutherischen Identität?

### c) Lutherische Gemeinsamkeiten

Wenn auch die Aussage von einer lutherischen Identität problematisch ist, so gab es doch Gemeinsames, was diejenigen verband, die sich dem Werk angeschlossen hatten, das von Martin Luther ausgegangen war. Dies bestand sicher in der gemeinsamen Front gegen die alte Kirche, zumal diese Front von dort immer wieder mit Polemik in Erinnerung gebracht wurde. Sie bestand aber auch im „magnus consensus“, der 1530 das Augsburger Bekenntnis ermöglicht hatte (Art. 1). Sieht man genau hin, so waren es nicht gerade viele, die diese große Übereinstimmung bezeugten, nämlich sieben Fürsten, die lediglich fünf Territorien vertraten, und die Vertreter von zwei Reichsstädten. Im Laufe der Jahre kamen aber mehr hinzu, und man nannte sie die „Konfessionsverwandten“, also die, die zusammengehörten, weil sie sich dasselbe Bekenntnis zu eigen gemacht hatten.

Das Augsburger Bekenntnis ist ja nun wahrlich kein revolutionärer Text. Vielmehr wird hier versucht, *christliche* Identität zu formulieren. Man wollte, wie es im „Beschluss“ des ersten Teils heißt, eine Lehre vertreten, die „dem reinen göttlichen Wort und christlicher Wahrheit gemäß“ ist. Es geht also um die Heilige Schrift, um ihre rechte Auslegung, und zugleich wird das anerkannt, was sich als christliche Wahrheit durchgesetzt hat. Z. B. werden die altkirchlichen Dogmen rezipiert, wie durch den Hinweis auf das Nicaeno-Constantinopolitanum ersichtlich ist, der in Artikel 1 erfolgt. Zu den lutherischen Gemeinsamkeiten gehören auch die Abschaffung der sogenannten Mißbräuche, also z. B. das Verbot des Laienkelches oder der Priesterehe (Art. 22f). Diese Gemeinsamkeiten verbinden Laien und Theologen zumal

dort, wo das Bekenntnis in einzelnen Territorien verpflichtend von den Dienern des Staates und der Kirche zu unterzeichnen war. Vor allem aber war die Herausbildung lutherischer Kirchen verbindend. Kirchenordnungen wurden geschaffen, die zwar Unterschiede zuließen, die zugleich aber doch auch Gemeinsamkeiten stifteten bis hin zu politischen Gruppierungen im Reichstag, wo das *Corpus evangelicorum* zu einer festen Einrichtung wurde.

Deswegen kann es nicht verwundern, daß nicht nur solche Theologen, denen eine besondere Affinität zum Luthertum nachgesagt wird wie etwa Johann Gerhard, sondern auch andere wie Johann Arndt sich als Lutheraner verstanden. So wenig Letzterer in das Schema zu passen schien, das man sich vom genuinen Luthertum gemacht hatte, so sehr hat er sich als in lutherischer Tradition stehend verstanden. In der neueren Forschung wird er auch als Lutheraner gedeutet. Auch der lutherische Pietismus interpretierte sich als wirklich lutherisch. Philipp Jakob Spener etwa hielt die von Luther verkündigte Lehre für biblisch und darum auch für seine eigene Zeit als die allein orthodoxe, d. h. Gott die Ehre gebend. Was er kritisierte, waren die mangelnden Konsequenzen im Hinblick auf die Lebensführung innerhalb des Luthertums. Er trat für eine bessere Kenntnis der Heiligen Schrift ein und schlug vor, sie in Gruppen zu lesen und zu besprechen. Auch eine Reform des Theologiestudiums hielt er für notwendig. Aber an der Lehre, die Luther verkündigt hatte, wollte er uneingeschränkt festhalten.

Das gilt auch für das sogenannte Neuluthertum des 19. Jahrhunderts. Während Schleiermacher sich für einen „Herrnhuter höherer Ordnung“ gehalten hat, haben sich Adolf von Harleß, Theodosius Harnack, Wilhelm Löhe oder August Vilmar nachdrücklich auf Luther und bzw. oder auf lutherische Bekenntnisschriften bezogen. Es verband sie die Meinung, daß die lutherische Theologie des 16. Jahrhunderts auch in ihrer eigenen Zeit wichtig für Theologie und Kirche sei. Dabei wurden aus dem vielfältigen Erbe unterschiedliche Teile akzentuiert, aber sie waren gemeinsam der Auffassung, daß lutherisch und katholisch sich nicht ausschlossen, sondern daß das Lutherische mitten in der Ökumene stehe und dadurch besondere Verpflichtungen und Möglichkeiten besitze.

Bei einzelnen Theologen und Kirchen sollte es jedoch nicht bleiben. 1868 wurde die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz“ gegründet, in der sich zunächst nur deutsche Lutheraner sammelten, aber bald kamen solche aus Nord-, West- und Osteuropa hinzu. 1923 wurde mit dem „Lutherischen Weltkonvent“ eine Vorstufe des „Lutherischen Weltbundes“ geschaffen, der 1947 gegründet wurde – viel später als andere internationale konfessionelle Zusammenschlüsse, die bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zustande kamen. Auch die „Gotteskastenvereine“ – seit

1840 ins Leben gerufen – trugen dazu bei, die Gemeinsamkeit der Lutheraner zu mehren. Aber gerade hier wurde und wird gefragt, ob nicht größere, mindestens allgemeinprotestantische, wenn nicht ökumenische Werke angebracht seien. Schließlich wurde ja die Union von Lutheranern und Reformierten im 19. Jahrhundert als Fortschritt verstanden, der die Enge oder auch Engstirnigkeit der überkommenen Konfessionen überwinden könne. Wenn es uns Lutheranern um die christliche Identität geht, was bedeuten dann lutherische Besonderheiten, die dann doch besondere lutherische Gemeinsamkeiten nahelegen?

## 2. *Worin besteht das typisch Lutherische?*

### a) Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Die Betonung des wahrhaft Christlichen erforderte die Herausarbeitung der reinen Lehre (vgl. Art. 7 der Confessio Augustana). Dieser Begriff ist zu Unrecht in Mißkredit geraten. Bei allen Schwierigkeiten, die er beinhaltet, bringt er doch zugleich die stets neue Aufgabe der Theologie zum Ausdruck, zwischen wahr und falsch unterscheiden zu müssen. Wo diese Aufgabe für irrelevant gehalten würde, weil doch von Gott alles zurechtgebracht würde, da gäbe man sich selbst auf und würde unsere begrenzte, aber gleichwohl wesentliche Verpflichtung mit Gottes Möglichkeiten verwechseln, die ihm allein vorbehalten sind und bleiben. Luther ging es deswegen um „Essentials“, um Unaufgebbares, neben dem sehr viel Unterschiedlichem Raum gewährt wurde, weswegen er dann auch gelassen der großen Breite im Raum lutherischer Theologie und Kirche zusehen oder gar zustimmen konnte.

Um die Essentials nicht zu verfehlen, empfahl er die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Er hielt sie für die entscheidende und schwierige Aufgabe des Theologen. Sie ist – wenn ich das recht sehe – gewissermaßen die Spitze seines methodischen Ansatzes, nämlich der immerwährenden Unterscheidung von wahr und falsch, von Gott und Welt, von Heil und Unheil. Diese Unterschiede stehen in einer dialektischen Beziehung zueinander. Es bleiben Spannungen zwischen ihnen, die nicht verniedlicht werden dürfen. Dabei gilt dem Paar „Gesetz und Evangelium“ besondere Aufmerksamkeit, weil es in der Bibel und besonders im Neuen Testament eine zentrale Stellung einnimmt.

Während im Alten Testament das Gesetz, die Thora, die Weisung einen hervorragenden Platz besitzt, geht von Jesus frohe und gute Kunde aus, Evangelium. Paulus folgend, hat Luther den Unterschied, aber auch den

Zusammenhang von Gesetz und Evangelium bedacht. Einfach wäre es, wenn das Evangelium das Gesetz abgelöst hätte: Dann gälte jetzt nur noch die Zuwendung Gottes, die Befreiung von Tod und Teufel. Und das stimmt ja auch: Das ist das Großartige, daß das Reich Gottes angebrochen ist. Die Antinomisten hatten doch scheinbar recht, daß nur noch Gnade und Vergebung Platz hätten, Heil und Seligkeit. Das Gesetz, das Gott gegeben hatte, gälte jetzt nur noch für die Welt.

Aber diese Scheidung ist Luther zu einfach, ja unangemessen. Sie teilt nämlich Welt und Kirche in einem Maß, das falsch ist. Es genügt ihm auch nicht, die Christen als Bürger beider Reiche zu verstehen, für die hier dies und für die dort jenes gilt. Vielmehr vermißt Luther bei den Antinomisten – ich formuliere überspitzt – das Gesetz als Heilsweg. Genauer gesagt: Er vermißt, daß das Gesetz auch für und nach Jesus Christus bleibende Heilsbedeutung besitzt. Das Neue Testament ist eben nicht nur Evangelium, sondern auch Gesetz. Umgekehrt ist bekanntlich das Alte Testament nicht nur Gesetz, das die Sünde offenbart, sondern auch Evangelium, Heilsweg. Gesetz und Evangelium müssen unterschieden, aber sie dürfen nicht voneinander getrennt werden. Nur zusammen bilden sie das Ganze, dessen Kirche und Theologie für Lehre und Handeln bedürfen.

Das beschwor die Gefahr der Vermischung. Der dritte Brauch des Gesetzes, demzufolge die Wiedergeborenen zu rechtem Leben angeleitet würden, findet sich beim Pädagogen Melanchthon, aber nicht bei Luther. Nach Luthers Meinung ist es der Heilige Geist, der die Christen erleuchtet, während das Gesetz auf die Erhaltung menschlichen Lebens und die Erkenntnis der Sünde bezogen bleibt. Aber natürlich war es naheliegend, das enorme Potential des Gesetzes auch für die Christen nutzbar machen zu wollen – allerdings um den Preis einer nicht mehr klaren Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.

In unserer Zeit gibt es die umgekehrte Vermischung, nämlich den Mißbrauch des Evangeliums als Gesetz. Gerhard Ebeling hat dies den *usus politicus evangelii* genannt. Die Begründung politischer Stellungnahmen nicht mit Vernunft, sondern mit dem Evangelium, war und ist gang und gäbe. Da wird dann ein *status confessionis* ausgerufen, der sich schon nach wenigen Monaten nicht als prophetisch begründet herausstellt, sondern als durch die Verwechslung des Evangeliums mit dem Gesetz zustande gekommen erweist. Ich will damit die verständlichen Sorgen von Menschen nicht gering achten, aber sich selbst ins Regiment setzen zu wollen und das Evangelium eigentlich nur zur Verstärkung eigener politischer Auffassungen zu gebrauchen, das ist eine Vermischung und Mißbrauch des Evangeliums, dem Lutheraner zu wehren haben.

Hinzu kommt, daß uns der die Sünde offenbarende Brauch des Gesetzes weitgehend abhanden gekommen ist. Nach Luther gibt es nicht nur den Brauch des Gesetzes, der dem Willen Gottes gemäß dem Bösen wehrt und das Gute unterstützt, sondern auch jenen, durch den ich überhaupt erst erkenne, daß und wo ich gefehlt habe. Sicher ist es heute schwierig, von so etwas wie Vergehen gegen Gott zu sprechen, aber darauf ganz oder fast ganz zu verzichten, kann überhaupt keine Lösung sein, weil wir uns dann stets in unseren Vorurteilen, Gedanken, Entscheidungen und Taten bestätigt fühlen.

Ein Mißbrauch liegt auch vor, wenn Seelsorge nur noch Billigung von allem Möglichen und vielleicht auch von vielem Unmöglichem sein soll. Es klingt ja gut und einleuchtend, wenn Liebe als die entscheidende Kategorie im Umgang unter uns Menschen bezeichnet wird. Aber Liebe ist nicht nur die Freiheit, die ich besitze und die ich zugleich auch zu gewähren habe, sondern sie ist auch das Mitgehen, der Versuch der Korrektur, das Mittragen und vielleicht zuletzt das Mitleiden, wo es sich um einen abschüssigen Weg handelt und nicht um den schmalen Weg, der zum Leben führt. Auch hier müssen Gesetz und Evangelium als zusammengehörig und zugleich auch als zu unterscheiden verstanden werden. Das ist eine lutherische Aufgabe gerade heute – in unseren eigenen Reihen zumal und darüber hinaus in der gesamten Christenheit.

#### b) Die Rechtfertigung des Gottlosen

Seltsam, aber wahr: Luther wollte die Bischöfe (und da waren ja seltsame Typen darunter!) und den Papst anerkennen, wenn diese die Rechtfertigungsbotschaft erlaubten. Aus heutiger Sicht ist dies unverständlich, denn von der Rechtfertigung des Gottlosen ist heute bei uns kaum noch die Rede. Warum ist das bei Luther anders? Weil es ihm um Jesus Christus geht! Der Reformator will mit der Rechtfertigungsbotschaft nicht primär die Gottlosigkeit des Menschen feststellen oder gar beklagen. Meine Gottlosigkeit erkenne ich ja auch erst dann, wenn Gottes Gesetz sie mir offenbart. Luther will auch nicht ein Rechtsverfahren, nämlich eine Rechtfertigung in den Vordergrund seiner Theologie stellen. Es handelt sich für Luther vielmehr darum, daß der menschgewordene Gott für ihn nur dann verständlich ist, wenn sein Herabkommen zu uns, sein Leiden und Sterben wirklich um der Rechtfertigung *aller* Menschen willen erforderlich war.

Für Luther ist also die Verkündigung der Rechtfertigung deswegen so wichtig, weil Jesus Christus im Mittelpunkt seiner Überlegungen, seines Glaubens und seines Betens steht. Die Reduktion der Breite der scholasti-

schen Theologie auf die schmale Basis der Bibel und die Verengung der Frömmigkeit auf die Christusverehrung sind zugleich eine Konzentration. An die Stelle der Heiligen, über die man viel wissen mußte, damit man sich im Notfall oder in einer speziellen Situation auch an den oder die richtige wenden konnte, trat der menschgewordene Gott. Wer Gott nicht hier sucht, in Windeln, im Gespräch mit Menschen oder am Kreuz, der wird ihn nicht finden. Maria, die Mutter Jesu, wird von Luther gepriesen, aber nicht deswegen, weil sie die Mutter Gottes war, sondern weil sie Gott dem Herrn glaubte, vertraute und gehorchte. Aus Maria, die in das Zentrum der Frömmigkeit gerückt war, wurde das Vorbild im Glauben: Wie sie sich verhielt, sollen und können auch wir uns verhalten. Sie wird nicht ferngerückt, weil sie die Christusgebärende ist – das ist sie durchaus! –, sondern sie steht vor uns als Glaubende.

Aber natürlich ist die Rechtfertigungsbotschaft für Luther nicht nur wegen Jesus Christus wichtig, sondern auch wegen uns. An die Stelle der Werke, die ich immer wieder neu tun muß, ohne je zu wissen, ob ich denn genug vollbracht habe, tritt die fremde Gerechtigkeit, der fröhliche Wechsel, weil Jesus Christus meine Sünde übernimmt und mir seine Sündlosigkeit zueignet. Jetzt gibt es Heilsgewißheit, denn ich bin nicht von mir abhängig, sondern von Jesus Christus, von dem mich nichts scheiden kann.

Das Konzil von Trient hat dies scharf kritisiert. In der Tat kann und darf ich ja nicht Gottes Urteil über mich vorwegnehmen wollen. Wo das geschähe, maße ich mir an, was Gott sich vorbehalten hat. Und der Verzicht auf Werkgerechtigkeit hat ja auch zu einem massiven Einbruch der kirchlichen Finanzen geführt: Ablassbriefe mußten nicht mehr bezahlt werden, Gottes Gnade wurde gratis. Mit den guten Früchten des Glaubens war es nicht weit her – im Bereich des Gesetzes reagieren wir eben anders als in dem der Freiheit, wo uns das Gebot der Nächstenliebe immer wieder neu vor Aug' und Ohr gestellt werden muß.

Aber zugleich darf nicht übersehen werden, daß Luthers Interpretation folgerichtig war: Wenn Gott allein die Ehre meiner Begnadigung gebührt, dann ist das so. Es muß auch bei der Rechtfertigung unterschieden werden zwischen Gott und Mensch, Gnade und Frucht des Glaubens, Freiheit und Unfreiheit des Glaubenden. Es wäre falsch zu meinen, daß durch meine Begnadigung der Himmel auf Erden bereits angebrochen wäre. Vielmehr bleibt mein Wunsch, mich selbst in meinem Wert zu erweisen, Leistungen zu erbringen und bzw. oder andere Menschen mir zugut zu gebrauchen, zu mißbrauchen oder auszunutzen. Nach wie vor gibt es auch im Getauften, im Glaubenden die Versuchung, wie Gott und ohne Gott sein und leben zu wollen. Deswegen benötige ich die Mitchristen. Ohne die immer neue Ver-

kündigung der Rechtfertigungsbotschaft, ohne die immer neue Verkündigung von Gesetz und Evangelium komme ich nicht auf den schmalen Weg zurück.

Wie die Kranken, die Mühseligen und Beladenen Jesus suchten und nicht die Starken und Mächtigen, wie der Gottessohn sich zu ihnen gesandt wußte, so sind auch die Angefochtenen Gott nahe. Nicht diejenigen, die meinen, sie hätten nichts nötig – auch Gott nicht! –, sondern die, die mit leeren Händen kommen, können von Gott Gnade empfangen. „Wir sind Bettler, das ist wahr.“ Ist dies ein erschreckendes Fazit eines reichen Lebens? So von Luther am Ende seines Lebens geäußert. Oder ist es die von Gott geschenkte Einsicht: „Laß dir an meiner Gnade genügen“ (II Kor 12,9)?

Aber unsere menschliche Natur ist normalerweise anders. Es gefällt uns, wenn unsere Verdienste gelobt werden, und es tut uns weh, wenn wir übergangen, mißverstanden oder verleumdet werden. Die Verkündigung der Rechtfertigung des Gottlosen offenbart uns: Du hast deinen Platz, und zwar vor Gott. Was können da Menschen tun? Die Verkündigung dieser Botschaft ist heute aus vielen Gründen schwierig. Nicht nur wird Gott aus unserer Welt verdrängt, sondern die Leistungsgesellschaft zwingt uns täglich, unseren Wert zu beweisen und mitzuhalten. Wer aus dem Tritt gerät, landet irgendwo. Landet sie, landet er zuletzt immer bei Gott? Luther hat keine Wiederbringung aller gelehrt, was heute eine besonders beliebte Vorstellung unter Theologen geworden ist. Dem Reformator genügte die Botschaft, aber er hielt sie auch für erforderlich, damit allen Menschen das göttliche Geheimnis kund werde. Dies bleibt uns auch in unseren Tagen aufgetragen. Ich wage nicht zu behaupten, daß es uns Lutheranern gelänge, diese Verpflichtung angemessen wahrzunehmen, aber ich sehe auch nicht, daß uns andere in der Christenheit diese Aufgabe total abnehmen.

### c) Gott, Welt und Mensch in ihrem Widerspruch

Daß sich die Wahrheit häufig nur in kontradiktorischen Sätzen erfassen lasse, soll nun noch als für Luther und damit für das Luthertum Typische an einigen Beispielen verdeutlicht werden. Zunächst Gott, der größer ist als alles, was gedacht werden kann, und der zugleich kleiner ist als alles Vorstellbare. Wer ist Gott? Der Allmächtige oder der Ohnmächtige? Er ist beides: der alles Regierende und der am Kreuz Leidende. Gott wird nicht ferngerückt, sondern er ist fern und nahe zugleich, was man nicht erklären, sondern in verschiedenen Lebenslagen unterschiedlich erfahren kann. Aber Luther geht es auch weniger um das Wesen Gottes, obwohl er die altkirchliche Lehre vom dreieinigen Gott durchaus bejaht und vertritt. Wesentlich

ist ihm vielmehr Gottes Handeln. Und dies vollzieht sich unter der Gestalt des Gegenteils, *sub contrario, sub contraria specie*. Jesus, der in Gethsemane und Golgatha am Ende ist, ist in Wahrheit dort am Anfang. Er hat andern geholfen, kann sich selbst jetzt aber nicht helfen. So liegt es vor Augen. In Wahrheit aber hilft er gerade jetzt sich und anderen, indem er sich in die eigene Hilflosigkeit und den Weg Gottes fügt. Diese Theologie des Kreuzes, die nicht mehr zu wissen vorgibt, als die Bibel verkündigt, bescheidet sich mit dem Sagbaren, das häufig genug das nicht Verstehbare ist. Gott meint das Gegenteil von dem, was ich empfinde: Er will trotz meines Leides nicht meine Strafe, sondern mein Heil. Selbst der Umkehrschluß ist nicht immer falsch, daß Gott dort, wo er zu belohnen scheint, in Wahrheit mich in größere Risiken führt als durch Erniedrigung. Aber das für die Verkündigung Entscheidende ist Gottes Handeln *sub contrario* in Jesus Christus und am Kreuz: Er, der alles in seinen Händen hält, verbirgt sich in Windeln und in der weitgehenden Erfolglosigkeit eines Wanderpredigers, der von den Menschen in raschem Wechsel „Hosianna!“ und „Kreuzige ihn!“ erlebt.

Aber auch die Welt in ihrem Widerspruch wird von Luther deutlich herausgestellt: Sie ist die gute Schöpfung Gottes und zugleich der Herrschaftsbereich des Satans. In ihr sind wir Mitarbeiter Gottes und haben dennoch nicht die Welt zu lieben noch das, was in ihr ist. Die Vergöttlichung der Welt ist genauso falsch wie ihre Verteufelung. Sie ist vielmehr Ort der Bewährung des Menschen, daß wir den rechten Weg finden in den vielen Angeboten, die sich uns aufdrängen. Wer dabei nur Gutes erwartet, geht genauso fehl wie jene, die stets und nur Böses argwöhnen. Diese Doppelgesichtigkeit gilt etwa auch im Hinblick auf das Miteinander der Geschlechter. Es ist eine gute Ordnung Gottes, daß Frau und Mann miteinander ihren Weg gehen, daß sie fruchtbar sind und sich mehren und die Erde bebaut und bewahrt wird. Aber was kann daraus werden: Brudermord, Inzest, Betrug, was gerade das Alte Testament mit aller Offenheit und Deutlichkeit schildert. Die guten Gaben Gottes werden mißbraucht und dienen nicht mehr der Bewahrung, sondern der Zerstörung. Auch im Hinblick auf den Staat gilt das: Gottes Gesetz will dem Bösen wehren, daß Gesellschaft ermöglicht wird. Aber der Staat wird leicht zum Tyrannen, der das Werk Gottes hindern und vernichten möchte.

Auch der Mensch hat große Gaben, allen voran die Vernunft. Sie vermag Bewundernswertes zu leisten. Aber sie kann auch zur Hure werden, die verführt und zerstört. Wer nur die positiven Möglichkeiten der Vernunft sieht, geht fehl. Aber auch das Umgekehrte gilt. Jedoch: Wie gelingt es mir, die Verführungskünste der Vernunft zu erkennen? Wo benutze ich sie tat-

sächlich zum Guten und nicht – vielleicht mich selbst betrügend – zu meinem eigenen Vorteil? Auch die Freiheit ist ein hohes Gut des Menschen. Aber Luthers bekannte Doppelthese in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ macht deutlich, daß einseitige Interpretationen in die Irre führen. Die Freiheit zum Mißbrauch der Freiheit besteht. Das zeigt ihre Größe und zugleich auch ihre Gefährdung.

Aber wie steht es dann mit dem unfreien Willen? Luther hat damit nicht Unfreiheit im Bereich von Ethik und Welt gemeint, sondern die Abhängigkeit unseres Heils von Gott. Zugleich konnte er überspitzt formulieren, daß es davon abhängt, wer von uns Besitz ergriffen habe: Gott oder der Teufel. Überspitzt ist dies meines Erachtens deswegen, weil ich „gegen Gott zu Gott fliehen“ kann, weil auch in den Versuchungen des Bösen der Ruf bleibt: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ Aber daß ich für mein Heil – Gott sei es gedankt! – nicht selbst verantwortlich bin, das bringt die Lehre vom unfreien Willen zum Ausdruck, die gerade nicht entmutigen, sondern zu rechtem Vertrauen zu Gott ermuntern will.

Natürlich gibt es auch die Christen insgesamt in ihrem Widerspruch. Luther wußte um die Gefahren der Kirche: Gefahr durch Macht und nicht zuletzt durch den Antichrist. Aber zugleich bleibt sie der Leib Christi, seine Braut, die mit ihm das Hochzeitsmahl feiern will. Höchstes Lob gehört ihr – „Ich hab sie lieb, die werthe Magd“, so formulierte er –, und gerade deswegen muß sie auch, wenn erforderlich, scharf kritisiert werden. Heinz Zahrnt hat sich kürzlich von diesem Satz distanziert und seine eigene Position so beschrieben: „Für mich ist die Kirche weder wie für Luther eine liebe werthe Magd noch wie für die Katholiken die geliebte Mutter, sondern ein lebenslang ungelöstes Problem. Ich lebe mit der Kirche in einer Art Vernunftfehe: mit verhaltener Dankbarkeit, weder aus Enttäuschung zornig noch von Liebe überwältigt“<sup>1</sup>.

Nun gibt es ja viele ungelöste Probleme. Luther hat von der Kirche wahrlich viel zu erleiden gehabt: Er wurde ausgestoßen. Der Staat wurde aufgefordert, ihn aus der Gesellschaft auszumerzen, und Kaiser Karl V. hat dies ja auch durch sein Mandat in Worms 1521 versucht. Dennoch hat Luther sich an die *eine* Kirche gebunden gewußt: Sie ist der Leib Jesu Christi. Ich benötige sie, denn sie dient dem dreieinigen Gott. Aber wenn sie dies nicht tut, dann gilt es zu widersprechen. Luther stellte fest: Es gibt in der Kirche Ungehorsam gegen Gottes Wort, und es gibt dessen Mißbrauch, wenn etwa Bauern ihre weltlichen Forderungen mit dem Evangelium begründen wollen – ein frühes Beispiel für einen *usus politicus evangelii*! Der

1 Deutsches Pfarrerblatt, 95. Jg. (1995), Heft 1, S. 3.

Reformator erklärte damals, daß er dazu als Theologe nichts sagen könne: Weltliche Dinge müssen weltlich verhandelt werden, nämlich mit Vernunft und mit Liebe. Das Evangelium ist keine Sozialordnung, sondern ein Ruf zur Freiheit der Kinder Gottes, die ihrem Herrn auf seinem Weg nachfolgen. Die Zusammengehörigkeit von scheinbar nicht Zusammengehörigem ist auch heute von Lutheranern einzubringen. Nur dadurch können wir das für Lutheraner Typische einbringen in eine Welt und auch in eine Christenheit, in der häufig vorschnelle Lösungen angeboten werden, die entweder nur kurze Zeit genügen oder die echte Lösungen nur hinausschieben und verzögern.

### 3. Konfession und Ökumene

#### a) Konfessioneller Provinzialismus und weltweite Christenheit

Mit Recht ist uns Lutheranern nachgesagt worden, daß wir über die Grenzen unserer Landeskirchen häufig nicht hinausgeschaut hätten. Aber in anderen Zeiten mit anderen Kommunikationsverhältnissen gab es nun einmal andere Sichtweisen als heute. Das gilt auch für Nicht-Lutheraner in früheren Jahrhunderten! Jedoch war die Macht des Staates in den lutherischen Kirchen besonders groß. Dadurch wurde die Konzentration auf die Belange des Landes gefördert. Aber man sollte dies auch nicht übertreiben! Luther persönlich wußte eine Menge über Menschen und Gemeinden in anderen Ländern und half, wo immer er konnte. Johannes Bugenhagen wurde in Wittenberg beurlaubt und durfte in vielen anderen Städten und Ländern tätig werden. Daß ich hier wenigstens auf seine älteste Kirchenordnung verweise, nämlich auf die für die Stadt Braunschweig aus dem Jahr 1528, das werden Sie mir hoffentlich nicht verübeln!

Katholische Länder wie Spanien und Portugal hatten schon seit dem Ende des 15. Jahrhunderts ihre Interessen über die eigenen Landesgrenzen hinaus ausgeweitet. Als ein lutherischer Staat, nämlich Dänemark, im 17. Jahrhundert folgte, waren damit selbstverständlich auch missionarische Impulse verbunden. Der Hallesche Pietismus griff dies im 18. Jahrhundert auf und trug zur Korrektur des Kolonialismus bei. So weiß man noch heute in Tranquebar ganz genau, daß Bartholomäus Ziegenbalg eine Kirche für die Tamilen baute, während die Dänen nur eine für sich selbst errichtet hatten. Sehr gut erinnert man sich dort daran, daß Ziegenbalg wegen seines christlichen Engagements eingesperrt und in seiner Arbeit stark behindert worden ist. Auch hier also ist Unterscheidung erforderlich zwischen Namenschri-

sten, denen es auf Gewinn ankam, und jenen, die noch heute als Väter und Mütter im Glauben verehrt werden, weil sie sich um die Einheimischen mühten, um ihre Kultur, ihr leibliches Wohl und ihr seelisches Heil.

Gleichwohl ist es nicht zufällig, daß die erste Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 1877 zusammentrat – erst 70 Jahre später aber kam es, wie wir gesehen haben, zur Gründung des Lutherischen Weltbundes. So wichtig die Provinz ist, in der ich lebe – wenn wir von Heimat sprechen, klingt es nicht so negativ! –, so wenig können und dürfen sich Christen heutzutage auf ihren eigenen Raum beschränken. Dies ist so selbstverständlich, daß es nicht betont werden muß. Da gibt es z. B. die Partner in den sogenannten Entwicklungsländern, die uns immer wieder fragen, ob es wirklich Partnerschaft sei, was uns miteinander verbindet, und ob nicht viel von Bevormundung der wirtschaftlich Stärkeren mitspielt. Die neuen Arbeitsmöglichkeiten, die sich in Osteuropa seit einigen Jahren ergeben haben – der Apostel Paulus würde wohl von einer „großen Tür“ sprechen, die Gott aufgetan hat –, werden wahrgenommen. An vielen Stellen wären mehr missionarische Impulse erforderlich. Aber die Lebendigkeit der Mission hing schon immer von der Lebendigkeit jener ab, die sie vertraten.

Weltweit meint aber natürlich auch, daß der Blick auf andere Kirchen gerichtet werden muß. Die interkonfessionellen Gespräche haben viele Klärungen erbracht. Mißverständnisse wurden ausgeräumt und Verbesserungen hervorgerufen. All' dies hätte der frühere konfessionelle Provinzialismus nicht leisten können. Durch die kirchlichen Zusammenschlüsse, vor allem durch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands und den Lutherischen Weltbund, habe ich persönlich sehr viele Bereicherungen in meiner Arbeit erlebt. Eigenbrötlererei kann heute nicht die Devise sein, obwohl die Kirche von dem Ort lebt, an dem sie sich befindet. Aber je lebendiger Kirche vor Ort ist, desto rascher und besser kann die Christenheit weltweit zusammenwachsen.

## b) Die Konfessionen als Chor der Ökumene

Wilhelm Maurer hat in seinem „Historischen Kommentar zur Confessio Augustana“ gemeint, er habe die „reformatorischen Grundgedanken“ mit Hilfe der Schriften Luthers und Melanchthons vor 1530 festgestellt, um „die tiefen Untertöne“ zu erkennen, „die den Bekenntnisaussagen ihr Klangvolumen verleihen“. Zugleich habe er spätere reformatorische Schriften „aus der Nachgeschichte der Confessio Augustana“ untersucht. „Diese Beiträge ... bilden gleichsam die Oberstimme, die unser Kommentar mitschwingen lassen muß, um den Vollklang des Bekenntnisses zu Gehör zu bringen.“

Mit anderen Worten: Das Augsburger Bekenntnis ist so eine Art von Mittelstimme, wohl von *cantus firmus*, der erst durch entsprechende Kommentare zur vollen Wirkung und Geltung kommt.

Ähnlich können wir die Konfessionen als Einzelstimmen betrachten, die zusammen den Chor der Ökumene bilden. Wer dabei Sopran, Alt, Tenor oder Baß sein könnte, muß nicht ernsthaft erwogen werden. Wesentlich ist, daß die Gesamtzahl der Stimmen einen klaren Ausdruck hervorbringt, nämlich jene christliche Identität, die uns weltweit verbindet und die zugleich vor der Welt zu bekunden ist. Aber innerhalb dieses Gesamtchores gibt es unterschiedliche Akzente. Sind alle miteinander vereinbar? Wo gibt es Grenzen, wo Abgrenzungen oder Ausschlüsse erfolgen müssen? Es soll hier jetzt nicht gefragt werden, wie dies geschehen oder wie die Akzente im einzelnen festgestellt werden könnten. Es mag jetzt genügen zu fragen, wie wir von anderen gesehen werden, und an einem Beispiel festzustellen, wo es Streit um die eigene Identität in einer anderen Kirche gibt.

In einer katholischen Morgenfeier zum Epiphaniastag 1995 sprach Prälat Gerhard Boß von der ökumenischen Situation. Dabei ging er auch auf den Protestantismus ein. Nur dies soll uns hier beschäftigen. Er meinte, uns zeichne die Hochachtung des Evangeliums und der Freiheit aus. Das Evangelium, wie es in der Heiligen Schrift zum Ausdruck komme, werde von uns in den Mittelpunkt gestellt. Die Bibel werde gelesen und geachtet. Beispielhaft verwies er auf seinen eigenen Vater, der evangelisch gewesen sei. Dessen Bibel habe er nach seinem Tod erhalten und festgestellt, wie der Vater Unterstreichungen gemacht, Randbemerkungen geschrieben oder Fragezeichen gesetzt habe. Natürlich fragen wir uns, wie viele evangelische Christen so mit der Heiligen Schrift heute umgehen. Die Statistiken aufgrund von Erhebungen sind nicht besonders erfreulich. Aber daß wir bei einem Ökumeniker der römisch-katholischen Kirche nach wie vor als Menschen mit der Bibel gesehen werden, das wollte ich festhalten – zumal es ja auch eine Ermunterung sein könnte, sich der eigenen Tradition wieder stärker bewußt zu werden und ihr entsprechend zu leben.

Der zweite Punkt war die hohe Achtung der Freiheit bei uns. Gerhard Boß verwies auf die Größe seiner Kirche, die einen zentralen Regelungsbedarf erzwingt. Gerade weil es internationale Verflechtungen bei uns nicht in dem Maße gab und noch nicht gibt, könne der Freiheit ein größerer Raum gewährt werden. Aber der Autor kam natürlich auch auf die Kehrseite der Freiheit zu sprechen, daß nämlich bei uns viele Eigenentscheidungen getroffen werden, die im Bereich der Kirche deren Stimme so vielfältig werden lassen können, daß sie überhaupt nicht mehr erkennbar ist. Wenn Konfessionen etwas zum Chor der Ökumene beizutragen haben, dann muß

die eigene Stimme auch „stimmig“ sein. Bei allem Pluralismus muß das typisch Lutherische erhalten bleiben. Geschieht das nicht, dann ist kein Beitrag zur Ökumene mehr möglich. Auch bei uns selbst kann der Pluralismus solche Reibungsverluste hervorrufen, daß schließlich nichts mehr geht und die Menschen Kirche weder erkennen noch verstehen. Sicher wird manches in der Mediengesellschaft besonders hochgezogen, während das Alltägliche im stillen und verborgenen geschieht. Aber in der Öffentlichkeit muß jede Konfession sich so zeigen und zu Wort melden, daß das auf Jesus Christus Bezogene als das Entscheidende deutlich wird.

Auch in der römisch-katholischen Kirche kommt es zu Diskussionen, die manche Leute irritieren. Ich erinnere hier nur an die Äußerungen der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Oskar Seier, Karl Lehmann und Walter Kasper, „Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen“ von 1993. Die Bischöfe wollten es der Gewissensprüfung von wiederverheirateten Geschiedenen im Einzelfall überlassen, ob diese zur Kommunion gehen. Da die Ehe nach römisch-katholischer Lehre unauflöslich ist, kann eine Wiederverheiratung nicht erfolgen. Was aber tun, wenn dies doch und zwar vielfältig geschieht? Kann man diese Menschen seelsorgerlich allein lassen oder sie jedenfalls vom Sakrament des Altars ausschließen? Daß der Vorstoß der drei genannten Bischöfe in der Deutschen Bischofskonferenz nicht konsensfähig war, ist inzwischen bekannt geworden. Es gab Zustimmung und Ablehnung. Aus der großen Zahl von Stellungnahmen sei nur eine zitiert, weil in ihr unser Stichwort vorkommt: „Rührt die Frage nach der Zulassung von Wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten nicht an jenen Bereich des Glaubens und der kirchlichen Ordnung, der zur Identität der katholischen Kirche gehört und daher keinerlei Pluralismus zuläßt?“<sup>2</sup>

Nach dieser Stimme gibt es also eine katholische Identität. Sicher gibt es viel, was typisch katholisch ist, um in unserem Sprachgebrauch zu bleiben. Die Schwierigkeiten, die Grenze des Vertretbaren zu beschreiben, sind offenkundig dort genauso groß wie bei uns. Die Sachfrage muß uns hier nicht ausführlich beschäftigen. Wesentlicher ist, daß die Dissonanzen im Chor der Ökumene und auch innerhalb der einzelnen Bekenntnisse nicht zu stark werden dürfen.

---

2 Andreas Laun, Wien; zit. nach Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 46, 1995, S. 9.

### c) Ökumenisches Lernen

Das Miteinander von Konfession und Ökumene eröffnet heute die Chance ökumenischen Lernens. Das gilt zunächst für die lutherische Weltfamilie, wie der Lutherische Weltbund auch gerne bezeichnet wird. Die Andersartigkeit südafrikanischer oder indischer lutherischer Gemeinden eröffnet uns neue Perspektiven. Das gilt für die Frömmigkeit, die häufig von sehr viel mehr Lebendigkeit gekennzeichnet ist als bei uns, wie auch für die Ethik, wo sich der Pluralismus längst nicht solch weiten Raum erobert hat wie in unseren Kirchen. Von japanischen Gemeinden läßt sich lernen, daß bereits 50 Glieder für ein missionarisches Leben genügen können, bei dem ein Kirchenraum zur Ausstrahlung da ist, bei der ein Pfarrer besoldet wird und häufig auch ein Kindergarten nicht fehlt.

Bei der Begegnung mit anderen Konfessionen kann sich das verstärken. Zwar betonen wir, der Gottesdienst sei der Mittelpunkt kirchlichen Lebens, aber häufig sind zahlreiche Aktivitäten in einer Gemeinde feststellbar, von denen aber gerade der Gottesdienst unberührt zu sein scheint. Die Verbindung der Gemeinden untereinander, die sich in der Fürbitte äußert, die Zusammengehörigkeit mit der triumphierenden Kirche, mit denen, die uns im Glauben vorangegangen sind, kommt in Gottesdiensten der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche zum Ausdruck. Hier ist der Himmel offen, während wir uns im Partikularismus allzu leicht verlieren.

Wer bei uns freie Gebete, Gebete in der Seelsorge und Gebetsgemeinschaften wie die Pest meidet, findet sich bei ökumenischen Kontakten häufig in Situationen vor, in denen dies ganz selbstverständlich ist. Das Gebet hat dort einen tieferen Sitz im Leben als bei uns. Zur ökumenischen Verpflichtung heute gehört es, sich darauf weltweit in bezug auf die eigene Konfession wie auch über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus einzulassen. Denn zu verlangen, daß andere Christen Gottesdienste feiern oder beten wie wir, das wäre ein moderner Kolonialismus, der mit Recht auf Unverständnis und Ablehnung stoßen würde. Wer dagegen die Chance ökumenischen Lernens nutzt, wird sich der engen Grenzen der eigenen Tradition bewußt, erkennt möglicherweise hilfreiche Anstöße und vermag sich von anderen Christen bereichern zu lassen.

Auch im Hinblick auf Symbol und Bild können andere Kirchen unsere eigene Frömmigkeit erweitern. Wer die Bilderverehrung der orthodoxen Kirchen bei uns nachahmen wollte, wäre sicher schlecht beraten. Aber die Beachtung der eigenen Kultur und der bildenden Kunst, die bei uns doch wenigstens gelegentlich vorkommt, könnte einen tieferen Hintergrund erlangen, wenn wir uns von der Ökumene bereichern ließen. Selbst der „Dienst

der Heiligen“ und die Verehrung Mariens könnten dadurch bei uns verändert werden. Hier muß ich nicht in Erinnerung rufen, daß das Augsburger Bekenntnis „Heiligendienst“ durchaus zuläßt. Dieser soll so geschehen, „daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist“ (Art. 21). Abgelehnt wird lediglich, sie anzurufen „oder Hilf bei ihnen (zu) suchen“. „Denn es ist allein ein einziger Versöhner und Mittler gesetzt zwischen Gott und Menschen, Jesus Christus“ (ebd.). Auch unser Widerstand gegen Maria als Miterlöserin gewönne sicher mehr Gewicht, wenn sie als Vorbild unseres eigenen Glaubens beachtet würde, wie wir das bei Luther gesehen hatten.

Ökumenisches Lernen kann dagegen sicher nicht heißen, einfach alles zu übernehmen, was wir bei anderen Kirchen sehen und hören. Es müßte schon ein gegenseitiges Nehmen und Geben sein, das sich ereignet. Dabei sind unsere Gemeinden häufig recht offen und vorurteilsfrei. Daß in den Augen der Öffentlichkeit alle Christen zusammengehören und alle zu leiden haben, wenn ein Glied leidet, aber auch alle sich freuen können, wenn ein Glied Grund dafür hat, das erleben wir in unserer klein gewordenen Welt häufig. Wir werden dabei allerdings darauf zu achten haben, daß unsere Stimme die gleiche bleibt und sich den Partnern nicht so anpaßt, daß in anderen ökumenischen Begegnungen dann anderes gesagt wird. Es ist eine erlebnisreiche Zeit, die wir durchmachen – auf politischem Gebiet, aber auch auf dem Feld der Ökumene, wo sich große Möglichkeiten auftun.

### **Die Beständigkeit der Aufgabe**

Von der Beständigkeit des Wandels waren wir ausgegangen. Damit korrespondiert die Beständigkeit der Aufgabe. Meines Erachtens besteht diese darin, zunächst einmal die christliche Identität zu definieren und sich in deren Rahmen zu bewegen. Daß es dann auch Besonderheiten bei uns Lutheranern gibt, läßt sich schwer bestreiten. Sie in den Chor der Christenheit einzubringen, ist heute nötig und möglich. Dabei mögen sich dann im Dialog Veränderungen und Akzentverschiebungen ergeben. Aber immer wieder zurückzufragen oder auch falsche Wege zu korrigieren, gehört genauso dazu. Jedenfalls ist es angemessen, sich heute dem ökumenischen Geist auszusetzen. Bestimmt ist dies angemessener, als „uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben (zu) lassen durch trügerisches Spiel der Menschen, mit dem sie uns arglistig verführen“ (Eph 4,14). Nach der Meinung des Epheserbriefes, den ich soeben zitierte, ist dies vielmehr

ein Zeichen von Unmündigkeit. Wer Person ist, wer als Christ einen eigenen Laut äußert, der wird vielmehr auf die unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Wege Gottes verweisen, wie es schon der Apostel Paulus getan hat, der seine Überlegungen in diesem Zusammenhang abschließt mit dem Lobpreis Gottes: „Denn von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit“ (Röm 11,36).

So allgemein im Luthertum nach der Barockzeit darüber ist, daß die Bekenntnisschriften das wichtigste Stück kirchlicher Tradition darstellen, so ungewöhnlich ist doch selbst im Hinblick auf diese die Verwendung des Begriffs einer heiligen Tradition. Verwendet ihn lutherische Theologen nun gar zur Selbstdarstellung orthodoxer Gesprächspartnern gegenüber, dann setzen sie sich sowohl dort als auch in den eigenen Reihen leicht dem Vorwurf mangelnder Redlichkeit aus. Was hier die Präzision einer protestantischen Grundhaltung angesehen werden kann, wird dort ungläubig als Verbiegung falscher Tatsachen. Darum bedarf es zunächst des Nachweises, daß es auch von den Voraussetzungen einer streng-schrift-basierten evangelischen Theologie her nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, in bestimmten Zusammenhängen von heiliger Tradition zu sprechen.

In der Heiligen Schrift Alten und Neues Testament wird nämlich nicht nur von Gott als dem seinem Wesen nach Heiligen (vgl. 1. Joh. 1,7; 1. Joh. 4,8; 1. Petr. 1,15f.; Offb. 6,10) und dem Außerwählten Gottes als dem kraft göttlicher Erwählungsmittels Heiligen (vgl. 1. Joh. 1,7; 1. Joh. 4,18; Röm. 1,7; Kol. 3,12; Offb. 15,10) geredet, sondern auch als heilig bezeichnet, was den heiligen Gott mit seinem heiligen Volk in Verbindung gebracht hat und bringt – ob es sich nun um einen Ort handelt, an dem eine grundlegende Offenbarung Gottes erlebt worden ist (Ex. 1,9; Kap. 7,10; 1. Petr. 1,17), der dem Gottesdienst vorzuziehen bleibt (1. Joh. 2,19; 1. Joh. 4,19) oder der die Gottesdienstmitteln auch nur umschließt (vgl. 1. Joh. 4,19; Mt. 4,5), um gottesdienstliche Gewandlung (1. Joh. 2,27; 1. Joh. 4,19; 1. Joh. 4,19).

Darum sollte das billig aller Christen einziges Werk und Übung sein, daß sie sich das Wort und Christus gut einprägten, solchen Glauben stetig übten und stärkten, denn kein anderes Werk kann einen Christen machen, wie Christus in Johannes 6 zu den Juden sagte, als sie ihn fragten, was für Werke sie tun sollten, um göttliche und christliche Werke zu tun. Da sprach er: Das ist das einzige göttliche Werk, daß ihr glaubt an den, den Gott gesandt hat.

Martin Luther



## Das Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens<sup>1</sup>

### 1.

So allgemein im Luthertum auch das Einverständnis darüber ist, daß die Bekenntnisschriften das wichtigste Stück kirchlicher Tradition darstellen, so ungewöhnlich ist doch selbst im Hinblick auf diese die Verwendung des Begriffs einer *heiligen* Tradition. Verwenden ihn lutherische Theologen nun gar zur Selbstdarstellung orthodoxen Gesprächspartnern gegenüber, dann setzen sie sich sowohl dort als auch in den eigenen Reihen leicht dem Verdacht mangelnder Redlichkeit aus. Was hier für Preisgabe einer protestantischen Grundhaltung angesehen werden kann, wirkt dort möglicherweise als Vorspiegelung falscher Tatsachen. Darum bedarf es zunächst des Nachweises, daß es auch von den Voraussetzungen einer streng schriftgebundenen evangelischen Theologie her nicht nur möglich, sondern sogar sachgemäß ist, in bestimmten Zusammenhängen von heiliger Tradition zu sprechen.

In der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments wird nämlich nicht nur von Gott als dem seinem Wesen nach Heiligen (vgl. insbes. Lev 11,44; Jes 6,3; I Petr 1,15f; Offb 6,10) und den Auserwählten Gottes als den kraft göttlichen Erwählungshandelns Heiligen (vgl. Ex 19,6; Jes 62,12; Röm 1,7; Kol 3,12; Offb 13,10) geredet, sondern auch als heilig bezeichnet, was den heiligen Gott mit seinem heiligen Volk in Verbindung gebracht hat und bringt – ob es sich nun um einen Ort handelt, an dem eine grundlegende Offenbarung Gottes erlebt worden ist (Ex 3,5/Apg 7,33; II Petr 1,18), der dem Gottesdienst vorbehalten bleibt (Hab 2,20/Ps 11,4; Mt 24,15) oder der die Gottesdienststätte auch nur umschließt (vgl. insbes. Jes 56,7; Mt 4,5), um gottesdienstliche Gewandung (Ps 29,2; 96,9; 110,3) oder schließlich um das

---

<sup>1</sup> Erstmals erschienen in: Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 19. bis 23. November 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar, hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt am Main 1982 (= Beiheft 42 zur Ökumenischen Rundschau), S. 56–63. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlags Otto Lembeck, Frankfurt am Main.

überlieferte göttliche Offenbarungswort (Röm 1,2; 7,12; II Petr 2,21; Jud 20). Dabei ist in den jüngsten Schriften des Neuen Testaments eine erstaunliche Beweglichkeit festzustellen. So redet der 2. Petrusbrief vom Berge der Verklärung Jesu mit einer Selbstverständlichkeit als vom „heiligen Berge“ (II Petr 1,18), wie sie sonst nur im Hinblick auf den Berg Zion üblich war, und den „heiligen Schriften“ des Alten Testaments (Röm 1,2) sowie dem „heiligen Gesetz“ und dem „heiligen Gebot“ (Röm 7,12) stellt der Judasbrief ohne weiteres den „heiligsten Glauben“ zur Seite (Jud 20), mit dem zweifellos bereits formulierte Glaubensinhalte gemeint sind.

Hiernach befinden wir uns also durchaus im Einklang mit biblischer Redeweise, wenn wir von unserem kirchlichen Bekenntnis als von einer Gestalt heiliger Tradition sprechen.

Die Notwendigkeit jedoch, das kirchliche Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition im Gemeindebewußtsein zu verankern, ergibt sich auch für die Reformationskirchen aus ihrer Geschichte, gerade weil man sich hier in der Frontstellung gegen eine ungute Vermengung von Heiliger Schrift und nachbiblischer kirchlicher Überlieferung so verhärtet hat, daß man den Traditionsbegriff als solchen kaum noch in positivem Sinne zu gebrauchen wagt.

Als nämlich beispielsweise Claus Harms (1778–1855) als Archidiakonus an der St.-Nikolaikirche zu Kiel zum Reformationsjubiläum von 1817 einen Wiederabdruck der 95 Thesen Martin Luthers „mit andern 95 Sätzen als mit einer Übersetzung aus Ao. 1517 in 1817“ versah, um seine Zeitgenossen aus ihrer Vernunftgläubigkeit zu einem auf die Heilige Schrift gegründeten Glauben zurückzurufen, konnte er seine 50. These eben nicht nur auf die Aussage beschränken: „Wir haben ein festes Bibelwort, darauf wir achten, II Petr 1,19“, sondern sah sich zu dem Zusatz genötigt: „und daß niemand mit Gewalt uns dasselbe drehe gleich einem Wetterhahn, davor ist durch unsre symbolischen Bücher gesorgt“. Denn es ist weder möglich, durch bloße Weitergabe der biblischen Bücher auch schon den biblischen Glauben weiterzugeben, noch überhaupt im Umgang mit der Bibel ohne Tradition zu sein.

Wo kein Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition beachtet wird, machen sich andere Traditionen breit, deren Unheiligkeit sich dadurch erweist, daß sie sich als uneingestandene Faktoren der ständigen Überprüfung auf ihre Vereinbarkeit mit den Grundaussagen der Heiligen Schrift entziehen – seien es nun Herkömmlichkeiten des Gemeindelebens oder Schulmeinungen

einer nicht bekenntnisgebundenen Universitätstheologie oder überhaupt allgemein verbreitete Vorurteile. Das Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition ermöglicht dagegen ein Vorverständnis der Heiligen Schrift, das sich einer ständigen Überprüfung an den von ihr gewiesenen Normen aussetzt.

### 3.

Anders als in der Orthodoxen oder in der römisch-katholischen Kirche erhält in der Lutherischen das Bekenntnis seine Autorität sogar einzig und allein durch seine Konformität mit der „Lehre der Propheten und Apostel“<sup>2</sup>. Insofern wäre der mit dem Konkordienbuch gegebene Bekenntnisstand als solcher auch keineswegs irreformabel. Doch dieser Unterschied im Bekenntnisverständnis dürfte kaum je praktische Auswirkungen zeitigen, da man sich einfach nicht vorstellen kann, wie im Luthertum jemals ein „magnus consensus“ (CA I) darüber zustande kommen sollte, daß die lutherischen Bekenntnisschriften mit Einschluß der drei altkirchlichen Bekenntnisse an entscheidenden Punkten nicht schriftgemäß lehrten.

Auch wenn man über die ungeheure Ausdehnung nur selten nachdenkt, die die Einleitungsworte zum 1. Artikel der Augsburgischen Konfession: „Ecclesiae magno consensu apud nos docent“ in der Folgezeit dadurch erfahren haben, daß man in Wittenberg wahrscheinlich schon seit 1533 bei Promotionen auf die Confessio Augustana und die drei altkirchlichen Symbole zu verpflichten begann, daß das Konkordienbuch von 1580 sogleich von mindestens 8 000 Theologen unterschrieben wurde und daß seitdem eine kaum noch zählbare Schar lutherischer Geistlicher bei der Ordination diesem „magnus consensus“ beigetreten ist, so kann man sich ihrer Wirkung gleichwohl nur schwer entziehen. Sie läßt sich auch nicht durch den Hinweis schmälern, daß bei solchen Bekenntnisverpflichtungen nicht nur eitel Spontaneität im Spiele gewesen sei; denn es dürften sich kaum Fälle nachweisen lassen, wo diese erst infolge eines wirklichen Zwanges zustande gekommen wären.

Wer den Bekenntnisstand seiner Kirche verändern oder beseitigen möchte, käme demnach nicht um die selbstvermessene Erklärung herum, Gottes Wort und Willen besser verstanden zu haben als diese Schar von Vätern und Brüdern.

<sup>2</sup> FC, Epit., Von dem summarischen Begriff 1 (BSLK 767,1).

## 4.

Gleichwohl kann das Bekenntnis der Väter im Unterschied zu anderen Gestalten heiliger Tradition nur dadurch sachgemäß weitergegeben werden, daß es als Antwort des Glaubens wiederholt wird. Der frühere Erlanger Kirchenhistoriker Hermann Sasse (1895–1976), der seit 1949 in Australien lehrte, hat in einem 1941 erschienenen Aufsatz über „Kirche und Bekenntnis“<sup>3</sup> nachdrücklich darauf hingewiesen, daß der Herr Jesus Christus es selbst gewesen sei, der mit seiner Frage an den Jüngerkreis in der Gegend von Caesarea Philippi (Mt 16,13ff) die Bekenntnisbildung der Kirche herausgefordert habe<sup>4</sup>. Daraus folgt aber auch, daß wir aus dem andauernden Meinungsstreit über das Wesen des Christentums immer wieder die Frage unseres Herrn herauszuhören haben: „Wer sagt denn ihr, daß ich sei?“ (Mt 16,15). Ebenso läßt sich dann auch der umfangmäßige Wachstumsvorgang des Bekenntnisses von der Petrusantwort: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16) über die alten Taufsymbole bis hin zu den symbolischen Büchern aus dem Anwachsen der Fehldeutungen von Person und Werk Jesu Christi im Verlaufe der Kirchengeschichte ableiten.

Dabei ist allerdings zu bedenken, daß der umfangmäßigen Ausdehnbarkeit des Bekenntnisses Grenzen gesetzt sind, soll es nicht seine Gestalt als Antwort des Glaubens im ursprünglichen und eigentlichen Sinne verlieren. Vollkommen sachgemäß antwortet der Ordinand nach der „Kleinen Handagende für die selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen“ (Leipzig 1912) dem Ordinator auf eine entsprechende Frage: „Ja, ich erkenne die drei Hauptbekenntnisse der Kirche [nämlich: das Apostolische, Nicänische und Athanasianische], die ungeänderte Augsburgische Konfession und deren Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers und die Konkordienformel für die reine, ungefälschte Erklärung und Darlegung des göttlichen Wortes und Willens, *bekenne mich zu ihnen als zu meinen eigenen Bekenntnissen* und will mein Amt bis an mein Ende treulich und fleißig darnach ausrichten ...“<sup>5</sup>. Es fragt sich nur, ob es etwa bei der Apologie oder bei der Solida Declaratio der Konkordienformel der äußere Umfang nicht dem Ordinanden nahezu unmöglich macht, diese symbolischen Bücher wirklich als seine eigenen Bekenntnisse zu bekennen, auch wenn er von der Richtigkeit ihres Inhalts überzeugt ist.

3 In: Luthertum 1941, S. 93–110.

4 H. Sasse, In Statu Confessionis. Ges. Aufsätze [Bd. 1], hg. v. F. W. Hopf, Berlin/Hamburg 1966, 2. Aufl. Berlin und Schleswig-Holstein 1975, S. 18.

5 Leipzig 1912, S. 85. Hervorhebung durch den Verf. dieses Beitrags.

Im Gegensatz hierzu sind die Katechismen von ihrer äußeren Gestalt her in solchem Maße geeignet, von den kirchlichen Amtsträgern als ihre eigenen Bekenntnisse bekannt zu werden, daß Luthers Katechismen im Luthertum wie auch der Heidelberger Katechismus unter den Reformierten schließlich symbolische Geltung erlangten, obwohl sie ursprünglich doch keineswegs als Bekenntnisschriften gedacht waren.

## 5.

Für eine Bevorzugung knapper gehaltener Bekenntnisse spricht auch die Beobachtung, daß selbst die umfangreichsten symbolischen Bücher als solche eine vollkommene und ungetrübte Einheit des Zeugnisses in der Kirche noch nicht zu gewährleisten vermögen.

Als Wilhelm Löhe (1808–1872), einer der großen Erneuerer lutherischen Kirchentums, 1845 seine „Drei Bücher von der Kirche“ ausgehen ließ, meinte er im Rückblick auf die Lehrstreitigkeiten unter den Lutheranern im 16. Jahrhundert noch feststellen zu dürfen: „Es ist wahr, daß unsre Väter gestritten haben: bei dem hellen Lichte unsrer Kirche sah man auch kleine Unebenheiten des Weges, ja Stäublein in der Luft; darüber stritt man. Aber unsre Väter haben für uns gestritten. Nun ist Ruhe. Wir sind einig, und unsre Einigkeit wächst fort und fort! Wir sind fertig miteinander. Wir können einmütig fürbas ziehen.“<sup>6</sup> Doch schon wenige Jahre später mußte er aus dem Bruch zwischen der Missouri-Synode und der Iowa-Synode die schmerzliche Erkenntnis gewinnen, daß auch bei beiderseitiger ernsthafter Bindung an die Konkordienformel noch die Kirchengemeinschaft sprengende Streitigkeiten auftreten können.

Es wäre jedoch vollkommen verfehlt, wollte man nun aus dieser Erfahrung die Notwendigkeit zusätzlicher und immer umfangreicherer Bekenntnisschriften ableiten. Versuche in dieser Richtung, wie man sie gerade im strengen Luthertum mit Einigungssätzen und ähnlichem angestellt hat, haben nicht weitergeführt. Übereinstimmung bis in die letzten Folgerungen eines gemeinsam verantworteten Glaubenszeugnisses ist offenbar nicht zu erreichen, und es bleibt sogar zu fragen, ob sie überhaupt anzustreben wäre. Eine Normaldogmatik ist außerdem schon von ihrer Gestalt her denkbar

---

6 Stuttgart 1845, Nachdr. Darmstadt 1969, S. 69 (Kap. II. Von den Kirchen. 5. Die lutherische Particularkirche hat das unterscheidende Kennzeichen schriftmäßigen Bekenntnisses.). Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke, hg. v. Klaus Ganzert, Bd. 5/1, Neudettelsau 1954, S. 134.

ungeeignet, als Bekenntnis im Sinne einer Antwort des Glaubens übernommen zu werden.

## 6.

Nicht die Aufstellung neuer, sondern nur die Aneignung der alten Bekenntnisse kann darum weiterhelfen. In dem Maße, in dem sie gelingt, erledigt sich die Frage nach einem neuen Bekenntnis von selbst. Das Alter eines Bekenntnisses sollte nicht als Vorwand mißbraucht werden, um ihm die Aktualität zu bestreiten. Vielmehr gilt auch hier die Wahrheit eines Löhewortes aus den „Drei Büchern von der Kirche“: „Große Gedanken werden nicht in der letzten Stunde der Welt geboren, sondern der HERR gönnt sie Seiner Kirche von Anfang. Neu und falsch ist einerlei, wenn es von Dingen gesagt wird, deren man nicht enttrathen kann.“<sup>7</sup> Das alte Bekenntnis erweist seine Aktualität allerdings nur dem, der sich um seine Aneignung bemüht.

Von einer Aneignung kann aber nur die Rede sein, wo das Bekenntnis in seiner Ganzheit und Ungebrochenheit als Gestalt heiliger Tradition ernst genommen und als Antwort des Glaubens nachgesprochen wird. So hat es uns der große hessische Theologe und Kirchenmann August Friedrich Christian Vilmar (1800–1868) in seiner Programmschrift „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik“<sup>8</sup> eingeschärft: „Das Bekenntnis gehört der Gemeinde, nicht der Theologie, wenigstens nicht der von der Gemeinde sich absondernden Theologie, an, ist ein abschließendes Resultat des von der Kirche im Ganzen Erlebten und Erfahrenen, und hat seine erhaltende und stärkende Zeugniskraft in der Gemeinde nur durch seine Ganzheit und Ungebrochenheit – was, wie leicht einzusehen ist, auf die Bekenntnisse der evangelischen Kirche, zumal auf die Augsburgische Confession in ganz gleicher Weise Anwendung findet, wie auf das Nicaenum oder das Apostolicum“<sup>9</sup>. Solche Ernstnahme des überlieferten Bekenntnisstandes in seiner Ganzheit und Ungebrochenheit verlangt von dem einzelnen Theologen gewiß auch die Abkehr von dem vermessenen Wahn, als könne er kraft seines Denkens und durch den Einsatz der jeweils neuesten wissenschaftlichen Möglichkeiten seiner Zeit zu Erkenntnissen gelangen, die aufzuwiegen oder gar zu

7 A. a. O., S. 8 (Kap. I. Von der Kirche. 2. Die Gemeinschaft der Kirche ist Eine hier und dort.). Wilhelm Löhe, Gesammelte Werke 5/1, S. 91.

8 Marburg 1856; <sup>3</sup>1857, Nachdr. Darmstadt <sup>5</sup>1968.

9 A. a. O., S. 75 (Kap. VII. Bekenntnis.).

überbieten vermöchten, was von der Kirche als ganzer bereits erlebt oder erfahren worden ist; sie läßt der schöpferischen Kraft seines Denkens und Forschens trotz dieser Bindung aber noch ein erhebliches Maß an Freiheit, und das um so mehr, als sich die Grenzen der hier geforderten Ganzheit und Ungebrochenheit nicht in gesetzlicher Weise festlegen lassen. Ob nämlich beispielsweise ein Versuch zur Übersetzung des überkommenen Lehrbes in jeweils zeitgenössische Denkformen das Bekenntnis in seiner Ganzheit und Ungebrochenheit noch respektiert oder bereits verletzt, kann meist erst nachträglich und nur im Hinblick auf den Einzelfall entschieden werden.

Damit ist freilich zugleich auch wieder eine Grenze der durch die Verpflichtung auf ein Bekenntnis gegebenen Möglichkeiten aufgezeigt. Es ist die der Kirche allgemein und ihren Amtsträgern insonderheit geschenkte Einheit des Geistes, die nach einem Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens verlangt, nicht aber die Bekenntnisverpflichtung als solche, die eine Einheit des Geistes zu gewährleisten vermöchte; eine Wechselwirkung ist dabei allerdings nicht auszuschließen.

## 7.

Durch die Bekenntnisverpflichtung ihrer Amtsträger allein, und würde sie noch so streng gehandhabt, hat aber eine Kirche die ihr überkommene Gestalt heiliger Tradition noch nicht ausreichend weitergegeben und als Antwort des Glaubens wiederholt. Vielmehr erscheint hierzu die Einbeziehung des gesamten Kirchenvolkes als unbedingt erforderlich.

Die Aufgabe, Bekenntnisstand und Gemeindebewußtsein zur Deckung zu bringen, ist freilich eine der allerschwierigsten. Vollkommen zu lösen ist sie erfahrungsgemäß nur in den seltensten Fällen. Weithin sind hier Spannungen unvermeidbar. Das gilt vor allem angesichts eines Mangels an geistlicher Reife oder auch an bildungsmäßigen Voraussetzungen bei nicht wenigen Gemeindegliedern. Diese Einsicht darf jedoch niemals zu einem Nachlassen in dem unablässigen Bemühen führen, das Gemeindebewußtsein an den kirchlichen Bekenntnisstand heranzuführen, geschweige denn zu dem Fehlschluß verleiten, als sei der Bekenntnisstand dem jeweiligen Gemeindebewußtsein anzupassen.

Andererseits muß bei einem Bekenntnis im strengen Sinne die gottesdienstliche wie die katechetische Verwendbarkeit gesichert sein. Insofern nehmen in einer lutherischen Kirche auch trotz unterschiedsloser Geltung ihrer symbolischen Bücher im kirchenrechtlichen Sinne das Apostolicum und das Nicaenum sowie Luthers Kleiner Katechismus in bezug auf das

Gemeindeleben tatsächlich eine Vorrangstellung ein. Dieser Sachverhalt ist eines weiteren Durchdenkens wert. Auch eine so bekenntnisbewußte Kirche wie die der hessischen Altlutheraner weiß ihre Synodalen nicht besser auf ihre Bekenntnisgrundlage zu verpflichten, als daß sie diese zur Eröffnung einer Synode einfach mit Luthers Kleinem Katechismus auf die Frage „Was ist das Sakrament des Altars?“ antworten läßt: „Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt.“

## 8.

Als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens übt das Bekenntnis nicht nur eine verbindende, sondern auch eine trennende Wirkung aus. Mag die Macht der kirchlichen Gewohnheit diese Doppelwirkung jeder besonderen Tradition hier auch noch so sehr verstärkt haben, ihren Ursprung hat sie gleichwohl schon in den Umständen, unter denen die zum Bekenntnis gewordene Antwort der Glaubens erstmals erteilt wurde. So hat bereits die Petrusantwort von Caesarea Philippi den Zwölferkreis nicht nur im Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und dem Sohn des lebendigen Gottes zusammengeschlossen, sondern gleichzeitig auch von den Menschen in Israel geschieden, die in Jesus lediglich die Reinkarnation eines früheren Propheten vermuteten. Es gehört zum Wesen des Bekenntnisses als Antwort des Glaubens, den im Unglauben, Halbglauben oder Aberglauben Verharrenden gegenüber einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen. „Wer aber anders lehret und lebet, denn das Wort Gottes lehret, der entheiliget unter uns den Namen Gottes“, sagt Martin Luther im Kleinen Katechismus bei der Erklärung der ersten Bitte im Vaterunser, und er fügt sogleich hinzu: „da behüt uns für, himmlischer Vater“.

Ihre Abgrenzungen haben die kirchlichen Bekenntnisse, Bekenntnisschriften oder bekenntnisähnlichen Texte in berechtigter Furcht vor einer Teilhabe an fremder Entheiligung des Namens Gottes indessen nicht bestimmten Menschengruppen samt ihren Nachfahren als solchen gegenüber vollzogen, sondern um bestimmter Auffassungen willen, die von ihnen vertreten wurden, oder auch nur um des Verständnisses willen, das man von diesen Auffassungen meinte haben zu müssen. Insofern sind sie auch keineswegs unwiderruflich. Es ist vielmehr durchaus denkbar, daß man an der Verurteilung bestimmter Glaubenslehren mit seinen Vätern nach deren Verständnis derselben festhält, diese Glaubenslehren jedoch in einer anderen Auslegung durch deren zeitgenössische Vertreter für tragbar erklärt. Dabei handelt es

sich freilich um kein Programm, dessen Durchsetzung sich allenthalben erzwingen ließe. Die Trennung von den eigenen Vätern wäre in jedem Falle ein zu hoher Preis für die Überwindung der Trennung von den Brüdern in anderen Bekenntnisgemeinschaften.

Es gibt jedoch *ein* Bekenntnis in der Christenheit, das stärker als alle anderen zusammenschließt und bei Orthodoxen, Katholiken, Lutheranern und Reformierten gleichermaßen als Gestalt heiliger Tradition anerkannt ist: das Nicaeno-Constantinopolitanum. Dieses gemeinsamen Bandes sollten wir uns bei der Pflege interkonfessioneller Beziehungen noch stärker bewußt werden. Hat sich doch gerade auch bei uns zulande seine verbindende Kraft erst vor wenigen Jahren wieder eindrucksvoll erwiesen, als am 19. Juni 1975 in Hannover Amtsträger der verschiedenen Kirchen, Orthodoxe, Katholiken und Alt-Katholiken, Lutheraner und Anglikaner, Presbyterianer und Methodisten sowie Vertreter kleinerer protestantischer Gruppen, in feierlicher Prozession in die überfüllte Gartenkirche einzogen, um der 1650. Wiederkehr seiner Annahme durch das 1. Ökumenische Konzil zu Nizäa im Jahre 325 zu gedenken.

## 9.

Um das Nicaeno-Constantinopolitanum als Einheitsband zur vollen Wirkung kommen zu lassen, müßten freilich die abendländischen Christen insgesamt noch einige Anstrengungen unternehmen. Die unterschiedliche Lehrtradition über den Ausgang des Heiligen Geistes verlangt noch immer nach einem Ausgleich; doch diese Aufgabe ist nicht die dringlichste. Keinen weiteren Aufschub verträgt aber der längst fällige Verzicht der abendländischen Christenheit auf den Zusatz „filioque“. Es ist schon grotesk, wie man sich – zumal in der protestantischen Theologie – einerseits unablässig mit „Echtheitsfragen“ und den aus ihrer Lösung zu ziehenden Folgerungen beschäftigt, andererseits aber beharrlich an diesem späten Einschub festhält oder doch zumindest nichts zu seiner Tilgung unternimmt, obwohl er verhindert, daß die Christen in Ost und West das Nicaeno-Constantinopolitanum im gleichen Wortlaut bekennen. Das Beispiel des Papstes Leo III. (795–816), der ungeachtet seiner Zustimmung zur Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne vor der Confessio von St. Peter zwei Platten mit dem griechischen und lateinischen Text des Nicaeno-Constantinopolitanums ohne jeden Zusatz aufstellen ließ, sollte auch bei uns wieder Schule machen.

Auf Lutheraner und Reformierte insonderheit wartet indessen eine noch ungleich schwierigere Aufgabe: das Nicaeno-Constantinopolitanum als un-

bestrittene Gestalt heiliger Tradition nun auch in das Leben ihrer Kirchen als Antwort des Glaubens zu übertragen. Da im Westen das Apostolicum in seiner Rolle als Taufsymbol niemals vom Nicaeno-Constantinopolitanum verdrängt worden ist, hat der Anschluß an den Brauch der Ostkirche, die seit einer Verfügung des Patriarchen Timotheos I. von Konstantinopel (511–518) in jeder Eucharistiefeyer das Nicaeno-Constantinopolitanum als ihr Taufsymbol aufbeten läßt, hier entweder zum Nebeneinander von Apostolicum als Taufsymbol und Nicaeno-Constantinopolitanum als Meßsymbol geführt, wie im Katholizismus, oder aber das Apostolicum auch zum allsonntäglichen Bekenntnis der Gemeinde werden lassen, wie im Protestantismus. Doch diese Wahrung der Einheit von Taufsymbol und Meßsymbol ist auf Kosten des Einflusses erfolgt, den das Nicaeno-Constantinopolitanum auf das Gemeindebewußtsein ausüben sollte. So führt es im Leben der Reformationskirchen eben weithin nur noch ein Schattendasein. Lediglich an den hohen Feiertagen ersetzt es das Apostolicum noch als Glaubensbekenntnis der versammelten Gemeinde, aber auch das längst nicht überall. Andererseits gibt es lutherische Gemeinden in Deutschland, die sich von ihren Pfarrern wieder an das Nicaeno-Constantinopolitanum als das Glaubensbekenntnis in sämtlichen mit der Feier des Heiligen Abendmahls verbundenen Gottesdiensten haben gewöhnen lassen; doch im ganzen gesehen stellen sie nur eine verschwindende Minderheit dar.

Wo die Wiedereinführung des Nicaeno-Constantinopolitanums ins gottesdienstliche Leben evangelischer Gemeinden ernstlich erstrebt wird, dürfte sie indessen in den meisten Fällen auch gelingen. Daß es dabei nicht nur um die Ersetzung eines liturgischen Formulars durch ein anderes gehen kann, versteht sich von selbst. Vielmehr bedarf es einführender Erklärungen in den Wortlaut des dem Apostolicum an theologischem Gehalt überlegenen Glaubensbekenntnisses im Rahmen besonderer Gemeindeveranstaltungen, die auch dann noch von Zeit zu Zeit wiederholt werden sollten, wenn die Umstellung längst erfolgt ist. Wo aber das Nicaeno-Constantinopolitanum als Gestalt heiliger Tradition so weit verständlich gemacht worden ist, daß es von der gottesdienstlichen Gemeinde als Antwort ihres Glaubens wiederholt werden kann, ist nicht nur ein bedeutender Schritt zur Anhebung des Gemeindebewußtseins getan, sondern auch eine Tat ökumenischer Annäherung vollbracht worden. Gemeinsame Erklärungen interkonfessioneller Gesprächskommissionen können niemals einen zureichenden Ersatz für die Einheit des allsonntäglichen Bekennens in den von ihnen vertretenen Kirchen und Gemeinden bilden, müssen vielmehr gerade stets auf die Verwirklichung dieses Ziels ausgerichtet bleiben.

**„Nunmehr geht es um die Frage,  
ob das Luthertum als Kirche bleiben wird!“**

#335 *Zum Gedenken an Christian Stoll,  
† 6. Dezember 1946*

Bereits 1937 – lange vor der Zerschlagung der kirchlichen Pressearbeit – wurde die Halbmonatszeitschrift des Martin-Luther-Bundes „Lutherische Kirche“ nach wiederholten Beschlagnahmungen durch die „Geheime Staatspolizei“ vom „Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda“ wegen „Volksverhetzung“ endgültig verboten. Grund dafür waren die wahrheitsgemäßen, aber ungeschminkten Berichte und Kommentare zum Geschehen in Kirche und Welt dieser Jahre des Kirchenkampfes während der NS-Herrschaft. Da 1945 erhebliche, nachkriegsbedingte Erschwernisse das sofortige Wiedererscheinen der Zeitschrift unmöglich machten, entschloß sich der damalige Bundesleiter, der Schwabacher Dekan und spätere Oberkirchenrat Christian Stoll, zur Gründung des Jahrbuchs, das nun in 43. Folge erscheint. Seine Absicht war, nicht nur Berichte über Kirche und Diaspora zu erstatten oder das weltweite kirchliche Geschehen zu kommentieren, sondern den Dienern der Kirchen Ungeänderter Augsburgischer Konfession theologische Grundlegung zu vermitteln und Zielrichtung kirchlichen Handelns zu zeigen, wie sie sich aus der Heiligen Schrift und ihrer sachgemäßen Auslegung in den Bekenntnisschriften des Konkordienbuches der Evangelisch-Lutherischen Kirche ergeben. Dies Bemühen um klare bekenntnisbestimmte Aussagen kommt auch in dem als Überschrift gewählten Satz von Christian Stoll zum Ausdruck.<sup>1</sup> Diese Konzeption ist bis heute maßgebend geblieben. Und darum steht heute noch mit Fug und Recht auf dem Titelblatt des Jahrbuchs: „begründet von Christian Stoll“<sup>2</sup>.

1 Das Zitat des Titels ist entnommen aus Christian Stoll, *Idee und gegenwärtige Erscheinung der Deutschen Evangelischen Kirche. Dokumente zum Kirchenstreit*, 1. Teil, München 1934, S. 3.

2 Die erste Folge erschien 1946 im Neubau-Verlag Adolf Gross, München, wo auch noch die Folgen 1947 und 1948 verlegt wurden.

Viele lesen diesen Namen, doch nur wenige wissen, wer sich mit diesem Namen verbindet. Der 50. Jahrestag des jähen Todes dieses Mannes am 6. Dezember 1996 sei uns deshalb Anlaß, seiner in Dankbarkeit und Ehrerbietung zu gedenken.

Christian Stoll wurde zu Neustadt/Aisch am 13. Juli 1903 als 1. Kind des Postbeamten Heinrich Stoll und seiner Ehefrau Hermine geboren. Die Heilige Taufe empfing er in der dortigen Stadtkirche. Mit einem Bruder und einer Schwester wuchs er in einem Elternhaus auf, in dem lebendige Kirchlichkeit nicht nur gute fränkische Tradition war, sondern gelebte lutherische Frömmigkeit. Als seine eigentliche Heimat betrachtete er Bamberg, wohin seine Eltern bald übersiedelten. In dieser geschichtsträchtigen Kaiser- und Bischofsstadt wurde er konfirmiert. Dort besuchte er Volksschule und Gymnasium. Später fand er dort auch seine Frau und wäre gern auch als Pfarrer dorthin zurückgekehrt. Zum Studium der Theologie begab er sich nach Erlangen und zeitweise nach Berlin. Seine Lehrer waren in Berlin der Alttestamentler Hugo Greßmann, der Dogmenhistoriker Reinhold Seeberg und vor allem der Lutherforscher Karl Holl. In Erlangen saß er noch im Hörsaal des Nestors der Neutestamentlichen Wissenschaft Theodor Zahn. Hier erlebte er das Neu-Aufblühen der Fakultät durch die Berufung des Alttestamentlers Otto Procksch und des Systematikers Paul Althaus. Vor allem aber prägte ihn das konfessionelle Profil des Kirchenhistorikers und späteren Systematikers Werner Elert.

Schon als Schüler, erst recht als Student, fiel Christian Stoll jedem durch seine außergewöhnliche Begabung auf. Ihm war es geschenkt, daß bei ihm rasch zur reifen Frucht gedieh, worum andere sich oft Jahre mühten. Seine erstaunliche Urteilskraft führte ihn stets unvermittelt über klare Erkenntnisse zu sicheren Entschlüssen. Das Besondere an ihm aber war, daß Gaben, die sich sonst zu widersprechen scheinen, in ihm glücklich vereint waren. Er dachte in weiten Räumen und handelte großzügig. Aber er nahm auch das Kleine ganz ernst und begegnete auch Kleinigkeiten mit voller Aufmerksamkeit. Wenn er „Kirche“ sagte, war ihm bewußt, daß das nicht nur Versammlung glaubender Zeitgenossen an bestimmtem Ort ist, sondern daß sie ihre Achse in der Geschichte hat. Er wußte sich selbst in die lebendige Tradition der Väter, voran der lutherischen Reformation, eingebunden und ihr verpflichtet. Aber wie er Kirche über Jahrhunderte hinweg sah, so war sie ihm auch über den Erdkreis hinweg präsent. Er dachte bei aller konfessionellen Klarheit echt „ökumenisch“ – dies Wort hatte damals noch einen volleren Klang. Das kirchliche Leben in USA oder die Gemeinden in Australien oder Polen – das alles war ihm ebenso vertraut wie das kleinste Dorf seines Dekanats. Und wie konnte dieser Mann, der sich so intensiv und

kompetent mit den Problemen der Theologie in der Studierstube beschäftigte, in gleicher Weise auch in der Kinderstube mitspielen und -lachen und innig der Familie verbunden sein. Und wie konnte dieser von Leidenschaft für seine Kirche Glühende und im Eifer um Gottes Sache Brennende zugleich von innigem Humor durchsonnt sein. So gelang es ihm oft, in schwierigen und festgefahrenen Verhandlungen durch eine humorvolle Bemerkung – die jedoch nie verletzend war! – die Situation zu entkrampfen und dann durch gezielte Vorschläge die Sache zum guten Ende zu führen. Die Gnadengaben klarer Unterscheidung der Geister und der geistlichen Leitung, von denen St. Paulus schon spricht, prägten das Wesen von Christian Stoll.

So einzigartig wie seine Begabung, so ungewöhnlich war sein beruflicher Werdegang. In einem Alter, da andere noch in der Berufsentwicklung stehen, wurde ihm schon hohe, oft schwere Verantwortung auferlegt. Nach dem ersten theologischen Examen, das er wie alle Prüfungen mit Spitzenleistung abschloß, erfolgte seine Einberufung in das Münchener Predigerseminar. Nach kurzem Stadtvikariat in München St. Matthäus wurde er Inspektor am Predigerseminar Nürnberg unter dem damaligen Direktor und späteren Kreisdekan Julius Schieder, der, wie später auch Stoll, im Kirchenkampf in vorderster Front stand, gleichsam als kirchliche Speerspitze in der „Stadt der Reichsparteitage“. 1931 erfolgte Stolls Berufung zum Pfarrer der Diakonissenanstalt Neuendettelsau, wo er neben Rektor D. Lauerer in der Diakonissenschaft und in den Schulen mit Gottesdienst, Seelsorge und Unterweisung diente. Dort verheiratete er sich auch mit Helene Goller; den Eheleuten wurden sechs Kinder geschenkt, vier Söhne und zwei Töchter. Dieser pfarramtliche Dienst, der ihn so beglückte, währte jedoch nur zwei Jahre. Wie sehr man seinen Dienst schätzte, zeigte sich darin, daß er bei seinem Ausscheiden zugleich in das leitende „Helferkollegium“ (heute Kuratorium) berufen wurde. Auch dem Leitungsgremium der Missionsanstalt gehörte er seit dieser Zeit an.

Mit Beginn des Kirchenkampfes wurde Christian Stoll in den Landeskirchenrat einberufen als „theologischer Hilfsarbeiter“ – so lautete damals die amtliche Bezeichnung. Tatsächlich war er die rechte Hand von Landesbischof Meiser. Er behielt diese Vertrauensstellung auch über die dreijährige Münchener Zeit hinaus und wurde so mehr und mehr der theologische Berater, ja das konfessionelle Gewissen von D. Meiser. Die großen Kundgebungen unserer Kirche gegen die Irrlehren der „Deutschen Christen“ sowie die Irrtümer des Zeitgeistes tragen zwar alle die Unterschrift von Meiser, aber die Handschrift von Hermann Sasse und die Diktion von Stoll. Welche Schlüsselstellung Stoll im Kirchenkampf zuwuchs und von ihm souverän ausgefüllt wurde, mag an einem einzigen Beispiel sichtbar werden: Als im

Oktober 1934 die Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ (DC) unter Führung des „Rechtswalters“ Jäger vereint mit der „Geheimen Staatspolizei“ das Dienstgebäude des Landeskirchenrates besetzten, D. Meiser mit Hausarrest belegten und ihn von der Außenwelt abschnitten (Post, Telefon!), sowie die Oberkirchenräte am Betreten der Amtsräume hinderten, war es Christian Stoll, der von der Wohnung des Bankdirektors D. Wilhelm Eichhorn aus, der zeitweilig Präsident der Landessynode war (Enkel des lutherischen Konfessors in Baden Pfarrer Carl Eichhorn), die Leitung der Kirche treuhänderisch in die Hand nahm und die Verbindung zu den kirchlichen Zentren in Franken aufrechterhielt.

Um der Lutherischen Kirche auch über die Landesgrenzen nach außen hin ein Sprachrohr zu schaffen, begründete Stoll die Schriftenreihe „Bekennende Kirche“. Sie war zugleich ein Gegenstück zur reformierten Schriftenreihe Karl Barths „Theologische Existenz heute“. Stoll blieb mit anderen, am längsten mit D. Hermann Sasse, Herausgeber dieser vielbeachteten Reihe und ist selbst Verfasser einer ganzen Anzahl dieser Hefte.<sup>3</sup> Sie sind heute noch eine unschätzbare Fundgrube theologischer Einsicht und kirchlicher Erfahrung im Kirchenkampf.<sup>4</sup> Vieles, was Stoll dort schrieb, klingt – läßt man Namen und Daten weg –, als wäre es in unseren Tagen geschrieben.

3 Es handelt sich um folgende Hefte im Christian Kaiser Verlag, München:

Das Bekenntnis der Kirche, 1933 (= BeKi 2).

Idee und gegenwärtige Erscheinung der Deutschen Evangelischen Kirche. Dokumente zum Kirchenstreit, 1934 (= BeKi 6).

Das Alte Testament als Buch der Kirche (zusammen mit A. Schlatter und G. Schmidt), 1934 (= BeKi 7).

Mythus? Offenbarung!, 1934 (= BeKi 14).

Konfessionen?, 1935 (= BeKi 23).

Vom Abendmahl Christi, 1935 (= BeKi 28).

Der Deutsche Lutherische Tag von Hannover (2.–5. Juli 1935) (= Ergänzungsheft 1 zu Heft 31–32), 1935.

Interim!, 1936 (= BeKi 36).

Die Synode von Bad Oeynhausen, 1936 (= BeKi 39).

Der Weg der Kirche zwischen Erasmus und Karlstadt, 1936 (= BeKi 46).

Kirchenzucht, 1937 (= BeKi 51/52).

4 Hierhin gehören auch die Hefte „Dokumente zum Kirchenstreit“, die ebenfalls im Christian Kaiser Verlag in München erschienen sind:

1. Teil: Idee und gegenwärtige Erscheinung der Deutschen Evangelischen Kirche, 1934 (vgl. BeKi 6),

2. Teil: Kirche in Not!, 1934,

3. Teil: Der Kampf um das Bekenntnis, 1934,

4. Teil: Zwischen den Synoden, 1935,

5. Teil: Der Weg der Evang.=Luth. Kirche in Bayern, 1935,

6. Teil: Um das Reichskirchenregiment, 1935.

Nach der Bekenntnissynode von Bad Oeynhausen 1936, an der Stoll als Mitglied der bayerischen Delegation maßgebend teilgenommen hatte, konstituierte sich der „Rat der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“. Vorsitzender wurde Oberkirchenrat D. Thomas Breit (übrigens nach Stolls Tod ab 1947 Bundesleiter des Martin-Luther-Bundes). Als theologischen Leiter dieser Dienststelle nahm er Christian Stoll mit nach Berlin, an den Brennpunkt des Kirchenkampfes.<sup>5</sup> Seine Aufgabe glich hier in vielem der in München, jedoch in weiter gespanntem Rahmen. Sie war geprägt durch die sich verschärfenden Kontroversen mit dem NS-Staat einerseits und dem mehr und mehr hervortretenden Richtungsunterschied zwischen den lutherischen Kirchen und den bruderrätlich bestimmten Unionskirchen. Da Stoll selbst dem Reichsbruderrat angehörte und dort seine Stimme ebenfalls Gewicht hatte, wurde vieles neutralisiert, was sonst leicht zu persönlicher Schärfe hätte führen können.

Nach zwei Jahren wurde Christian Stoll in seine Heimatkirche zurückgerufen und mit der Funktion des Dekans von Schwabach betraut, gleichzeitig wurde ihm die Pfarrstelle Katzwang verliehen. Eine delikate Mission! Der vorige Dekan gehörte zur Bewegung der „Deutschen Christen“ (wie auch der Pfarrer von Gustenfelden), die Dekanatsfunktion war ihm entzogen und dem Pfarrer von Katzwang übertragen, die erste Pfarrstelle Schwabach blieb jedoch in Händen dieses DC-Theologen bis zu dessen Ruhestandsversetzung 1940. Erst dann konnte Stoll auch das Pfarramt in Schwabach übernehmen. Die Gemeinde des anderen DC-Pfarrers hatte sich darüber gespalten; erst nach Ende der NS-Herrschaft geschah durch Stolls Vermittlung die Wiedervereinigung. Die sieben Jahre pfarramtlichen Wirkens in Katzwang und Schwabach waren für Christian Stoll das eigentliche Herzstück seiner gesamten Amtszeit. Mit Leidenschaft hat er gepredigt und die Liturgie gefeiert, und das nicht nur am Sonntag. Kriegsbetstunden, die er als Matutin oder Vesper nach alter Ordnung regelmäßig hielt, waren ihm nicht minder wichtig. Mit Lust und Liebe hat er unterrichtet und mit Hingabe Seelsorge getrieben. So wie er in Katzwang jede Familie kannte, stand er auch in Schwabach mitten in der Gemeinde und nicht neben oder gar über ihr. Nicht minder war ihm jedes Pfarrhaus im Dekanat und seine Bewohner vertraut und er stand in lebendigem Austausch mit vielen in den Gemeinden und wurde nicht müde, zur Mitarbeit zu ermuntern. Das Dekanat führte er

---

<sup>5</sup> Für Stoll war es bei der Übersiedlung nach Berlin selbstverständlich, daß er sich nicht der altpreußischen Union anschloß, sondern sich mit seiner Familie einer Gemeinde der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Preußen („Altlutheraner“, heute Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche) zugehörig wußte.

mit fester Hand, aber im weichen Handschuh. Auf den Pfarrkonferenzen war er ebenso auf theologische Vertiefung wie auf brüderlich-geselligen Austausch bedacht.

In seinen Predigten stellte er vom Evangelium herkommend die Geschehnisse der Zeit ins Licht des ewigen Gotteswortes, unerschrocken und kämpferisch die Sünden der Zeit beim Namen nennend, aber zugleich wegweisend und aufrichtend, ja im wahren Sinn tröstend. In einem, der Not der Zeit entsprechend leider sehr schmalen Bändchen: „Der Gott der Passion“<sup>6</sup> sind einige nachzulesen, dazu noch etliche im Schwabacher Gemeindeblatt. Wie mutig und gewissenschärfend die Predigt (Sexagesimae 1942), nachdem die Vermutung zur Gewißheit geworden war, daß Geisteskranke getötet wurden. Wie vollmächtig wird die Gnade in Gottes Gericht bezeugt (19. Sonntag nach Trinitatis 1941) nach dem Luftangriff auf Schwabach, oder (2. Sonntag nach Epiphania 1945) nach der Zerstörung Nürnbergs. Wie sehr wurde sein seelsorgerlicher Einsatz bedankt, nicht nur bei seinen regelmäßigen Krankenhaus- und Gemeindebesuchen; besonders sein Einsatz nach dem oben erwähnten Luftangriff (13. 10. 1941), dem ersten auf eine deutsche Kleinstadt, mit zahlreichen Toten, darunter zwei Kindern des 2. Pfarrers R. Siebenbürger unmittelbar neben dem Dekanat. Als der Krieg fortschritt und die Zahl der Gefallenen ständig anstieg (kaum eine Zeitung ohne Anzeigen mit eisernen Kreuzen), war der, der selbst den einzigen Bruder im Krieg verloren hatte, den Familien nahe, ja überbrachte je und dann die Nachricht, wenn die dazu beauftragten Stellen von Staat und Partei zu feige waren. Hierher gehört auch die in der Regel handgeschriebene Korrespondenz mit Kriegsteilnehmern. Nicht vergessen werden sollte auch sein Einsatz für verfolgte Juden in Schwabach. Als der Krieg zu Ende, aber noch alle Nachrichtenverbindungen abgeschnitten waren, schwang sich der Dekan aufs Fahrrad, sobald die Ausgangssperren gelockert waren, um sich in Pfarrhäusern und Gemeinden umzusehen, wobei ihm die besonders am Herzen lagen, bei denen der Pfarrer noch in Kriegsgefangenschaft, vermißt oder gar gefallen war. Christian Stolls Dienst als Pfarrer kann nicht besser charakterisiert werden als durch das Schriftwort, das ein Katzwanger Kirchenvorsteher 1946 an seinem Sarg sprach: „Siehe, du hast viele unterwiesen und lässige Hände gestärkt; deine Rede hat die Gefallenen aufgerichtet, und die bebenden Knie hast du gekräftigt“ (Hiob 4,3f).

Über dieser Fülle von Arbeit am Ort (man fragte sich oft, wann er das alles bewältigte!) blieben die vorigen Aufgaben nicht beiseite. Wie oft kam

6 Erschienen im Neubau-Verlag Adolf Gross, München 1946 (58 Seiten).



ein Fernruf, der ihn von drängenden Aufgaben des Tages vor Ort nach München zu wichtigen Beratungen mit Bischof Meiser wegführte, so daß er nach wie vor in das gesamtkirchliche Geschehen eingebunden war. Hierher gehört auch die Gründung des „Schwabacher Konvents“ im Lutherischen Einigungswerk. Aus der engen Zusammenarbeit mit D. Hermann Sasse<sup>7</sup> in Erlangen und anderen Gleichgesinnten erwuchs dieser Zusammenschluß von Pfarrern. Der Anstoß kam zwar von anderen. Als aber Christian Stoll gebeten wurde, die Sache in die Hand zu nehmen, stellte er sich ohne Zögern zur Verfügung. Der Schwabacher Konvent hat seinen Namen nicht nur von dem Ort seiner Zusammenkünfte, sondern in Erinnerung an die Schwabacher Erklärung Löhes und seiner Freunde vom 9. Oktober 1851 gegen „Abendmahlsmengerei“<sup>8</sup>. Genau am Jahrestag, am 9. Oktober 1940, trafen sich auf Stolls Einladung etwa fünfzig bayerische Pfarrer – viele, die verhindert waren, hatten darüberhinaus zustimmend geantwortet – zu gemeinsamer Arbeit um das lutherische Bekenntnis und seine Bewährung im kirchlichen Handeln. Kriegsbedingt wurde das Treffen immer schwieriger. Die letzte große Veranstaltung fand im März 1943 in Nürnberg St. Johannis statt. Anlaß war der 100. Todestag des schlesischen Bekenntners Johann Gottfried Scheibel, der in Nürnberg auf dem Johannisfriedhof seine letzte Ruhestätte gefunden hat. Die Predigt hielt damals Landesbischof D. Meiser. Danach fanden nur noch Treffen im engsten Kreis statt, bei denen an Vorschlägen und Vorlagen für den kirchlichen Neubau nach dem Krieg gearbeitet wurde. Mitglieder des Schwabacher Konvents – auch Christian Stoll – waren nach dem Krieg wesentlich beteiligt beim Neubeginn der Judenmission, der Heidenmission, des Martin-Luther-Vereins (Gotteskasten) und anderer Aktivitäten.

Für Christian Stoll kam 1941 ein weit über Schwabach hinausreichender Auftrag hinzu. Eine schwere Personalkrise im Martin-Luther-Bund bedurfte der Lösung. Auf drängendes Bitten des Bundesrates übernahm Stoll das Amt des Bundesleiters. Es gelang ihm in Kurzem, die auseinanderstrebenden Kräfte zu einen und das Werk weiterzuführen. Mehr und mehr wurde ihm der Martin-Luther-Bund zur Herzenssache, so daß er dies Amt auch als Oberkirchenrat beibehielt. Bis heute sichtbares Zeichen seines Wirkens ist u. a. der damalige Erwerb der Sachsenmühle. Sie diente nach dem Krieg für Pfarrer aus dem Osten nach Vertreibung und Flucht als Stätte der Erholung und Atempause, zugleich als Hilfe zur Eingliederung in die neue kirchliche Heimat.

7 Vgl. „Was heißt lutherisch?“ Zum Gedenken an Hermann Sasse, in: Lutherische Kirche in der Welt. JMLB 42, 1995, S. 71–92.

8 Löhle, Gesammelte Werke, Bd. 5/1, Neudettelsau 1954, S. 604f.

Neben diesen vielfältigen Nachkriegsaufgaben mühte sich Christian Stoll auch um den Schmuck der Schwabacher Stadtkirche – die nahegelegene Spitalkirche war 1941 zerstört worden. Sobald es wieder Transportmöglichkeiten gab, war er um die in die Kirchen von Dietersdorf und Rohr ausgelagerten wertvollen Altäre besorgt. Um diese jedoch im alten Glanz wieder voll zur Geltung zu bringen, wurde zuvor eine sorgfältige Innenrenovierung durchgeführt.<sup>9</sup>

Noch von München aus konnte Stoll im Sommer 1946 mit der Wiederinweihung – seiner letzten Amtshandlung – die erneuerte Kirche der Gemeinde gleichsam als Abschiedsgeschenk übergeben.

Doch damit sind wir schon im letzten Jahr dieses reich erfüllten Lebens. Im Herbst 1945 sollte das Sekretariat des Lutherischen Rates in München wieder aufgebaut werden. Das Gebäude in Berlin war zerstört. Von den beiden letzten Mitarbeitern galt der eine (Martin Gauger) als vermißt;<sup>10</sup> der andere (Ernst Kinder) war noch in Kriegsgefangenschaft. Da zwei vorgeschlagene Pfarrer zwar geeignet waren, aber von D. Meiser nicht akzeptiert wurden, erging der Ruf an den Schwabacher Dekan. Nach einigem Widerstreben, aber aus Loyalität zu Bischof Meiser, verpflichtete sich Christian Stoll für ein Vierteljahr – in der Hoffnung, daß er dann in sein Schwabacher Amt zurückkehren könne, wenn in München alles angelaufen und ein definitiver Mitarbeiter gefunden sei.

Doch es kam alles ganz anders. Im Januar 1946 schied ein Mitglied des Landeskirchenrates unter dramatischen Umständen aus dem Amt; gleichzeitig war eine andere Referentenstelle unbesetzt. In dieser Situation forderte Bischof Meiser Christian Stoll auf, der sich schon zur Rückkehr nach Schwabach rüstete, zu bleiben und als Oberkirchenrat das Referat für Liturgie, Diakonie und Mission zu übernehmen, was gleichzeitig hieß, von Pfarramt, Gemeinde und Gotteshaus in Schwabach Abschied zu nehmen. Die Entscheidung fiel ihm sehr schwer, am schwersten wog ihm der Verzicht auf eigene Kanzel und Altar, wovon dann seine Abschiedspredigt beredetes Zeugnis gibt.<sup>11</sup> Dazu wurden diese Tage schwerer Entscheidung noch dadurch besonders belastet, daß sein jüngster Sohn im Alter von zweieinhalb Jahren plötzlich starb. Als wir an einem Februartag auf dem beschneiten Schwaba-

---

9 Von den Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens macht sich heute keiner eine Vorstellung. Zu allem und jedem, ob Sand, Kalk, Farbe oder Nägel, bedurfte es einer Genehmigung. Dabei bot der Bezugsschein noch keine Gewähr, daß man die Sachen auch bekam; oft ging es nur auf dem Tauschweg.

10 Später stellte sich heraus, daß er am 14. 7. 1941 im Konzentrationslager Buchenwald zu Tode gekommen war.

11 Abgedruckt im „Schwabacher Gemeindeblatt“.

cher Waldfriedhof am Kindergrab standen, ahnte keiner, daß der, der mit den Seinen durch dies Kindersterben in tiefe Wehmut versetzt war, zu Ende dieses Jahres an gleicher Stelle zu Grab gebracht werden mußte.

Aus der Fülle der Aufgaben, die ihn im Landeskirchenrat nun erwarteten und die er im Großen wie im Kleinen voranbrachte, kann nur einiges erwähnt werden.<sup>12</sup> Das Einströmen evangelischer Heimatvertriebener im fast rein katholischen Landesteil erforderte nicht nur den Einsatz des neu begründeten Hilfswerks, dessen Landesführer Stoll war. Nicht minder war der Aufbau diakonischer Zentren in Ober- und Niederbayern dringend geboten. So geschah die Gründung des Mutterhauses für kirchliche Diakonie in München (später Ottobrunn) wesentlich auf seine Initiative hin, wobei auch neue Berufsbilder weiblicher Diakonie erprobt wurden. Die Mission galt es auf den Tag zu rüsten, da die Grenzen wieder geöffnet wurden. Für zur Ausbildung bereite junge Männer mußte das Missionsseminar wieder seine Tätigkeit aufnehmen. Dafür mußten die personellen und sachlichen Voraussetzungen geschaffen werden. In der Neu-Diaspora mußte die Arbeit der Diasporawerke koordiniert werden, um einen möglichst wirkungsvollen Einsatz zu gewährleisten. Daneben liegen all die anderen Aktivitäten, die Zusammenführung bekenntnisgleicher Lutherischer Kirchen voranzutreiben, deren Motor Stoll seit Jahren war. Und auch das kontinuierliche Gespräch mit den Unionskirchen, sowie im Reichsbruderrat wollte gepflegt sein. Dem diente auch die Wiederaufnahme einer Schriftenreihe, die unter der Bezeichnung „Kirchlich-Theologische Hefte“ von Stoll im Auftrag des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland herausgegeben wurde.<sup>13</sup>

Nach monatelangen Bemühungen gelang es Christian Stoll, die Zuzugsgenehmigung für seine Familie zu erhalten und schließlich auch eine Wohnung in München zu finden. – Eine kirchliche Wohnungsfürsorge wie heute kannte man damals nicht. – Doch das glückliche Vereintsein mit Frau und Kindern und das Bewußtsein, nach so vielen Ortswechseln und Umzügen mit all ihren Belastungen eine Bleibe für längere Zeit zu haben, war nur von kurzer Dauer.

Anfang Dezember nahm Christian Stoll an einer Sitzung des Reichsbruderrates in Darmstadt teil. Gegenstand und Zweck dieser Begegnung

12 Dabei sollte man die äußeren Schwierigkeiten, unter denen alles geschah, nicht vergessen. Längere Zeit mußte er das Arbeitszimmer im Ausweichquartier des Landeskirchenrates mit einem anderen teilen. Das Dienstgebäude an der Arcisstraße war noch unbenutzbar. Mangelhafte Heizung, häufige Stromsperrern in dieser Notzeit, wo selbst ein Stück Papier oder ein Bleistift eine Kostbarkeit war, von den immer knapper werdenden Lebensmittelrationen ganz zu schweigen.

13 Sie erschien im Verlag der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern in München.

war die Klärung und Bereinigung von Spannungen und Auseinandersetzungen, die sich zwischen Landesbischof Meiser und dem bayerischen Kirchenregiment einerseits und einer bruderrätlich ausgerichteten und barthianisch gesonnenen Gruppe von Pfarrern andererseits entwickelt hatten. Sie hatten zu erheblichen Belastungen der innerkirchlichen Geschlossenheit geführt.<sup>14</sup> Neben Stoll nahm auch Oberkirchenrat Wilhelm Bogner teil (ebenfalls Mitglied des Reichsbruderrates). Seiner soll deshalb hier auch gedacht werden. Bogner, der auch dem Schwabacher Konvent angehörte, war lange Zeit Dekan in Augsburg, das auch ein Brennpunkt des Kirchenkampfes gewesen war. Er war zugleich Vorsitzender des Landessynodalausschusses. Diesem kam im Kirchenkampf, als die Synode nicht mehr tagen konnte, besondere Bedeutung zu. Mit geistlicher Vollmacht und diplomatischem Geschick führte Bogner dieses Gremium. Kurz vor Kriegsende wurde er Oberkirchenrat und Personalreferent. In dieser Funktion hat er sich dank seines seelsorgerlichen Feingefühls und organisatorischen Geschicks durch die Eingliederung zahlreicher Ostpfarrer und die Errichtung neuer Pfarreien in der Diaspora große Verdienste erworben. Stoll und Bogner waren eng befreundet und ergänzten sich in beglückender Weise.

Es war der letzte Auftrag dieser beiden Männer, der dem Frieden und der Befriedung in der Wahrheit dienen wollte und der auf die „vera unitas ecclesiae“, die wahre Einheit der Kirche, zielte, die nach dem siebten Artikel des Augsburger Bekenntnisses nicht mit „uniformitas“, Einförmigkeit, verwechselt werden darf. Auf dem Nachhauseweg von Darmstadt am 6. Dezember begegnete das Dienstfahrzeug der beiden zwischen Babenhausen und Aschaffenburg an einer unübersichtlichen Kuppe einem schweren US-Militärfahrzeug, das in raschem Tempo auf der Straßenmitte fuhr. Ein Ausweichen war dem zuverlässigen Fahrer des landeskirchlichen Dienstwagens wegen der Bäume am Straßenrand nicht mehr möglich. Der Aufprall war furchtbar: Beide Oberkirchenräte und der Fahrer waren sofort tot. Jähes Entsetzen und tiefe Trauer breitete sich über die Familien (drei Witwen, fünfzehn Waisen) und erfaßte nicht minder die ganze Kirche. Am 12. Dezember stand der Sarg mit Christian Stolls sterblicher Hülle vor dem Speisaltar der Schwabacher Stadtkirche.<sup>15</sup> Von weither waren viele Abgesandte verschiedener Kirchen angereist, um sich mit den so schwer Betroffenen

---

14 In diesem Zusammenhang ist an Stolls Heft zu erinnern: „Die Theologische Erklärung von Barmen im Urteil des lutherischen Bekenntnisses“, erschienen in München, 1946, als Nr. 2 der Reihe „Kirchlich-Theologische Hefte“.

15 Wilhelm Bogner wurde einen Tag später, am 13. Dezember, auf dem evangelischen Friedhof in Augsburg durch Landesbischof D. Meiser beerdigt.

unter Gottes Wort zum Gebet zu vereinen. Oberkirchenrat Schieder legte in seiner Predigt Jesaja 43,1–3 aus – es war die Bibellese des 6. Dezember am Beginn des Tages, der mit dieser Todesfahrt endete: „... Fürchte dich nicht, Ich habe dich erlöst. ... Denn so du durchs Wasser gehst, will Ich mit dir sein, daß dich die Ströme nicht sollen ersäufen; und so du durchs Feuer gehst, sollst du nicht brennen, und die Flammen sollen dich nicht versengen. Denn Ich bin der HErr, dein Gott, der Heilige in Israel!“ –

Was Gott, der HErr, seiner Kirche sagen wollte, indem er diesen treuen Christuszeugen, diesen Kämpfer für die unverkürzte Predigt des Evangeliums und den stiftungsgemäßen Gebrauch Seiner Heiligen Sakramente, – zusammen mit seinem Amtsbruder und dem Fahrer – so jäh wegnahm, daß er dieses Lebenswerk in einem Alter zur Erfüllung brachte, da andere erst zur Entfaltung kommen – das wird uns erst die Ewigkeit kundtun. Christian Stoll hat da, wo es um Wahrheit und Recht seiner Kirche ging, nie den Streit gesucht; er ist aber ebensowenig, wenn es geboten war, dem Kampf darum ausgewichen. Und er konnte in solchem Kämpfen vor Menschen stehen, wie er eben stand, weil er gelernt hatte, sich vor Gott zu beugen. Uns bleibt der Dank für Gottes Gabe in diesem Manne und die Aufforderung, ihm in solcher Treue zur Kirche und ihrem Bekenntnis nachzueifern. So blicken wir ihm in die Ewigkeit nach, ihm, der nun allem Kampf enthoben ist, wie das der im Kirchenkampf der Bekennenden Kirche in Brandenburg besonders bewährte Heinrich Vogel in den Zeilen eines seiner Gedichte so faßt:

„Nun gebt dem Frieden gute Nacht,  
weil Gott den Kampf befohlen.  
ER wird uns mitten aus der Schlacht  
in Seinen Frieden holen!“

MICHAEL GROSS

**Vergegenwärtigte Geschichte,  
vorweggenommene Zukunft,  
vergewisserte Gegenwart**

*Drei Bibelarbeiten zu Texten aus Jesaja 40–55\**

Die eben angesagte Gesamtüberschrift der drei folgenden Bibelarbeiten zu Texten aus dem Buch (Deutero)Jesajas ist nicht das Ergebnis ästhetischer Selbstbezogenheit. Durch die in ihr versuchte Zusammenfassung soll ein Ansatz verschafft sein, der einerseits die Themen der einzelnen Bibelarbeiten leicht abgewandelt aufgreift, andererseits aber die Dreiteiligkeit des Titels so verstanden wissen möchte, daß dessen Hervorhebungen in jedem der Teile jeweils ganz zum Tragen kommen. Das Nachdenken über Geschichte und Zukunft, die in der Gegenwart relevant werden und diese einem Beziehungsgeflecht einbinden, das das Jetzt in bedeutsamer Weise entgrenzt, ist gerade auch dort nicht unwillkommen, wo man sich anschickt, die Bedeutung der Sakramente im Gottesdienst und im Leben der Gläubigen anzusagen. Denn die Kriterien, wonach ein Sakrament zu erkennen sei, sind immer von gestern her vorgegeben, und die Inhalte, worauf ein Sakrament zielt, erschließen in einer ihnen eigentümlichen Weise Zukunft: so wird Gegenwart als „Brücke“ wahrnehmbar, auf der nicht zu verweilen ist, auf der es aber auch nicht „Einbahnverkehr“ gibt, wie das Nur-Chronologische uns bedeuten will. So stehe denn also Bedenkenswertes vor unseren Augen: Inhalte, die von gestern her in ihrer Bedeutung auf morgen hin zu künden sind, die Zukunftshoffnung ermöglichen in der Kraft von Geistesgegenwart, die Vergangenes gerade nicht als gestrig abtut, vielmehr Gewesenes in den Dienst stellt der Erkenntnis von Wesentlichem. Sie gilt es ins Wort zu holen, ihnen in angemessener Sprachlichkeit Raum zu gewähren in unserem Leben.

---

\* Gehalten bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen, 6.–9. November 1995.

Daß ich Texte aus Jesaja 40–55 für die Bibelarbeiten vorschlug, will nicht ausführlich begründet sein. Sie werden aus sich selbst für sich selbst sprechen. Auch werden sie nicht in typologisch-exegetischer Engführung auf die Thematik dieser theologischen Tage bezogen, vielmehr soll der Versuch zum Zuge kommen, sie aus der Welt des großen Propheten-Anonymus in die unsere hereinragen zu lassen. Dem kommt entgegen, daß im eben benannten zweiten Teil des Jesajabuches in unübertroffener Weise angestimmt wird, was als eines, wenn nicht als das große, zentrale Anliegen des Alten Testaments überhaupt ausgemacht werden kann: die Herausführung aus der Gefangenschaft in die Freiheit. Exodustradition also, deren theologische Bedeutung den Glauben Israels immer wieder und im widersprüchlichen Unterwegs jeweiliger Gegenwart einholte, um Kommendes von Vormaligem her neu zu bestimmen und zu deuten.

Dieser theologische Ansatz ist christlichem Denken nicht fremd. Ohne die Exodustradition sind zentrale Inhalte christlicher Wahrheit nur verkürzt sagbar. Die bedeutsame Präzisierung sei dabei freilich nicht unterschlagen: herausgeführt aus der Gefangenschaft der Sünde in die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Das gilt vom Erlösungswerk Jesu Christi her. Ein Choralvers in Bachs Johannespassion kündigt das in einem aufrüttelnd-feierlichen Klang-Bild:

Durch dein Gefängnis, Gottes Sohn,  
 Muß uns die Freiheit kommen;  
 Dein Kerker ist der Gnadenthron,  
 Die Freistatt aller Frommen;  
 Denn gingst du nicht die Knechtschaft ein,  
 Müßt unsre Knechtschaft ewig sein.

Verdichtung und Horizontausweitung zugleich wirkt dieser Choral und ist unserem Thema mehr als dienlich: denn die große Befreiung, deren der Christ im Glauben gewiß ist, erschließt ihm auch das Geheimnis der Stellvertretung im Werk des Sohnes, für uns dahingegeben.

Herausgeführt aus der Gefangenschaft (der Sünde), hineingeleitet in die Freiheit (der Gotteskindschaft): dazu liest sich Jesaja 40–55 in seiner Gesamtheit mit seiner reichen Bebilderung und mit seinem ernsten Tiefgang wie eine Folge von Festvariationen über ein großes Thema. An drei Stellen sei deren Melodie genauer betrachtet.

## I. Jesaja 43,1–7: Anonym Gewordene hören ihren Namen

In einer von Namensüberhöhung besessenen Welt ist Namenlosigkeit Verderben und Tod. Der größte und namenreichste Gott der siegestrunkenen Babylonier, Marduk, hatte fünfzig Namen. Ihn und die übrigen Götter mit Namen zu kennen und beim Namen anzurufen, vermittelte Anteil an ihrer Macht. Marduk und sein Götterstaat war die Entsprechung des, was auf Erden Nebukadnezar vollbrachte: Babels Großkönig und Sieger über die Völker des vorderen Orients hatte 587/86 Juda bezwungen, Jerusalem eingenommen, den Tempel zerstört und die Bevölkerung in die babylonische Gefangenschaft getrieben. Was zehn Jahre zuvor nach einem mit teurem Preis abgewendeten Kriegszug noch übrig geblieben war, folgte nun den damals schon Deportierten auf einem Weg hinab. Der Weg hinauf nach Jerusalem war versperrt. Laut tönende Heilsideologien der vorausgehenden kurzen Zwischenzeit, die für sich prophetische Rechtmäßigkeit in Anspruch nahmen und nah-allumfassende gute Wende verkündeten, hatten versagt. Jeremia hatte vergeblich darauf hingewiesen, daß nicht Optimismus um jeden Preis, sondern nur Umkehr um den Preis echter Buße Zukunft im Lande der Väter auf tun könne. Die Auseinandersetzung mit seinen (prophetischen) Gegnern trieb die Frage nach der Wahrheit prophetischen Redens in das Zentrum theologischen Nachdenkens, aber auch an den Rand der Fähigkeit, nach welchen Kriterien sie zu unterscheiden und zu beantworten sei (Jer 28). Jeremias Wort in Vollmacht wurde nicht gehört. Und weil er selbst den Tempel als Garanten von Kontinuität nicht anzuerkennen bereit war, da wahre Gotteseerkenntnis von ihm nicht mehr ausging, wurde er zum Tempel- und Staatsfeind erklärt und entging einem gewaltsamen Tod nur knapp (Jer 7; 26).

Diese Auseinandersetzung war ein Teil des letzten Vorspiels zur Namenlosigkeit, die über Juda und Jerusalem mit der Deportation hereinbrach. Diese mag von den Betroffenen in den Gegebenheiten jener Welt noch krasser empfunden worden sein, da die Sieger ihren und ihrer Götter Namen um so höher hielten. – Und der Gott der Namenlosen, der „Herr“ dieser „Niemandigkeit“?! War er überhaupt als Gott noch sagbar, sagbar zumal auch jenen gegenüber, die ihre Götter mit großen Namen überhäufte und deren Kultus zugleich auch politische Machtdemonstration war? Der vormals im Tempel von Jerusalem angebetete Gott hatte zwar auch seinen Namen. Aber zu Zeiten Jerusalemer kultischer Normalität war und blieb er der unausgesprochene Name schlechthin. Einmal jährlich nur nannte der Hohepriester diesen Namen: am Versöhnungstag im Allerheiligsten, gerade nicht für die Ohren der Vielen! Ein Gott also mit unaussprechlichem

Namen: angesichts der Namenfülle siegreich erfahrener und siegreich gegriener Götter – ein Gott, dessen Name nicht genannt ward, ein Gott ohne Gestalt, am Ende gar kein Gott? – Die Deutung des Gottesnamens in dessen Umschreibung mit „Herr“ schien widerlegt.

In solcher Lage, deren Elend auch noch der Zweifel in tiefe Nacht hinabzerrte, werden Anonyme bei ihrem Namen gerufen. Ob sie es hören? Der Text, der davon zeugt, sei vergegenwärtigt (Kap. 43,1–7):

- 1 Und nun: so spricht der Herr,  
der dich, Jakob, geschaffen, der dich, Israel, geformt hat:  
„Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst,  
ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du gehörst mir!
- 2 Wenn du durch die Wasser ziehen wirst, bin ich mit dir  
und in den Stromfluten sollen sie dich nicht fortspülen;  
Wenn du durch's Feuer gehen wirst, sollst du dich nicht versengen  
und die Flammenklinge soll an dir nicht brennen.
- 3 Denn ich, der Herr, bin dein Gott,  
der Heilige Israels, dein Heiland!  
Ich habe Ägypten dir zum Lösegeld dahingegeben,  
Kusch und Saba an deiner Statt,
- 4 weil du in meinen Augen kostbar warst  
und der Ehre würdig und ich dich geliebt habe.  
So werde ich Menschen an deiner Statt dahingegeben  
und Völker für dein Leben.
- 5 Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!  
Von (Sonnen)Aufgang werde ich deinen Samen bringen  
und von (Sonnen)Untergang dich sammeln.
- 6 Ich sage zur Mitternacht: gib her!  
und zum Mittag: halte nicht zurück!  
Bringe (her) meine Söhne aus der Ferne  
und meine Töchter vom Ende der Erde,
- 7 Alles, was bei meinem Namen gerufen ist,  
was ich zu meiner Ehre geschaffen, geformt oder gemacht habe.“

Hier werden Menschen angesprochen, die von ihrer Geschichte eingeholt wurden, deren Gegenwart nur noch Geschichte, deren Gegenwart zukunftsverwaist ist. Der Text ist ein „Heilsorakel“, eine in der hebräischen Bibel gängige Redeform, die den prophetischen Sprecher als des Herrn Herold legitimiert. Die Ansage: „So spricht der Herr“ macht das deutlich. Der Adressaten sind zwei: der eine ist sehr genau bezeichnet, der andere

bleibt in sonderbar-geheimnisvoller Weise ungenannt. Wozu dieser aufgefodert wird, hört der Genannte mit. Was diesem gilt, ist jenem unbegreiflich. Anhand dieser Beobachtung ist die Zweiteilung des Textes leicht nachvollziehbar: der Heilszuspruch an Jakob/Israel umfaßt die Verse 1b bis 6a. Die Aufforderung an das Ungenannte, des Herrn Söhne und Töchter aus der Gefangenschaft herzugeben, schließt sich dem an. Der direkte Heilszuspruch an das verschleppte Gottesvolk wird also einem weiten Kontext einbezogen, der Dimension eines alle Isolation sprengenden Geschehens zugeordnet.

Der Leser wird vor keine sprachliche Schwierigkeit gestellt. An einer Stelle nur soll vom hebräischen Bibeltext her kurz verweilt werden: in V. 2 wird gemeinhin gelesen: „und die Ströme sollen dich nicht wegspülen“, so schon die griechische (Septuaginta) und die syrische Übersetzung. Der masoretische Text liest indes „und in den Strömen“, demnach kann dies Wort nicht Satzsubjekt sein. Das bleibt ungenannt: „sie“ sollen dich nicht fortspülen. Ist es dieselbe Macht, an welche die Aufforderung von V. 6b.7 ergeht? Das würde den inhaltlich gegebenen engen Zusammenhang von 1b–6a und 6b–7 erst recht unterstreichen.

Der Abschnitt ist von keiner beschwerenden theologischen Begrifflichkeit befrachtet, die vorweg erläutert werden müßte. Der Text spricht für sich. Es sei unsere Aufgabe, ihn sprechen zu lassen, sprechen zu lassen auch für uns und zu uns. Beim Nachlesen sei das Wesentliche hervorgehoben:

Der Empfänger des Heilszuspruchs wird in einer überaus feierlichen Weise angeredet. Es ist eine bedeutsame, keineswegs oberflächliche Feierlichkeit. Die doppelte Namensnennung ist Ehre und zugleich Erinnerung des, was nicht vergessen und verdrängt werden soll. Israel ist der Ehrenname, Jakob steht für dessen Vor- und Beigeschichte. Der „Gottesstreiter“ ist kein irdischer Held. Die Jakobgeschichten aus dem ersten Buch der Bibel (Gen 25ff) wissen und benennen die Schattenseiten seines Daseins, und das im Kampf mit dem Engel (Gen 32,25ff) erworbene „Ehrenhinken“ (Thomas Mann) mag an den neuen Namen unentwegt erinnern, das Vor- und Nebenher soll, will und wird es nicht verdecken. Am radikalsten wird die Gestalt Jakobs im Buch des Propheten Hosea beurteilt: Bruderbetrug schon im Mutterleib wird ihm vorgeworfen und der Gotteskampf als verwegene Dreistigkeit abqualifiziert (Hos 12,4f). Das soll heißen, daß Jakob nicht besser war als seine Nachkommen. Diese dürfen sich des Ehrennamens ihres Ahnherrn um so weniger also rühmen, daß sie darüber abstreifen wollten und könnten, was als Jakob in ihnen weiterlebt. Jakob/Israel deutet auf eine Existenz in der Spannung zwischen Gehorsam und

Abfall, zwischen Rettung und Gefährdung der in, von und bei Gott gewonnenen Freiheit. Diese Polarität unterstreicht auch die andere Doppelaussage, die nicht minder feierlich ist als die erste und dabei erst recht in die Tiefe geht: „der dich geschaffen hat, bzw. dich geformt hat“. Der „geschaffene“ Jakob bedarf der „Formung“, der „Bildung“ zu Israel. Das Verbum beschreibt z. B. das formende Tun eines Töpfers: der Töpfer ist ein Bildner, ein Former (Jer 18,1ff). Die in der Doppelnamigkeit verfaßte Wandlung ist kein automatischer Vorgang, sie ist das Ergebnis von Gottes Eingriff und Wirken.

Der Heilszuspruch selbst setzt mit dem Ruf: „Fürchte dich nicht!“ ein. Das entspricht einer langen Tradition. Bereits Abraham durfte solches hören (Gen 15,1), und es entspricht einer Überlieferung und Glaubenserziehung in der Gottesfurcht, daß der zu fürchtende Gott die Furcht nimmt vor den in Angst und Ausweglosigkeit treibenden Mächten. Daß solcher Zuspruch in Gottes erlösendem Handeln gründet, wird ausdrücklich hervorgehoben. Ausschlaggebend bei der Verwendung und zum Verständnis des Begriffs „lösen, erlösen“ ist die Vorstellung der Loslösung, die Befreiung aus einer Bindung durch die Darbringung einer Gegenleistung. So etwa in Lev 25,25: „Wenn dein Bruder verarmt und von seiner Habe verkauft hat, so soll sein nächster Verwandter kommen und einlösen, was sein Bruder verkauft hat.“ – So der Beginn der Bestimmungen im Blick auf das Erlaßjahr. Damit wird stellvertretendes Handeln ins Licht gerückt, es sei nicht übersehen. In der Geschichte von Ruth und Noomi ist es Boas (Ruth 4), in Jesaja 43 ist es Gott selbst, der die „Lösung“ vornimmt, indem er sein Volk beim Namen ruft, es als sein Eigentum an sich hält, während er Ägypten, Kusch und Saba, große und mächtig-reiche Völker, dazu nicht näher bezeichnete (V. 4), an Israels Statt dahingibt, diesem zum Leben. Die historische Entsprechung dieser Aussage läßt sich freilich nicht punktuell bestimmen, auch die Vorstellung in Verbindung mit dem „Preis“ also vollzogener Erlösung mag uns fremd erscheinen. Doch ist sie als solche hier gegeben, und wir sind gut beraten, sie aus ihrem Horizont nicht wegzuisolieren, aber auch der Reflexion über „Stellvertretung“ im Mit-, Neben- und Gegeneinander von Menschen und Völkern mehr Gewicht einzuräumen. Als Israels Löser ist Gott Israels Heiliger, der sich auf sein Volk hin „eingrenzt“, sich ihm „ausspart“, für sein Volk „da ist“ (Ex 3,14ff), ihm Heiland zu sein. Das diesen Begriff bestimmende Verbum bedeutet helfen, retten. Gott ist „stellvertretend“ Heiland, angesichts eines nicht (mehr) vorhandenen Retters aus Israels Mitte, den er dazu bestellen könnte. Der umfassende Rettung bezeichnende Terminus „Heiland“ begegnet zum ersten Mal in Verbindung mit dem Richter Othniel (Jud 3,9), der für Israel auf Gottes Geheiß gegen

einen mesopotamischen König kämpfte. Der Heiland ist Retter gegen einen Feind von außen.

Der Grund für Gottes Heilstat liegt in seinem Ratschluß, der einem Handeln in völliger Freiheit entspricht. Die Bindung an sein Volk ist ein Akt von Gottes Freiheit. Zu erklären ist dies nicht. Es kann nur im Namen Gottes bezeugt werden, sind doch die „Argumente“ von keinen objektiven Vorgaben bestimmt. Diese gründen allein in Gottes erwählendem Ich. Der Begriff der „Erwählung“ kommt hier zwar nicht vor, ist der Sache nach aber gegeben. Deren Grund liegt darin, daß Gott sein Volk liebt – wer wollte Liebe denn erklären wollen? –, daß er es kostbar und der Ehre würdig befindet. Das Verbum „ehren“ ist dasselbe, das dem Begriff der Ehre Gottes entspricht. – Bezeichnend ist, daß diese drei Aussagen im Perfektum gemacht werden: die darin verfaßte Botschaft will besagen, daß auch zu Zeiten größter Katastrophe Gott sich seinem Volke nicht entzog. Das mutet dem Glauben freilich zu, die als Widerspruch eigener Existenz erfahrene Geschichte gerade nicht aus Gottes Hand herausgefallen zu wännen, vielmehr mit Gottes Walten zusammenzudenken.

Allem Erfahrenen zum Trotz muß Israel vor Menschen und Völkern keine Angst haben. Darum die Wiederholung des Zurufs, sich nicht zu fürchten. Das aber ist Evangelium, das gegen allen Augenschein, gegen noch zu erlebende Wirklichkeit sich ausruft, vom Propheten ausgerufen wird. Dies soll uns an anderer Stelle noch beschäftigen.

So kreist denn die zentrale Aussage von Jes 43,1–7 um die Wende, die anonym Gewordene durch den Ruf ihres Namens aus ihres Gottes Mund vernehmen. Diese Wende vollzieht sich als Heilandstat und ist eingebettet in ein gewaltiges Geschichtstheater, das Zeitenwende übrigens nicht nur für Israel, sondern auch für andere Völker zum „Thema“ hat und zeitigen wird. Noch ist die Gegenwart voller Gefahren, und die werden nicht verschwiegen: die Fluten und die Brände der Geschichte sollen Israel aber nicht ins endgültige Verderben reißen.

Damit ist angedeutet, daß die in V. 2 herangezogenen Bilder als Metapher zu verstehen sind für politisch-zeitgeschichtliche Bedrohung. Daß sie dabei ungeheuer suggestiv sind, hängt damit zusammen, daß Wassers- und Feuersnot im Alten Testament als „Summe“ katastrophaler Bedrohungen schlechthin gelten: Sintflut (Gen 6–9) und Sintbrand (Gen 19) steigern diese Bedrohung zu einem möglichen „Aus“, zum Rückfall der geordneten Welt in das Chaos. So wie bei Deuterocesaja die Errettung aus der Gefangenschaft als eine neue Schöpfung reich bebildert erscheint (Jes 44,1–5; 55,6ff), so wird hier die in der Geschichte erfahrene Katastrophe als Flut und Brand dargestellt. Aber: mitten im Feuer soll die Flammenklinge kein Härchen an

Israel versengen und in den Stromfluten sollen „sie“ es nicht ersäufen können! Vor der zu baldiger Wendezeit Wirklichkeit werdenden Großen Befreiung ist Bewahrung in der Not den Geknechteten zugesagt. Auch dies eine „evangelische“ Zumutung angesichts allen erfahrenen Elends, angesichts der Vielen, die unterwegs liegen blieben und umkamen. Aber es geht um Israel als „Ganzes“, um Israel als Volk Gottes. So sehr uns eine solche Schau auch irritieren mag, der Einzelne und sein Geschick steht hier nicht im Vordergrund. Wenn über ihm und für ihn das „Nicht umsonst“ gilt, so nur im Blick auf Israels Zukunft. Und die beginnt mit Israels Sammlung. Die vier Himmelsrichtungen (V. 5f) sind für den Herrn der Zukunft kein zu weites Feld, um Israels Nachkommenschaft zu rufen, aus Fernen dorthin kommen zu lassen, wo als im Land der Verheißung an die Väter und Mütter den Söhnen und Töchtern (V. 6) neues Beginnen an- und zugesagt ist.

Wer aber sind „sie“, denen verboten ist, Israel in den Wogen von Krieg und Deportation zu ersäufen (V. 2), wer die (in weiblicher Form; imp. fem.) angeredete Macht, Gottes Söhne und Töchter herzugeben und herzubringen? – Offenbar jene, die Israel noch gefangen hält, die Siegesmacht mit großem Namen, das Großreich namenreicher Götter, das Imperium in aller Mund! Es wird nicht gewürdigt, beim Namen genannt zu werden, die Großmacht ist Macht ohne Namen: stark genug, Völker und Sippen in anonymer Gefangenschaft zu knechten, hat sie aufgehört, bei Gott einen Namen zu haben! – Babel, der Name ist im Hebräischen weiblichen Geschlechts, hat der Anfang von seinem Ende geschlagen.

Noch freilich bestimmt Babel das alltägliche Geschick der Deportierten. Noch ist diesen die angekündigte Wende keine Gewißheit. – Um so mehr gilt es, den Ersteffekt des angekündigten Gotteswirkens kundzutun: Bewahrung in noch gegenwärtiger Not, bevor die große Freiheit den Zug nach Jerusalem zur Wirklichkeit machen wird. Die große „Autobahn“, die über erhöhte Täler und erniedrigte Berge und Hügel führen wird (40,4), ist für Israel noch nicht frei. Sie aber wird die ersehnte Einbahnstraße nach Hause sein, das Unterwegs, das Deportation und Untergang von einst aufheben wird. Die Bewahrung gilt auf Heimkehr hin.

Doch aber ist dies nur ein Teil jener Wahrheit, die Deuterojesaja seinen Volks- und Zeitgenossen im Vorfeld großer Wende zumutet. – Wer nämlich nur zusieht, daß und wie er die Vergangenheit flieht und einer Gegenwart entkommt, die in ihrem Banne steht, des Blick ist für eine Zukunft aus Gottes Hand noch nicht frei. Geschichtsverlust, sei es im Zeichen von Verdrängen- und Vergessenwollen und von Not begünstigt, soll aber den Blick auf Zukunftsbeginn nicht trüben. Die Gegenwart soll keine nur von der Chronologie beherrschte Einbahnstraße sein aus einem undefinierten Vor-

her in ein nebliges Hernach. Der Prophet mutet seinem Volk einen Weg zurück zu, als dieses sich noch auf allgegenwärtiges Elend hätte ausreden wollen (und können), dabei vielleicht gerade die erfahrene Not als ein Recht in Anspruch genommen hätte, „damit“, sage mit „Vergangenheitsbewältigung“, in Frieden gelassen zu werden. Doch um des ganzen Friedens, um des Heils willen soll ihnen der Weg zurück nicht erspart bleiben. Denn Gegenwartsvergewisserung ist ohne Geschichtsvergegenwärtigung nicht denkbar. Und wahre Wege in die Zukunft sind wiederum von Gegenwarts-gewißheit bestimmt!

Der in dieser Bibelarbeit besonders beachtete Abschnitt ist in seiner auf eine einheitliche Schau drängenden Komplexität nur zu verstehen, wenn die Kunde naher Zeitenwende die Zumutung eines Weges zurück im Sinne auf Zeitgeschichte bedachter Glaubensarbeit einbezieht. Wer den Weg zurück in die Geschichte scheut oder gar die theologische Auseinandersetzung mit ihr als verzichtbar hinstellt, der wird den Weg zurück auch im Raum verfehlen, auch wenn die geographische Orientierung bestens stimmt. Dieser Weg zurück ist in Jes 42 deutlich beschrieben: es geht dabei nicht um eine Sightseeing-Tour ins vormals herrliche Jerusalem, nicht um das gestrig-sentimentale „Wie es einmal war“, sondern mitten in die unbequeme Fragestellung, wie es dazu hatte kommen können, daß Gottes Stadt ihre Pracht und Ehre gegen Schande und Untergang eintauschte und zur Niemandstatt wurde. Zu „sehen“ gibt es auf diesem Weg kaum etwas, wohl aber Vieles zu erinnern.

Die zentralen Aussagen der unserem Abschnitt vorausgehenden Verse (42,18ff) vertiefen dessen Verständnis um eine entscheidende Sichtweise. Sie stehen in der Tradition alttestamentlicher Gerichtsprophetie: „Es war viel zu sehen, aber du beachtetest es nicht, die Ohren waren offen, aber du hörtest nicht ... Sie wollten nicht auf seinen Wegen wandeln und sie hörten nicht auf seine Weisung (sein Gesetz)“ (42,20.24b). Die Summe dessen, was aus dem „Ausflug“ in die Geschichte dem Volk Gottes zugemutet wird, ist die Einsicht in die Geschichte (auch) als Sündengeschichte. Das ist hart und ist das Votum einer strengen Schule des Glaubens und theologischen Ringens, die bis zu Amos (um 760 v. Chr.) und Hosea (um 750–725) – beide im Nordreich wirksam – zurückreicht und die nach dem Untergang Israels (722), das den Assyern zur Beute fiel, über Jesaja (745–700) hin zu Jeremia (625–586) sich erstreckt und die geschichtliche Erfahrung „im Glauben denkend“ nachvollziehen muß und nachvollziehen will, daß Teile vom Volk Gottes und doch aber Volk Gottes in diesen seinen Teilen untergehen können. Seine Erwählung ist kein Freibrief für gleichgültige Haltung und beliebigen Handelns. Schon bei Amos, dem ältesten unter den Schriftpropheten,

steht zu lesen: „Nur euch habe ich erkannt aus allen Sippschaften der Erde. Darum werde ich an euch heimsuchen alle eure Sünden“ (Amos 3,2).

So stellt sich denn in von Gefangenschaft eingeengter Gegenwart, am Vorabend großer Zeitenwende und im Rückblick auf Tempelzerstörung und Landesverlust die große Frage, wer es denn war, der nicht nur solches zuließ, sondern der solches tat: „Wer hat Jakob zur Plünderung dahingegeben und Israel den Räubern? War es nicht der Herr, gegen den wir gefrevelt haben? ... Daher goß er aus über ihn die Glut seines Zorns und den Schrecken des Krieges, daß er ihn ringsum versengte und ihn in Brand steckte. Er aber nahm's nicht zu Herzen“ (42,24f). Fragesätze, die im Buch des Propheten der Freiheit und der Freude keine verneinende Antwort zulassen! – Und Bilder, die jene aus 43,2 in besonderer Weise „einleiten“. Keine Hingabe an blindes Schicksal, sondern Festhalten an Gott, der sein Volk in seinem Abfall noch ernst nimmt – und straft!

Damit ist der bevorstehende Weg der Entlassung in die Freiheit erst recht nicht dem Oberflächlichen preisgegeben. Und wenn er denn Wirklichkeit werden wird, soll gerade die Freude am neuen Exodus nicht blind machen und taub für Gottes Walten. Ein gewecktes Volk wird vielmehr seiner Gegenwart vergewissert und gelehrt, mit seiner Geschichte auf neu zu erfahrene „Jetzt“ hin unterscheidend umzugehen. Denn wer sich der Geschichte entsagt, bleibt ihr verhaftet. Entlassung in die Gegenwart aber bedeutet wiederum keine Verabschiedung aus der Geschichte, sondern deren Vergegenwärtigung in Dankbarkeit und zur Umkehr, zur Buße. Es gilt, Wege als Wege mit Gott neu zu bedenken unter dem Zeichen von Gericht und Gnade, von erfahrener Bewahrung, die uns rüstig machen wird, uns in einem Leben in Gehorsam zu bewähren. Gehört doch der bei seinem Namen Gerufene ihm allein. Und nur als Gottes Eigentum wird er froh und frei.

## II. Jesaja 45,18–25: Orientierungslosen erschließt sich ein Ziel

Noch ist die Bewegung, die der große Prophet als nahe bevorstehend erkannt und erfaßt hat, die politische Entwicklung nächster Jahre sollte ihn durchaus bestätigen, nicht Wirklichkeit. Noch ist der Alltag seiner Adressaten geprägt von einer Existenz in Gefangenschaft. Noch war nicht abzusehen, wieviele ihr erliegen würden, bevor sie Zeugen sein sollten einer großen Zeit, wenn diese denn überhaupt käme. – Wieder der Zweifel. Sollte man sich auf das Wort vom neuen Exodus, von der neuen Herausführung

aus der Sklaverei, jener gleich oder noch größer, als die es war, die aus Ägypten führte, einlassen (Jes 43,16f; 52,11f; 50,2)? Sollte nicht eher Vorsicht geboten sein gegenüber einer Nachricht, die zwar aller Hoffnung weckte, aber auch Gefahr lief, nichts anderes zu sein als eine neue Auflage alter Heilsideologien und die noch waltenden Machthaber umsonst reizte? Hatte nicht selbst Jeremia zur Unterwerfung unter Babel aufgerufen und Nebukadnezar sogar als Knecht Gottes bezeichnet (Jer 27,6), dem die Länder untertan sein sollten? Was damals keiner hören wollte, des erinnerte man sich jetzt. Wie sollte das Zuverlässige erkannt werden können? –

Das sind Zweifel und Hinterfragungen, die für eine Orientierungslosigkeit stehen, die durchaus verständlich ist, aber überwunden werden soll. Dabei wird die Frage nach dem Wesentlichen unumgänglich, das Ausrichtung ermöglichen soll und wird.

Hermann Hesse läßt den scheidenden Glasperlenspielmeister Josef Knecht sich eines Wortes von Pater Jakobus, seines Mentors im Studium der Geschichte, erinnern, das, aus völlig anderem Zusammenhang entnommen und einer anderen Sprachlichkeit verpflichtet, uns aufmerksam machen könnte, worauf es mit ankommt, wenn Orientierungsverlust nicht endgültiges Scheitern und Untergang bedeuten soll: „Es können Zeiten des Schreckens und tiefsten Elends kommen. Wenn aber beim Elend noch ein Glück sein soll, so kann es nur ein geistiges sein, rückwärts gewandt zur Rettung der Bildung früherer Zeit, vorwärts gewandt zur heitern und unverdrossenen Vertretung des Geistes in einer Zeit, die sonst gänzlich dem Stoff anheimfallen könnte.“

Auf die Zeit Deuterocesajas übertragen, hieße die nicht aus der Entsprechung fallende Anwendung eines solchen Ansatzes: Ringen um das Wort! Noch bestimmte die angekündigte Wende den Alltag nicht. Noch befand man sich im Bannkreis eines auf Demonstration von Macht bedachten Großreiches und seines imperial konzipierten Kultus: auch die Jerusalemer Tempelgeräte waren „deportiert“ worden zum Dienst an den siegreichen Göttern.

Auf diesem Hintergrund wird der Stellenwert ersichtlich, welchen innerhalb von Jes 40–55 die apologetisch-werbenden Texte einnehmen. Es geht um nichts weniger als um die Legitimierung des Wortes von der großen Wende als wahrhaftiges Wort Gottes, darum, daß die beim Namen Gerufenen wirklich zur Einsicht geführt werden, daß Gott selbst sie wahrhaftig beim Namen ruft. Daß dabei die Frage nach Gott schlechthin den Mittelpunkt der Polemik beherrscht, ist nur konsequent. Der Abschnitt, der die zweite Bibelarbeit dieser Folge bestimmt, lautet (Kap. 45,18–25):

- 18 Denn so spricht der Herr, der Schöpfer der Himmel – er ist der Gott – der Former der Erde, der sie gemacht hat – er hat sie gegründet – nicht zur Wüstenei hat er sie erschaffen, zum Verweilen hat er sie geformt –  
„Ich bin der Herr und keiner noch dazu!“
- 19 Ich habe nicht im Verborgenen geredet,  
an einem Ort in Finsterland,  
Zu Jakobs Samen habe ich nicht gesprochen:  
„Sucht mich im Wüst-Nichtigen“.  
Ich bin der Herr: Sprecher der Rechtsordnung,  
Ansager von Geradem.“
- 20 „Versammelt euch und kommt herzu,  
nähert euch allesamt, ihr Entronnenen der Völker!  
Keine Erkenntnis haben jene, die das Holz ihres Götzenbildes hochtragen,  
die betend sich zu einem Gott wenden, der nicht hilft!
- 21 Zeigt es an und bringt es hervor, beratet doch allesamt:  
Wer hat dies hören lassen von früher her,  
wer damals es schon angezeigt?  
Bin nicht ich es, der Herr,  
und keiner noch ist Gott außer mir,  
ein gerechter Gott und ein Heiland,  
keiner ist außer mir?!“
- 22 „Wendet euer Angesicht zu mir, damit ihr Hilfe empfanget,  
alle Enden der Erde,  
denn ich selbst bin ein Gott und keiner ist's noch.
- 23 Bei mir selber habe ich geschworen,  
ausgegangen ist aus meinem Mund Gerechtigkeit,  
ein Wort, das nicht umkehren soll:  
denn (vor) mir sollen sich beugen alle Knie,  
bei mir jede Zunge schwören,  
24 vor mir aussagen:  
nur im Herrn ist Gerechtigkeit und Kraft!“  
Zu ihm werden kommen und sich schämen  
alle, die gegen ihn schnaubten.
- 25 Im Herrn wird gerecht werden und sich rühmen  
Israels ganze Nachkommenschaft.

Es fällt sofort auf, daß es in diesem Abschnitt nicht etwa um die Weiterführung der Thematik von 43,1–7 geht, die ist „ganz“ ausgeführt: der Na-

menlose mit Namensnennung würdigt, der steht nicht in Frage! In den Mittelpunkt prophetischer Sorge rückt die Bangigkeit, es könnten die Gerufenen den Ruf nicht hören, sie könnten ihn überhören, unbeachtet lassen. Ihnen gilt das Ringen, das der Prophet im Namen seines Gottes und als Vermittler von Gottes Wort bei seinem Volk walten läßt mit dem Ziel, es müßten seine Zeitgenossen merken, daß Gotteswort in Wahrheit an sie erging und daß Gott selbst als Redender in ihrer Mitte sich als gegenwärtig ausruft. Wer solches erkennt, dem erschließt sich sein dumpfes, von bleierner Schwere erdrücktes Dasein als einer qualifizierten Gegenwart zugehörig, in der ein neu zu erfahrendes „Jetzt“ nicht ohne Orientierung bleiben soll. Orientierung von Gott auf Gott und sein Werk hin anzunehmen, darum wirbt der Prophet. Das Werbend-Einladende kennzeichnet den Abschnitt ganz.

Er besteht aus einem dreiteiligen Gotteswort, das vom prophetischen Botenspruch: „So spricht der Herr“ als solches bestimmt wird. Am Ende desselben faßt der Prophet das Ziel von dessen Wirksamkeit zusammen, das in etwaiger Entsprechung zu dem steht, womit die Einleitung der Gottesrede an theologischen Aussagen näher präzisiert wird. Zum besseren Überblick sei die Gliederung des Abschnitts kurz zusammengefaßt: Einleitung und Ausleitung (V. 18.24b–25) der Gottesrede; deren erster (V. 19), zweiter (V. 20f) und dritter (V. 22–24a) Teil. Die theologischen Überlieferungen, die dabei zum Tragen kommen, setzen Anliegen der Gerichtsprophetie fort, stellen die wahre Gotteserkenntnis aller Götzenwirklichkeit gegenüber und entgegen und preisen den Herrn der Geschichte, der zugleich auch als der Schöpfer erkannt wird, als den einen und wahren Gott schlechthin: der Bestand der Welt und das Recht im Miteinander von Menschen und Völkern sind sein Werk.

In der Einleitung wird der redende Herr als Schöpfer Himmels und der Erde bezeugt. Es gehört zum theologischen Charakteristikum Deuteropropheten, daß er, diese gewaltige Aussage zu unterstreichen, alle ihm zur Verfügung stehende Begrifflichkeit heranzieht, die zum Teil auch im Schöpfungsbericht am Anfang des Bibelbuches benutzt wird: schaffen, formen, machen, gründen. Es wäre verkehrt, diese Tätigkeitsbezeichnungen voneinander genau abgrenzen zu wollen. Es stimmt zwar, daß das in besonderer Weise auf Gottes Schöpfertat bezogene Verb „bara“ im Alten Testament immer nur mit Gott als Subjekt in Verbindung erscheint, was von den übrigen nicht gilt, doch der Prophet gebraucht es mit den anderen Verben völlig parallel. Und um die „Totalität“ seiner Auffassung von der Schöpfung zu begreifen, sei ein Wort herangezogen, das in seiner theologischen Kühnheit nicht übertroffen werden kann: „Ich bin der Herr und keiner noch, Former des Lichtes und Schöpfer der Finsternis, Täter des Friedens und Schöpfer des Bösen, ich, der Herr, tue das alles“ (45,7). Und wer solches

vermag, der mißt eben auch das Weltenmeer mit der hohlen Hand, des Himmels Weite mit der Spanne (40,12) und führt auch das Sternenheer vollzählig heraus (40,26).

Diese Auffassung, daß es Gott gegenüber keine andere Wirklichkeit gebe als die des Geschaffenseins, daß es in der Schöpfung keinen Weg gibt, der an ihrem Schöpfer vorbei führen könnte, keine Finsternis, die einem „Außerhalb“ Raum geben, keine Flucht in einen wie auch immer gearteten Dualismus sich ausschließender Gegensätze zumal dem Glauben und der Theologie gestattet ist, wird durch die Aussage von Gottes Gegenwartswirksamkeit dahingehend präzisiert, daß Gott allein der Lenker und Herr der Geschichte ist. Schöpfungs- und Geschichtstheologie greifen ineinander und bedingen eine in der hebräischen Bibel vormals in dieser Weise nicht bekannte, gar nicht denkbare Sprachlichkeit, die von einer ungeheuer provozierenden Aussagekraft ist. Eine „Textprobe“ sei nicht vorenthalten (44,24–45,5):

- 24 So spricht der Herr, dein Erlöser,  
dein Bildner von Mutterleibe an:  
„Ich selbst, der Herr, tue alles:  
breite allein die Himmel aus,  
spanne die Erde, ohne daß jemand bei mir sei,  
25 mache die Zeichen der Orakelpriester ungültig,  
gebe die Losorakelbefrager dem Gespött preis,  
wende die Weisen auf die Rückseite,  
lasse ihre Erkenntnis als töricht erscheinen,  
26 richte das Wort meines (Korr. nach suff. 1. Ps.) Knechtes auf,  
vollende den Ratschluß meiner (wie eben) Boten,  
spreche zu Jerusalem: (dein Geschick) werde gewendet!  
und zu den Städten Judas: werdet aufgebaut!  
– ja, ihre Trümmer werde ich aufrichten;  
27 spreche zum Abgrund: versiege,  
– ja, deine Fluten werde ich trocken;  
28 sage zu Kyros: mein Hirte!  
meinen ganzen Willen soll er vollenden,  
Jerusalem anzusagen: werde gebaut!  
und zum Tempel: werde gegründet!“  
1 So spricht der Herr zu seinem Gesalbten, zu Kyros,  
...  
4 „Um Jakobs, meines Knechtes willen und Israels, meines Auserwählten  
rief ich dich bei deinem Namen, obgleich du mich nicht kanntest.

5 Ich bin der Herr und keiner noch, außer mir ist kein Gott.

Ich habe dich gegürtet, obgleich du mich nicht kanntest.“

Herausfordernder kann eine Theologie der Schöpfungswirksamkeit in eine Theologie der Geschichtswirksamkeit Gottes eingreifend und in ihr Vollendung findend, nicht angesagt werden. Deutlicher entfaltet konnte das in jenen Tagen gar nicht sein. Der Name Kyros stand für Zeitenwende. Daß diesbezüglich der Prophet der Erkenntnis seiner Zeit- und Volksgenossen voraus ist, unterstreicht das Provozierende seiner Kunde um so mehr, potenziert gleichsam deren Kühnheit. Babels Untergang und das Aufstehen des Perserreiches wird als eine „Geschichtsschöpfung“ beschrieben: das Chaos, das die Babylonier angerichtet hatten, soll einer neuen Ordnung weichen und zugeführt werden, die den Aufbau Jerusalems und die Neuerichtung des Tempels nicht nur einschließt, sondern zum Mittelpunkt hat.

Mit Kyros, dem Begründer der Achämeniden-Dynastie, begann um die Mitte des 6. Jahrhunderts vor Christus der Aufstieg Persiens zur Weltmacht. 550/49 wurde Medien unterworfen, 547 das Königreich Lydien mit seiner Hauptstadt Sardes eingenommen, 539 Babel erobert, wohl der größte Erfolg des neuen starken Mannes. Anders als Babels Politik sollte die seine sein: den eroberten Völkern ward das Recht zugestanden eigener Religion und Sittenpflege, das Recht auf ihre angestammte Heimat. Kraft seines Erlasses von 538, des berühmten „Kyros-Edikts“, wurden die von Nebukadnezar nach Babylonien deportierten Juden dazu berechtigt und aufgefordert, in das Land ihrer Väter zurückzukehren und den Jerusalemer Tempel wieder aufzubauen (Esra 1,2–4; 6,3–5).

Die Wirksamkeit des Propheten fällt wohl in die letzten Jahre Babels; es gibt keinen Hinweis darauf, daß er selbst das Ende der Gefangenschaft erlebt hat. Darauf wird in der dritten Bibelarbeit noch hinzuweisen sein. Die Atmosphäre jener Zeit im Umbruch nachzuempfinden, ist uns mit dem Hinweis auf die letzten Jahre der Sowjetunion und den Kommunismus als staatstragende (oder letztlich doch staatszerstörende!) Ideologie möglich, auch wenn historische Vergleiche nur mit großem Vorbehalt gemacht werden dürfen. Doch manchmal drängen sie sich geradezu auf, wie ja auch in Jesaja 40–55 der neue mit dem alten Exodus zusammengesehen wird. – Babels Ende zu einem Zeitpunkt zu künden, als dies noch existierte, war zudem auch von politischer Brisanz und zeitgeschichtlicher Sprengkraft. Daß der große Prophet nahe bevorstehende Ereignisse richtig „prognostizierte“ und die daraus erwachsenden Folgen für sein geknechtetes Volk deutlich ansagte, erweist seinen Gott als den Herrn des Vorwegkündens, als Herrn über Zukunft und Zukunftskunde, als Herrn der Geschichte schlechthin. „Ich bin

der Kündiger von Nachmaligem von Anfang her“ (46,10): das ist ein die Zeit in Vergangenheit und Zukunft umgreifendes Gotteswort, das Gottes Regiment so umfassend wie im Raum auch für die Zeit bezeugt. Als Herr von Raum und Zeit in ihrem Werden und Wandel ist Gott der Herr der Welt.

Diese Aussagen werden zudem noch auf ein „Zentrum“ hin fokalisiert: der Herr der Welt ist Israels Gott, und das angekündigte Geschehen geschieht um Israels willen und hat Israels Zukunft zum Ziel. Diese Behauptung ist erst recht von einer Kühnheit sondergleichen, Ausdruck der „Arroganz“ jenes Glaubens, der Gott völlig für sich in Anspruch nimmt, auch wenn man in den Mühlen der Weltgeschichte sein eigenes auf Zukunft ausgespartes Saatgut zermahlen sah. Um so mehr geht daraus das Ringen um Israel hervor, das nach allem Verlust und (selbstverschuldeter) Verderbnis zur Einsicht dessen geführt werden soll, was allein Grund und Ziel seiner Existenz sein kann.

Es geht also um Israels Dasein als ganzes, um das Verständnis Israels als eines Ganzen: nicht der Einzelne steht im Vordergrund, das wurde bereits in der ersten Bibelarbeit ausgeführt, und nicht historische Verluste bestimmen das Wort. 722 hatte Israel als politische Größe zu existieren aufgehört, und zu einer Rückkehr aus der assyrischen Verschleppung war es nie gekommen. Juda war in der Folge historischen Werdens und Vergehens nicht Israel. Und dennoch lebt nach der Botschaft dieses Exilspropheten Israel in Juda fort, das Ganze im Teile und diesen mit den Prädikaten von Ganzheit bestimmend, lebt fort in seiner „jakobischen“ Gefährdung und als Gottes „Lieblingskind“: so wie aus Jakob Israel ward, soll aus Höckerigem Gerades werden (40,4; Wortspiel mit der Wurzel akab), aus einem Verstoßend-Verstoßenen ein „Jeschurun“, ein rechtschaffener Gerader, eine Bezeichnung, die der Prophet aus dem Deuteronomium (32,15; 33,5.26) übernimmt und fast zu einem Kosenamen macht (44,2) eines Volkes, das der Bewahrung unter Gott gewiß werden und gewiß bleiben soll und darf.

Das zu hören, ist ein Rest berufen, ein Begriff, welchen der „erste“ Jesaja in den Zusammenhang tiefer theologischer Reflexion hineingestellt hatte. Ein Rest nur werde umkehren, doch aber ein Rest bleiben (Jes 6,13; 7,3), und dieser werde die Würde und die Bürde des Ganzen tragen: Gerichtsprophetie und Heilsansage in reifer dialektischer Zusammenschau. Dazu ist nun Judas Rest berufen und bestellt. Israels Namen soll ihn zieren. – Daß des heutigen Staates offizielle Bezeichnung „äräs israel“ lautet, ist alles andere als ein Zufall. Sie steht auf dem Grund der Botschaft, die dem Rest das Ganze zumutet, dies im doppelten Sinn des Wortes.

Diese „Ganzesgewißheit“ in sein mitgefangenes Volk einzustiften, sie keimen und wachsen zu lassen, sie zu fördern, sie als zentralen Inhalt des

Glaubens zu künden, ist Ziel seiner Sendung. Diesem Ziel gilt sein Einsatz, seine „Gotteswerbung“, seine Apologie. Der diese Bibelarbeit bestimmende Abschnitt setzt diesbezüglich drei Schwerpunkte, deren Aussagen ineinandergreifen und nur von dem eben skizzierten Hintergrund her als „Evangelium“, als frohe Botschaft, verständlich und dieser frohen Botschaft als dienlich erscheinen: der Nachricht der Freiheit und der Freude, die Israel in Juda als einem Volk der Zukunft das Ziel weisen und Orientierung ermöglichen soll.

In V. 19 geht es um das geoffenbart-offenbare Wort: in ihm ist Gott manifest und er läßt es nicht in der Finsternis sich versteckender Ängstlichkeit und Effektivlosigkeit untergehen, vielmehr läßt er es dort hören, wo es gehört werden soll: die Unterworfenen und auf Rettung hin Angesprochenen ihres Gottes zu vergewissern und die Mächtigen, die auf Machterhalt bedacht sind, ihrer Angst vor Machtverlust kraft selbiger Gottesgegenwart zu überführen. Seine Götzen werden Babel nicht länger schützen, sie taten's ja auch nie, war denn auch Babel ein Werkzeug nur in Gottes Hand, des Herrn über das Kommen und Gehen von Reichen und Imperien. Im Verborgenen sind die Götzen, denn obgleich in öffentlichen Prozessionen ihre Kultbilder zur Schau und Anbetung gezeigt werden, haben sie gerade das zu verbergen, was sie ihrem Wesen nach sind: Nichts. – Jakobs Nachkommenschaft ist davon frei, dort das Göttliche zu suchen, zumal wo dies in den Dienst auch noch gestellt wird einer Legitimierung ungerechter Macht. Der Herr aber ist der Garant von Rechtsordnung, der Grund dafür, daß Geschichtswandel auch jene Wandlung zur Folge hat, kraft derer Menschen und Völker in ihrem Miteinander als „auf Geradem“ sich begegnen. Das visiert durchaus soziale Dimension an. Auch daran wird sich zeigen, daß und wie sich Gottes Volk (unter und inmitten der Völker) in einer Zukunft der Freiheit bewähren wird.

In V. 20f wird die Polemik gegen die Götter weitervariiert und die fehlende Erkenntnis derer betont, die ihre Schnitzbilder umhertragen und anbetend vor ihnen niederfallen. Was diese nie haben können, das hat der wahre Gott: das Wort, das sich mitteilt, das Wort, das Zeiten aneinanderbindet und im Glauben und durch den Glauben die Möglichkeit setzt, widersprüchlichste Erfahrungen mit Gott zusammenzudenken, von Gott entgegenzunehmen, von Gott sich auf Neues hin befreien zu lassen. Daß Gott Heiland sein will und wird, markiert solches als Ziel.

Die Polemik gegen die Götter nimmt in Jesaja 40–55 eine zentrale Stelle ein. Und hier kommt der „Monotheismus“ des Alten Testaments zu seiner Vollendung. Die Götter (der Völker) sind in ihrer Ohnmacht durchschaut, was zu früheren Zeiten in Israel von dieser Erkenntnis noch nicht (ganz)

erfüllt war, ist überwunden. Selbst bei Elia (I Kön 18) waren die Baalim noch ernst zu nehmende Numina. Der Idee des Glaubens an den einen Gott in Abgrenzung zu anderen Göttern und sodann als deren Überwindung zu verfolgen, ist in der hebräischen Bibel ein faszinierendes Thema. Dem ausführlich hier nachzugehen, ist freilich nicht angezeigt. – Deuterocesaja macht sich über alles, was es an Geschnitztem und Gemeißeltem in der Welt der Religionen und in dem davon bestimmten Kultus dergleichen gibt, gehörig lustig. Seine Beschreibung einer Götzenbildgeburt (44,6ff) atmet Gottesaufklärung. Das mag uns gerade heute, wo Symbole des Heiligen neu entdeckt werden, vielleicht irritieren. Es sollte uns aber vor allem daran erinnern, daß das Wort Gottes allein uns „aufklärt“ über des Menschen und des Volkes Gottes Elend und Chance. Und wenn wir als Evangelische singen: „Das Wort sie sollen lassen stahn“, sollte uns die Besinnung auf das Wort und das Wagnis, auf die Macht des Wortes zu setzen, nicht schaden. Wie könnte sonst Lügenwort, das sich in den glitzerigen Farben verführerischer Pseudowahrheiten schmückt, zuweilen ganze Völker und Regionen durch Zwist- und Kriegsgetöse einander entfremdet und gegeneinander aufhetzt, oder aber „Stoffliches“ als allumfassenden Sinn und als Ziel des Daseins anpreist, von uns unterscheidbar sein?!

Die Verse 22–24a thematisieren eine Horizonsweiterung, die nicht weniger als das Gesamte des Erdenrunds erfaßt: Israels Gott soll nicht nur von Israel als Herr der Welt bekannt werden, alle Völker sollen zu ihm finden, zu ihm den Weg gezeigt bekommen in der Kraft des Wortes, mit welchem Gott allen Menschenkindern zuvor- und entgegenkommt. Das Ziel solcher Wende ist nicht Knechtung, es ist Heilandshilfe. Der, welcher Hilfe allein gewähren kann, geizt mit ihr nicht, segmentiert sie auch nicht. Aus wahrer Anbetung wird Freiheit erwachsen, und wo die Gerechtigkeit des Herrn das Bestimmende ist, wird es an Kraft nicht fehlen.

Daß Gott bei sich selber schwört, ist eine feierliche Präzisierung, Hinweis auf die Verbindlichkeit seines Ratschlusses. Er kann es nur bei sich selber tun, denn außer ihm ist keiner. So sind die, welche gegen ihn schnaubten und auch noch wüten, ohne Anschrift, wo sie für sich Zuflucht und Bleibe fänden. Hinter der Tür von Götzenkult und Bildnisverehrung ist niemand, der auftäte. Das darf Israel erfahren, und es soll dies vor der Welt und den Völkern bezeugen.

Daß es solches auf Zukunft hin vermöge, wird ihm in einer Gegenwart zugemutet, die dazu im schärfsten Kontrast steht. Durch den Glauben soll ihm die Kraft erwachsen, die solchen Widerspruch erträgt und letztlich auch aus ihm hinausträgt. Mit der Zumutung eines Glaubens gegen allen Augenschein stießen wir schon bei der ersten Bibelarbeit auf eine Proble-

matik, die an wichtigen Stellen prophetischer Literatur von Stellenwert ist. Die prophetische Apologie des besagten Abschnittes dient der Festigung dieses Glaubens. Der Glaube bleibt nicht und wird dadurch auch nicht gestärkt, daß er nach den Kriterien dieser Welt bestätigt wird und erfolgreich ist. Der Glaube gründet allein auf der Zusage, daß Gott mit seinem Volk in der Welt gegenwärtig ist und für sein Volk Rettung verheißt und Heilandstat verwirklicht. In einer Schicksalsstunde für Juda hatte Jesaja König Ahas das Wort hören lassen: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht!“ (7,9). Der Sache nach ist Deuterocesaja eine Auslegung auch dieses Wortes, das fast 200 Jahre zuvor erging. Positiv ausgedrückt heißt das: „Die auf den Herrn hoffen, bekommen wieder Kraft und steigen auf mit Adlersflügeln“ (40,31).

In alledem ist Gegenwartsreflexion ungemein dicht. Von altersher erfahrene Glaubensgrundlage wird auf Zukünftiges hin angesagt und der Prophet ist seines Gottes Gegenwart so sehr gewiß, daß er Geschichte sehend Zukunft sieht und Zukunft verheißend das Gewesene preist!

Orientierungslosen erschließt sich ein Ziel. Es anzunehmen, impliziert Glaubensarbeit, die „Kompaßlesen“ als Lernmittel und Lernziel hat und das Unterscheiden jener Kraftfelder, die sich der „Magnetnadel“ usurpierend bemächtigen wollen. Orientierung finden meint keine Fahrt auf einer Einbahnstraße, sie wird uns zugemutet auf weitem Felde, manchmal auch auf unwegsamem Gelände. Taufvergewisserung kann uns im Rückblick jenes Ziel sehen lassen, wozu Gott uns in die Freiheit seiner Kindschaft rief.

### III. Jesaja 52,13–53,12: Verunsicherte werden guter Gegenwart gewiß

Der siebenbürgische Dichter Franz Hodjak widmete systembedingter Verkehrtheit, deren Ansteckungsgefahr allenthalben drohte, einst einen witzig-sarkastischen Fünfzeiler: es seien Menschen zuweilen derart verkehrt, daß sie auch Verkehrtestes verkehrt anfaßten und also richtig stellten. Und dennoch bleibt ein blindes Huhn, das manchmal auch ein Körnlein findet, orientierungslos. – Die Einsicht scheint banal, wengleich sie oft unbefolgt bleibt: Orientierung erwächst nicht durch die Verkehrung des Verkehrten, sie bliebe ihm verhaftet. Orientierung gerade in ihrer Qualifizierung als Buße und Umkehr geschieht auf ein Ziel hin, daß außerhalb unser aufleuchtet, damit das Volk Gottes nicht auf sich selbst geworfen bleibe und sich im Kreise drehe und im Gleichgültigen ende. Die Versuchung zum nur gegenwärtig Punktuellen wird überwunden durch dessen Aufhebung in ein Wo-

her und Wohin, in der Wandlung des Warum in ein Wozu. Gegenwarts-gewißheit ist kein Schicksal, sie wird durch Finales „determiniert“.

Das Dynamische an den Texten Deuterocesajas wehrt ihrem statischen Mißverständnis. In ihnen atmet weltgeschichtliche Bewegung und die wird von Gott her wahrgenommen und gedeutet und Gegenwart im Wandel zur Heimat für Heimatvertriebene auf erfüllte Zukunft hin. Geschichtlicher Rückblick ist dabei konstitutiv, immer aber der Gefahr gewehrt, der Historie zu verfallen.

Der dritte Teil der Bibelarbeit gilt einem Abschnitt, in welchem Erinnerung sehr konturenscharf auf Einen konzentriert ist, der in der Mitte der sich Erinnernden war. Wer diese sind und wer der erinnerte ist, hat uns gewiß zu beschäftigen. Der Text lautet (52,13–53,12):

- 13 Siehe, meinem Knecht wird Erfolg beschieden sein,  
er wird hoch emporgehoben sein und sehr erhaben;
- 14 wenngleich sich viele seinetwegen entsetzten,  
– so sehr war sein Gesicht entstellt,  
und er seines Aussehens wegen von den Menschenkindern getrennt –
- 15 so wird er dennoch viele Völker besprengen.  
Seinetwegen werden Könige ihren Mund verschließen.  
Denn jene, welchen nichts erzählt wurde, haben es gesehen,  
jene, die nichts hörten, sind einsichtig geworden.
- 1 Wer glaubt der Kunde, die wir vernahmen,  
und wem ist des Herrn Arm offenbar?
- 2 Er stieg auf vor ihm wie ein Schößling,  
wie eine Wurzel aus trockener Erde:  
er hatte keine Gestalt und keine Erhabenheit,  
wir sahen ihn, aber da war kein Aussehen, das uns ihn begehren ließ.
- 3 Er war der Verachtetste und Unwerteste,  
ein Mann der Schmerzen und der Krankheit bekannt.  
Vor ihm ließ man die Gesichter verbergen.  
Wir schätzten ihn gering und hielten ihn für nichts.
- 4 Fürwahr, unsre Krankheit hat er getragen (aufgehoben)  
und unsre Schmerzen aufgeladen.  
Wir aber hielten ihn für einen Geschlagenen,  
für einen von Gott zu Boden Geschlagenen und Erniedrigten.
- 5 Er aber ist um unsres Frevels willen durchbohrt (getötet),  
um unsrer Sünden willen zerschlagen.  
Damit wir Frieden haben, liegt Züchtigung auf ihm  
und aus seinen Wunden ward uns Heilung.

- 6 Wir alle gingen in die Irre wie Kleinvieh,  
ein jeder startete auf seinen Weg.  
Der Herr aber traf ihn mit unser aller Sünde.
- 7 Er wurde gemartert und da er litt,  
da tat er seinen Mund nicht auf  
wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wird,  
wie ein Mutterschaf (Rachel) vor seinem Scherer  
ward er gebunden (ward stumm) und tat seinen Mund nicht auf.
- 8 Aus der Bedrückung und aus dem Gericht ist er genommen.  
Wer aber kann sein Geschlecht ermesen?  
Denn er ward getrennt vom Land der Lebendigen,  
wegen der Freveltat meines Volkes ward er geschlagen.
- 9 Man gab ihm sein Grab bei den Gottlosen,  
bei Übeltätern, da er starb (bei seinem Tod),  
obzwar er nie Gewalttat (Chamas) verübte  
und aus seinem Mund nie Verrat zu hören war.
- 10 Aber dem Herrn hat es gefallen, ihn mit Krankheit zu schlagen.  
Wenn er sein Leben zum Opfer gesetzt hat,  
wird er Nachkommen sehen und seine Tage werden von Dauer sein.  
Das Lieblingsanliegen des Herrn wird durch seine Hand gelingen.
- 11 Weil seine Seele sich abmühte, wird er sehen und satt werden.  
Durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht,  
den Vielen wahrhaftig Recht schaffen,  
denn er selbst trägt ihre Sünden.
- 12 Darum werde ich ihm die Vielen als Beute zuteilen  
und die Starken soll er zum Raube haben,  
dafür, daß er sein Leben in den Tod dahingab  
und zu den Frevlern gezählt wurde.  
Er aber hat die Sünde der Vielen getragen  
und ist für Frevler bittend eingetreten.

Das zunächst Auffallende an diesem Abschnitt ist, daß er kein prophetisches Wort im „formalen“ Sinn beinhaltet: keine Botschaft ist zu hören, die das anzusagende unter das „So-spricht-der-Herr“-Wort stellt – die meistgebrauchte Botenformel – und so als Wort Gottes ausweist. Hier reden andere. Wer die Redenden sind, läßt sich nur deuten, vom grammatikalischen Gefüge des Textes her ist nur zu sagen: es ist ein „Ich“ und ein „Wir“. Geredet wird über einen „Ihn“. Dieser wird vom Ich-Redner als „Mein Knecht“ bezeichnet. Daß dieser „Er“ in allen Textteilen derselbe ist, macht das Funktionsmuster des Abschnitts deutlich.

Es ist unumgänglich, auf den Begriff „Knecht“ bzw. „Knecht Gottes“ kurz einzugehen. Das Wort bezeichnet im gängigen Sprachgebrauch den Sklaven, den Diener. Im Alten Orient war „Knecht“ zudem ein Ehrenname für Königsdiener. (Im Siebenbürgisch-Sächsischen ist „Knecht“ die Bezeichnung der heiratsfähigen Söhne freier Bauern!) – In der hebräischen Bibel wird die Bezeichnung zum Ehrentitel für Männer, die in besonderer Weise im Dienste eines Auftrags stehen: so werden Abraham (Ps 105,6), Mose (Dtn 34,5), Josua (24,29) oder David (Ps 18,1) als „Knecht Gottes“ bezeichnet. Zudem werden Propheten (Amos, Jeremia) zuweilen so benannt. In der prophetischen Verkündigung selbst ist aber viel gewichtiger, wer sonst diesen Ehrentitel noch zuerkannt bekommt. Am provozierendsten ist hierbei Jeremia, der an drei Stellen Nebukadnezar als Knecht des Herrn bezeichnet, den babylonischen Großkönig und Judas Zerstörer und Vertreiber (25,9; 27,6; 43,10).

Die Bezeichnung bekommt im Buch Deuterocesajas ein im Kontext des Alten Testaments nicht weiter überbotenes Gewicht. Zunächst wird die „Aufhebung“ jeremianischer Gerichtsansage vorgenommen und Kyros dargestellt als Vollführer von Gottes Willen und Geheiß. Von ihm war in der zweiten Bibelarbeit die Rede. Kyros wird zwar nicht als Knecht des Herrn benannt, die Bezeichnung bleibt für einen Anderen aufgespart, doch aber, und in der Rangordnung der Ehrentitel nicht minder wert, als Hirte (44,28) und Messias (45,1). (M<sup>e</sup>schia-Gesalbter ist zu unterscheiden von Moschia-Heiland; dieser Begriff ist abgeleitet vom Verbum jascha, jener von maschach. Die Bezeichnung „Gesalbter“ kommt nur einem König zu. Im Bekenntnis zu Jesus als dem Messias = Christus kommt das zum Tragen: Jesus ist König, sein Königsein eines seiner drei Ämter.) Kyros als Gottes König: das ist auch politisch von enormer Relevanz.

An mehreren Stellen wird Jakob/Israel als Knecht des Herrn bezeichnet, was insofern ein Neues darstellt, als bislang dieser Titel nur auf ein Individuum angewandt erschien. Israels Knecht-Sein wird mit Jakobs Erwählung zusammengesehen, in welcher Abrahams Berufung weitergeführt wird (41,8f) und der des gewiß sein darf, von Gott nicht vergessen zu sein (44,1.2.21). Er ist der Anlaß von Gottes weltgeschichtlichem Eingreifen. Um Jakob/Israels willen wird Kyros berufen, die politische Ordnung der Welt neu zu gestalten (45,4). Schließlich wird Jakobs Erlösung aus der babylonischen Gefangenschaft und seine wunderbare Heimführung durch die Wüste unter dies Ehrenprädikat gestellt (48,20f). Zugleich aber ist Jakob/Israel als Volk Gottes und als Knecht des Herrn blind und taub für Gottes Geschichtswirksamkeit gewesen und zur Beute geworden von Plünderern und in alledem blind für Gottes Heimsuchung (42,19ff). Dieser Ab-

schnitt wurde in Zusammenhang mit 43,1–7 in der ersten Bibelarbeit kurz bedacht. Der Knecht Gottes ist als Volk Gottes gleichsam aus sich selbst gefährdet, als es verfehlen kann, wozu es von Gott gemeint und gewollt ist. Im Hintergrund steht dabei Knechtsbeauftragung im Dienst und zur Ehre Gottes unter den Völkern. Die neue Erlösung als Befreiung aus der Gefangenschaft hat insofern nicht zuletzt einen missionarischen Effekt.

Von größtem Gewicht wird die Bezeichnung in den vier Gottesknechtsliedern, die innerhalb von Jes 40–55 als eine besondere Textgattung unterscheidbar sind. Bestimmend ist vor allem vom letzten der Lieder her – es ist der eigentliche Text für diese Bibelarbeit – das Verständnis des Knechts als eines Individuums, von einem Kollektivum kenntlich unterschieden. Im ersten Gottesknechtslied (42,1–4) wird der Knecht von seinem Herrn als sein Auserwählter vorgestellt. Er hat den Auftrag, das Recht unter die Völker zu bringen, wobei er gerade dem Zerbrechlichen nicht den Garaus machen soll. Das Wort vom geknickten Rohr, das er nicht zerbrechen, und vom glimmenden Docht, den er nicht auslöschten wird, ist dafür ein Gleichnis. Und auch der Knecht selbst soll nicht verlöschen und unter seiner Aufgabe nicht zerbrechen. Im zweiten Lied (49,1–6) spricht der Knecht selbst, gleichsam seine Aufgabe erläuternd: sich auf seine Erwählung von Gott berufend, weiß er sich in den Dienst des Herrn gestellt, auch wenn die Erfahrung von Vergeblichkeit sein Werk zu hindern droht. Dieses selbst wird in eine wahrhaft „ökumenische“ Dimension hineingestellt: die Aufrichtung Israels aus seiner Zerstreung wird dem Auftrag eingezeichnet, damit und zugleich Licht der Völker zu sein. Im dritten Lied (50,4–11) spricht ebenfalls der Knecht selbst. Er weiß sich als Jünger des Herrn, der ihm alle Morgen das Ohr weckt und dessen Hören im Gehorsam zum Ziel kommt. – Jochen Kleppers schönes Morgenlied versteht sich als Nachdichtung dieses Textes. Bezeichnend ist, daß in den Blickfang der Aussagen das Leiden des Knechtes tritt: Prügel und Demütigung sind die merkwürdigen Begleitumstände seines Wirkens. Der Knecht aber hält fest an der Zusage von Gottes Nähe, so daß er nicht der Schande preisgegeben sein wird. Im Bewußtsein, von Gott gerechtfertigt zu sein, ist er in seinem Dienst unbeirrt. Das Volk, aus welchem er hervorkam, spricht er direkt an und mahnt Gottesfurcht und Hoffnung an.

Das letzte der vier Gottesknechtslieder ist viel länger als die anderen und in seiner Struktur viel komplexer. Gottesspruch und Volk-Gottes-Reflexion gehen ineinander über, und das, was die spätere Gemeinde an Knechtsgedächtnis überliefert, ist das Wissen, daß er aus ihr selbst hervorging und doch von ihr als von den Vielen verschieden war. Erinnerung wird transfiguriert zum Bekenntnis. – Im Mittelpunkt des Textes steht das große

Bekenntnis des stellvertretenden Leidens (4–7). Während er die Schmerzen der Vielen auf sich lud und deren Krankheit trug, ja um ihres Frevels willen durchbohrt und getötet ward, gingen sie in die Irre wie Schafe, jeder auf seinen Weg fixiert. Er litt für ihren Frieden und ward für ihre Freiheit gebunden. Sein Abgang ist der Preis dafür, daß sie Zugang haben zum Heil aus Gottes Hand. Dieser zentrale Teil wird umrandet von zwei Abschnitten (1–3; 8–10), die das „ante-“ und „post mortem“ des Knechts vergegenwärtigen. Sein Beginnen, eine Wurzel aus trockenem Erdreich, vollendete sich nicht zur Erhabenheit, die den Beifall menschlicher Begeisterung aller Zeiten findet. Ein entstelltes Aussehen wird noch durch Krankheit verstärkt und vermehrt, so daß der Abscheu sich im demonstrativen Verhalten der Zeitgenossen Raum schafft: man verhüllt sich vor ihm, um sich in die Mißgestalt nicht zu vergaffen. Ein Leben, das aus Gottes Gegenwart herausgefallen war? Sonderbar genug ist, daß gerade sein Sterben dazu in Beziehung gesehen wird. Gottesgegenwart, die über seinem Leben nicht kenntlich war, wird jetzt für ihn nach seinem Tod und über den Tod hinaus proklamiert: getrennt aus dem Land der Lebendigen, wegen der Freveltat seines Volkes geschlagen und bei Gottlosen beerdigt, wird er nun Nachkommen haben und Tage von Dauer, Tage ohne Ende. Auch wird sein Widerspruch provozierendes Geschick nun als dem Willen Gottes entsprechend verkündigt und er als der bekannt, der mit seiner Hand Gottes Lieblingsanliegen, seinen Heilsplan zu Ziel und Vollendung hinausführen wird. Die drei mittleren Teile werden umklammert von zwei Abschnitten, die von einem „Ich“ gesprochen werden (13–15; 11f). Der Kontext verdeutlicht, daß es Gott selbst ist, der da redet. Gemeindebekenntnis zum Gottesknecht erscheint also eingebettet in das Bekenntnis Gottes zu ihm. Bedeutsam und merkwürdig ist dabei, daß keine wesentlichen neue Aspekte hinzugefügt werden: Gott nimmt vorweg und faßt zusammen, was die Gemeinde nun erst recht und von Gott her im Blick auf seinen Knecht zu sagen berechtigt und zu bekennen berufen ist. Verschieden ist allenfalls die Proklamation zum Eingang, daß dem Knecht Erfolg beschieden sein wird; Gott, der vorweg Wissende – dieser Aspekt der Theologie Deuterocesajas wurde in der vorigen Bibelarbeit bedacht –, weiß auch dies. Er kennt aber auch die Ablehnung, die dem Knecht beschieden sein wird. Und was Gegenwärtigen als Gegenwart verborgen blieb, ist nun manifest: selbst die, denen seine Botschaft nicht zu Ohren kam, sind nun damit konfrontiert, und Könige sogar haben dem nichts mehr hinzuzufügen, zumal der Universalanspruch seiner Sendung offenbar ist. Im letzten Teil wird die Aussage vom stellvertretenden Leiden des Gottesknechts um jene seiner stellvertretenden Erkenntnis erweitert. Sein Erfolg wird in Bildern kriegerischen Sieges beschrieben, ein

„Verfremdungseffekt“, der inhaltlich nichts anderes meint, als das er zur Teilhabe eingesetzt ist dessen, was Gottes ist. Sein „Kampf“ war bestimmt von stellvertretendem Tragen von Sündenkonsequenz und von Fürbitte.

Der Abschnitt als Ganzes ist alles andere als ein „objektiver“ Bericht oder ein Portrait am Ende der Laufbahn eines Menschen, dessen Lebenswerk aus welchem Grunde auch immer herausragend war. Die Überlieferer und Hörer dieses Textes wähten und wußten sich impliziert, sie fanden sich in seinen Aussagen wieder. Daher auch die große suggestive Kraft, die aus seinem Wort hervorgeht. Dies Gottesknechtslied, was für die anderen durchaus auch gilt, erzählt einen „Vorgang“ so, daß der Hörer nicht in ein Geschehnis nur verwickelt wird, mit welchem er gleichsam als im Theater auf eine bestimmte Zeit sich mit Gefühl und Fähigkeit zum Erlebnis verbindet, um dann um so froher und unbeschwert zu sich selbst zurückzukehren, sondern es nimmt den Hörer mit, macht ihn zum Bestandteil des Erzählten, in dessen „Wir“-Subjekt er sich wiedererkennt, treibt ihn auch gerade dadurch zu neuer Erkenntnis, und die Seinsweise, die sich vor ihm auftut und auch als seine Chance sich zu erkennen gibt, entdeckt ihm ein Wort neu: Stellvertretung. In deren Beziehungsgeflecht wird unser Dasein bedeutsam entgrenzt und zugleich auf den Einen hin bestimmt, von dem Einen her begriffen.

Es ist nachvollziehbar, daß die Gottesknechtslieder, und deren letztes voran, den Zeugen und Verfassern des Neuen Testaments zusammen mit anderen Kernaussagen der hebräischen Bibel zu Vermittlern jener Erkenntnis wurden, die das Leben und Sterben Jesu in einer adäquaten Sprachlichkeit zu verfassen ermöglichte. Ohne diesbezügliche Vorgaben von vormals wäre dies nicht sagbar gewesen. Jesu stellvertretendes Leiden und Sterben als solches auszudrücken, geschah mit den Mitteln auch dieses „Liedes“. So ist es nicht verwunderlich, daß der Knecht Gottes im Neuen Testament auf Jesus Christus gedeutet wird (Apg 3,13.26; 4,27.30) und die Gottesknechtslieder an mehreren Stellen aufgenommen und auf Jesu Wirken bezogen werden. Es genüge in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Mt 12,18–21, wo das erste Gottesknechtslied zitiert wird, und auf I Petr 2,21–25, wo auf das vierte zurückgegriffen wird, um Jesu Erlösungswerk zu beschreiben.

Das enthebt uns der Aufgabe nicht, die Antwort auf die Frage zu versuchen, wer mit dem Gottesknecht im Horizont von Jes 40–55 habe gemeint gewesen sein können. Einen eindeutigen Bescheid diesbezüglich verweigern die Texte, da sie den Namen verschweigen. Eine oft überlegte Deutung, die von Gewicht ist, versteht den Knecht als Israel, und zwar in Verbindung mit jenen Stellen, an welchen er ausdrücklicherweise mit dem

Kollektivum Jakob/Israel, mit dem (in Verbannung lebenden) Gottesvolk identifiziert wird. Auf jene Stellen wurde bereits verwiesen. Aus dieser Identifizierung folgt sinngemäß auch der „Knechts“-Auftrag an Israel für die Welt. Und das Leiden des Knechtes entspräche dem Leiden dieses Volkes weit über die babylonische Gefangenschaft hinaus bis in dieses Jahrhundert hinein. Gerade auch dieser Aspekt scheint dem skizzierten Deutungsansatz entgegenzukommen. Zudem ist ein Kollektiv-Ich aus der Psalmenauslegung bekannt, und es ist uns besonders bei Gebetstexten auch vertraut, wie aus einem Ich-Wort ein Wir-Gefühl hervorgehen kann, das eine entsprechende Identifizierung begünstigt. Dieser Deutungsansatz scheidet bei den Gottesknechtsliedern vom vierten her. Hier wird nämlich das Leiden des Gottesknechtes nicht in den Kontext der Völkerwelt etwa hineingestellt, er leidet vielmehr inmitten seines Volkes und an seinem Volk und durch sein Volk. Es kann im Funktionsmuster dieses Textes also nicht selbst der Knecht Gottes sein, da dessen stellvertretendes Handeln gerade ihm gilt. So stehen die Texte vom Gottesknecht als einem Individuum neben jenen Stellen, die Jakob/Israel als Kollektivum als einen solchen beschreiben. Es wäre ihnen Gewalt angetan, ihre Deutung nur von daher zuzulassen.

Versucht worden ist auch eine „politische“ Deutung, die durchaus im Rahmen deuterocesajanischer Botschaft ihren „Sitz im Leben“ haben könnte. Auf dem Hintergrund der überaus provozierenden Bezeichnung Nebukadnezars als Knecht des Herrn bei Jeremia, auf die entsprechenden Stellen wurde bereits verwiesen, läge der Hinweis nahe, Kyros in der Rolle einer gerade für Israel positiven Knechtsgestalt zu sehen. Daran ist verlockend, daß der große Perser nach der Auffassung Deuterocesajas tatsächlich auf Gottes Geheiß handelt und daß die von ihm herbeigeführte politische Weltordnung tatsächlich die Völker der damals überschaubaren Welt mehr oder weniger direkt betraf und alle in Atem hielt. Einer seiner Nachfolger, Darius II., sollte zur Ägäis und nach Griechenland vordringen, somit die „Inseln“ (42,4) erreichen. Diese Deutung scheidet zunächst an der hier nicht zu hinterfragenden Einheit der vier Gottesknechtslieder und damit im Zusammenhang an den Aussagen über den leidenden Gottesknecht, der gewiß nicht einem Großkönig gleicht. Aber auch aus dem erhellenden Grund, daß Kyros in den einschlägigen Texten nicht so bezeichnet wird. Wäre es deren Intention gewesen, hätten sie zum Messias- und Hirt-Kyros den Gottesknecht-Kyros gewiß selbst hinzugefügt. Gerade das Vorhandensein eindeutiger Bezeichnungen mahnt zur Vorsicht, dieselben ergänzen zu wollen. Kyros' historische Bedeutung für das Geschick der nach Babel deportierten Judäer wird durch diese Einschränkung mitnichten geschmälert.

Die dem Textganzen von Jes 40–55 am meisten entsprechende Deutung identifiziert den Gottesknecht mit dem Propheten selbst. Nach dessen Tod erinnert die seine Botschaft überliefernde Gemeinde sein irdisches Geschick, das offenbarem Widerspruch ausgesetzt war, in der Form einer „Idealbiographie“, in welcher der Verstorbene selbst noch zu Wort kommt und das nachmalige Bekenntnis der Gemeinde aufgehoben erscheint in Gottes Ja zu seinem Knecht. Das Stilmittel der Idealbiographie ist im antiken Ägypten bekannt. Es lebt zuweilen in Räumen fort, wo wir es kaum vermuten. Ohne auf dergleichen „Beweismaterial“ angewiesen zu sein, mache ich darauf aufmerksam, daß zum Beerdigungsritual innerhalb der rumänisch-orthodoxen Kirche ein Redeteil des Priesters gehört, in welchem der oder die Verstorbene selbst die Hinterbliebenen anspricht. Und die Inschriften auf dem sogenannten „lustigen“ Friedhof in Sapânța, unweit von Elie Wiesels Geburtsstadt Sighet, sind auch so etwas wie in Ich-Form erzählte Idealbiographien der Verstorbenen und dort Beerdigten. Diese beiden Hinweise wollen freilich nicht das Gewicht eines Arguments beanspruchen. Auch nicht jener, daß auf siebenbürgisch-sächsischen Beerdigungen das irdische Geschick derer, von denen man auf Friedhöfen Abschied nimmt, in einem paraliturgischen Gerüst eingeflochten erscheint und also der Trauergemeinde vergegenwärtigt wird von der Wiege bis zur Bahre. Gottes Wille wird nicht zuletzt über den Anfang und das Ende eines Menschenlebens waltend gedacht.

Sehr bedeutsam ist, daß zumal im vierten Gottesknechtslied die Gemeinde als Subjekt des Erinnerungsakts in Erscheinung tritt. Erinnerung aber kann nur Bezug haben zu Erlebtem. So ging denn der Erinnernte aus ihr hervor, war ein wenn auch ausgestoßener Teil ihrer selbst, seine Wirksamkeit auf sie bezogen und sie selbst allenthalben in keinem „neutralen“ Verhältnis zu ihm. Die Texte atmen die Atmosphäre eines Widerspruchs von einst, verursacht vielleicht auch aus dem Grunde, die ohnehin durch die Gefangenschaft gegebene Gefährdung nicht auch dadurch noch (mutwillig) zu potenzieren, daß man einem die Möglichkeit gab, auch politisch-aufwiegend zu Worte zu kommen, zumal man sich von seinem äußeren Erscheinen und Auftreten kaum etwas zu versprechen bereit war.

Dieser Mann, er ist der Gegenstand von deutender Vergegenwärtigung in Jes 53, bekam nach seinem Tod recht. Die von ihm angesagte Wende trat ein. Was er wegen eines gewaltsamen Todes – sollte etwa auch ein politischer Akt dahinter zu vermuten sein? – nicht mehr selbst erlebte, ward Wirklichkeit für die Vielen. Und über dem durch Wirklichkeitsmächtigkeit bestätigten Wahrwort des Propheten ward sein Geschick in den Rang erhoben von Stellvertretung. Negativ ausgedrückt: da er tot war, konnte er das Ende der Gefangenschaft und den neuen Exodus nicht mehr erleben.

Er, der Prophet angekündigter Wende, starb im Warteraum der Freiheit, starb als ein Gebundener. Mose, der Gottesmann der Herausführung aus Ägypten, sah das verheißene Land von ferne und kehrte vom Berge Nebo zu den Lebenden nicht wieder zurück.

Den Gedanken der Stellvertretung als „religiöse Idee“ zu verfolgen, beanspruchte einen weiten Raum. Ihr Geheimnis ist für sensible Menschenherzen eine immer wieder beobachtete, beachtete oder auch gelebte Realität. Nicht nur, wenn einer zusehen mußte, wie der ihn vor wenigen Stunden rettende Kamerad selbst von einer Kugel dahingerafft wird. Nicht nur, wenn selbst Politiker den Tod von Yizchak Rabin in die Konsequenz rücken eines stellvertretenden Einsatzes für den Frieden, welcher gerade dadurch und weil gefährdet allen weiteren Einsatzes bedarf. Jes 53 ist ein Zeugnis dafür, wie der Gedanke der Stellvertretung der Dimension von Tiefe eingezeichnet wird. Daß dieser „Er“ unterwegs starb, auf daß die Seinen und mit ihnen die Vielen zum Ziele kämen, mag mit auch eine Erklärung dafür sein, daß der Prophet ohne Namen zum „Stellvertreter“ schlechthin wurde, nicht im Sinne Rolf Hochhuthscher Dramatik oder vatikanischen Theologie, sondern im Sinne des Vertreters der Vielen vor dem Einen. In ihm gelangt die Geschichte der Vielen zu ihrer Zukunft und die Vielen gelangen durch ihn zur Vergewisserung guter Gegenwart. Aus dem Geächteten wird so der Geachtete und die Geschichte einer menschlichen Ächtung zur Zukunft einer göttlichen Achtung. Dazwischen liegt eine Gegenwart des Heils (II Kor 6,2), die sich erinnernd und hoffend dagegen wehren wird, es sei Gewesenes vergeblich und Zukünftiges umsonst. Und selbst diese Verunsicherung wird der Stellvertreter tragen, aufheben. Und der Christ muß und darf nicht verschweigen, welcher Prophet sein Stellvertreter ist!

Das stellvertretende Leiden und Sterben Jesu gerade auch in der Verknüpfung mit den Aussagen über den Gottesknecht bei Jesaja entgrenzt unseren Horizont auf das, was sich uns als Mitte unseres Bekenntnisses erschließt. Das „Für uns gegeben“ im Heiligen Abendmahl gehört dazu. Dessen Vergegenwärtigung auch unter uns zu einem Geschehnis auch mit uns und durch uns wird uns davor bewahren, Jesu Gedächtnis- und Freudenmahl als „unser“ Fest zu vereinnahmen. So sehr es gilt, daß „wir“ die Kirche sind, so ist diese doch mehr als die Summe unserer Fähigkeiten und Mängel, unserer Hoffnung und unseres Kleinmuts, unseres Dafür- oder Dagegenhaltens betreffend die vielfältigen Herausforderungen unserer Tage. Auch das Abendmahl ist mehr, als wir je daraus „machen“ könnten. Es sei und bleibe gerade auch darin ein Fest der christlichen Gemeinde, daß es nicht zum Ort gerade gefragter Befindlichkeitsexperimente werde, sondern darin der Hinweis klarer werde auf das Verbindliche. Es ist das eigentlich

Befreiende! Dies Verbindlich-Befreiende der christlichen Botschaft gründet im „Erfolg“ des „Knechtes“ Jesus. Dieser aber ist in Ostern verfaßt. Karfreitag kann nur von Ostern her erinnert werden, er bliebe sonst als „Ereignis“ gerade in Ereignislosigkeit gefangen. Eine wahrhaft erinnernde kann nur eine österliche Gemeinde sein. In der Erinnerung an den Einen, darf sie unentwegt des Einen gewiß werden. In der Vergegenwärtigung des verkündigenden Propheten erschließt sich ihr dessen Verkündigung mit und es wächst und bleibt in ihrer Mitte das Bekenntnis. In ihm ist der Verkündiger von Heil und der Verkündigte Friedensbringer Einer und der Grund von Gegenwartsgewißheit in einem „qualifizierten“ Heute.

Vergegenwärtigte Geschichte, vorweggenommene Zukunft, vergewisserte Gegenwart: das unsere Bibelarbeiten übergreifende Thema bewährte sich als Ansatzpunkt, die einzelnen Texte zeitgeschichtlich einzuordnen, aber auch als verbindende Klammer. Im Kontext der Verkündigung Deuterosejas lieferte es mit den Zugang zur Einsicht, wie es möglich wäre, im Gedenken an das Vorige der Geschichte nicht zu verfallen und im Ausblick auf Zukünftiges des inne zu werden, was „heute“ nicht fehlen darf: des Herrn Ruhm verkündigen, damit sein Wort auch durch uns wachse und wir wachsen mit ihm zu neuer Erkenntnis, die der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zukommt.

Willst du Gott begegnen, so schreibe diese Worte in dein Herz, schlafe nicht, wache auf, lerne und betrachte sie wohl, daß Christus Joh 3,16 sagt: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ Hier schreibe, wer schreiben kann; ebenso lese und handle, dicke und trachte des Morgens und Abends davon, er schlafe oder wache.

Martin Luther



## Die Deutung der Sakramente in der Predigt

### *Dogmatische Grundlagen\**

#### 1. Olympischer Prolog

Lassen Sie mich – empirieorientiert wie Wissenschaft heutzutage nun einmal zu sein hat – mit dem Erlebnisbericht eines ehemaligen Leipziger Studenten beginnen, den dieser nach Jahren eines erfahrungsgesättigten Lebens in einer Art von poetischer Selbstreflexion zu Papier gebracht hat. Der etwas lange, aber – wie ich meine – inhaltsreiche und für unser Thema lohnende Text handelt von der fundamentalen Bedeutung des Sakramentalen für lebendige kirchliche Frömmigkeit. Sein Autor (soviel sei einstweilen veraten) ist keiner von den Vätern des II. Vatikanischen Konzils, obgleich die Lehre von der Grundsakramentalität der Kirche explizit angesprochen ist.

Ich zitiere: „Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als daß er die Gemeinde zusammenhalten könnte; daher geschieht es leicht, daß Glieder sich von ihr absondern und entweder kleine Gemeinden bilden, oder, ohne kirchlichen Zusammenhang, nebeneinander geruhig ihr bürgerliches Wesen treiben. So klagte man schon vor geraumer Zeit, die Kirchgänger verminderten sich von Jahr zu Jahr und in eben dem Verhältnis die Personen, welche den Genuß des Nachtmahls verlangten. Was beides, besonders aber das letztere betrifft, liegt die Ursache sehr nah; doch wer wagt sie auszusprechen? Wir wollen es versuchen.

In sittlichen und religiösen Dingen, ebensowohl als in physischen und bürgerlichen, mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreife tun; eine Folge, woraus Gewohnheit entspringt, ist ihm nötig; das was er lieben und leisten soll, kann er sich nicht einzeln, nicht abgerissen denken, und um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden sein. Fehlt es dem protestantischen Kultus im ganzen an Fülle, so untersuche man das

---

\* Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen bei Linz (Österreich) vom 6.–9. 11. 1995 zum Thema: „Wort zu den Sakramenten. Die Wirklichkeit der Sakramente in der Predigt der evangelisch-lutherischen Kirche“.

einzelne, und man wird finden, der Protestant hat zu wenig Sakramente, ja er hat nur eins, bei dem er sich tätig erweist, das Abendmahl: denn die Taufe sieht er nur an andern vollbringen und es wird ihm nicht wohl dabei. Die Sakramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade. In dem Abendmahle sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen ebenderselbe, es werde nun das Sakrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimnis, mit mehr oder weniger Akkommodation an das, was verständlich ist, genossen; immer bleibt es eine heilige große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen noch entbehren kann. Ein solches Sakrament dürfte aber nicht allein stehen; kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentalische Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche, als vollkommen eins anzusehen, als das große allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viel andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt.“

Der Verfasser belegt dies sogleich in der ihm eigenen Anschaulichkeit: „Hier reicht ein jugendliches Paar sich einander die Hände, nicht zum vorübergehenden Gruß oder zum Tanze; der Priester spricht seinen Segen darüber aus, und das Band ist unauflöslich. Es währt nicht lange, so bringen diese Gatten ein Ebenbild an die Schwelle des Altars; es wird mit heiligem Wasser gereinigt und der Kirche dergestalt einverleibt, daß es diese Wohltat nur durch den ungeheuersten Abfall verscherzen kann. Das Kind übt sich im Leben an den irdischen Dingen selbst heran, in himmlischen muß es unterrichtet werden. Zeigt sich bei der Prüfung, daß dies vollständig geschehen sei, so wird es nunmehr als wirklicher Bürger, als wahrhafter und freiwilliger Bekenner in den Schoß der Kirche aufgenommen, nicht ohne äußere Zeichen der Wichtigkeit dieser Handlung. Nun ist er erst entschieden ein Christ, nun kennt er erst die Vorteile, jedoch auch die Pflichten. Aber inzwischen ist ihm als Menschen manches Wunderliche begegnet, durch Lehren und Strafen ist ihm aufgegangen, wie bedenklich es mit seinem Innern aussehe, und immerfort wird noch von Lehren und von Übertretungen die Rede sein; aber die Strafe soll nicht mehr stattfinden. Hier ist ihm nun in der unendlichen Verworrenheit, in die er sich bei dem Widerstreit natürlicher und religiöser Forderungen verwickeln muß, ein herrliches Auskunftsmittel gegeben, seine Taten und Untaten, seine Gebrechen und seine Zwei-

fel einem würdigen, eigens dazu bestellten Manne zu vertrauen, der ihn zu beruhigen, zu warnen, zu stärken, durch gleichfalls symbolische Strafen zu züchtigen und ihn zuletzt, durch ein völliges Auslöschen seiner Schuld, zu beseligen, und ihm rein und abgewaschen die Tafel seiner Menschheit wieder zu übergeben weiß. So, durch mehrere sakramentliche Handlungen, welche sich wieder, bei genauerer Ansicht, in sakramentliche kleinere Züge verzweigen, vorbereitet und rein beruhigt, kniet er hin, die Hostie zu empfangen; und daß ja das Geheimnis dieses hohen Akts noch gesteigert werde, sieht er den Kelch nur in der Ferne, es ist kein gemeines Essen und Trinken, was befriedigt, es ist eine Himmelspeise, die nach himmlischem Tranke durstig macht.“

Es folgt sodann noch das Lob der *extrema unctio* und der Hinweis, daß in der Weihe des Priesters alles zusammengefaßt sei – ich zitiere noch einmal –, „was nötig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne daß sie irgendeine andere Tätigkeit dabei nötig hätte, als die des Glaubens und des unbedingten Vertrauens. Und so tritt der Priester in der Reihe seiner Vorfahren und Nachfolger, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als es nicht er ist, den wir verehren, sondern sein Amt, nicht sein Wink, vor dem wir die Kniee beugen, sondern der Segen, den er erteilt, und der um desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen oder gar entkräften könnte.

Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert! indem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten?“ Soweit der etwas umfängliche Text der heutigen Schriftlesung, wenn ich so sagen darf.

Die Gebildeten unter den Liebhabern deutschen Schrift- und Sprachguts haben den Verfasser möglicherweise bereits erkannt. Er ist kein Katholik, sondern wenn überhaupt ein Christ, dann schon eher ein Protestant; kein Theologe freilich, sondern – ein Dichter, jawohl, und zwar kein geringerer als Johann Wolfgang von Goethe. Die zitierte Passage – Goethe hat sie im Rückblick auf seine 1765 beginnende Leipziger Zeit wohl Anfang 1812 zu Papier gebracht – ist nachzulesen im siebten Buch des zweiten Teils von „Dichtung und Wahrheit“<sup>1</sup>.

---

1 J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Bd. 10: Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Zürich 1979 (unveränderter Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe zu Goethes 200. Geburtstag am 28. August 1949), 317ff.

Um Sie zu beruhigen: Ziel und Intention nachfolgender Ausführungen ist es nicht, in eine detaillierte Goetheexegese einzutreten. Auch besteht nicht die Absicht, eine allgemeine Sakramentsnot des Protestantismus zu diagnostizieren, wie Friedrich Heiler dies einst unter Bezug auf den zitierten Goethetext aus der leicht entrückten Sphäre einer evangelisch-katholischen Hochkirche heraus getan hat,<sup>2</sup> oder für eine Restauration der Siebenzahl der Sakramente im Bereich des Protestantismus einzutreten – letzteres um so weniger, als die Frage der Zählung der Sakramente in evangelisch-lutherischer Tradition, aus deren Perspektive heraus argumentiert wird, ohnehin stets als zweitrangiges Problem eingeschätzt wurde. Was aus Anlaß des Goethetextes und in bestimmter Weise im Anschluß an ihn gesagt werden soll, ist erstens dies, daß die Pflege des Sakramentalen auch für unsere Kirche, die man traditionellerweise eine Kirche des Wortes genannt hat, ekklesiologisch unentbehrlich ist, und daß zweitens eine solche Pflege nur dann angemessen ist, wenn Wort und Sakrament nicht als Gegensatz, sondern als differenzierter Beziehungszusammenhang begriffen werden. Das tatsächliche Bestehen eines solchen Zusammenhangs, der die antithetische Kontrastierung einer Kirche des Wortes und einer Kirche des Sakraments als obsolet erscheinen läßt, ist, wie sich unschwer erkennen läßt, die wesentliche Voraussetzung dafür, daß die Wirklichkeit der Sakramente in der Predigt der evangelisch-lutherischen Kirche sinnvoll thematisiert werden kann.

Welche Gesichtspunkte eine derartige Deutung der Sakramente in der Predigt zu beachten hätte, soll – ohne spezifische Berücksichtigung sogenannter Einzelsakramente, deren homiletische Behandlung nach Maßgabe der Programmgestaltung von andern Referenten erörtert wird – im folgenden ansatz- und auswahlweise entfaltet werden, wobei die Absicht der dogmatischen Grundlegung zugeständenermaßen eine besondere Nähe zur Redegattung der Lehrpredigt bedingt, die keineswegs ausschließen soll, daß auch unter anderen Aspekten über die Sakramente gepredigt werden kann und gepredigt werden soll. Ein gewisses Maß inhaltlicher Bestimmtheit freilich gehört zu jeder Sakramentspredigt, will sie nicht selbst die Gestalt einer präverbalen Zeichenhandlung annehmen.

2 Vgl. F. Heiler, Die Sakramentsnot des Protestantismus als Glaubens- und Lebensnot, in: Die Hochkirche 14 (1932), 107–110; der Goethepassus findet sich 105ff unter der Überschrift: „Der Protestant hat zu wenig Sakramente“. Vgl. ferner: P. Schorlemmer, Die Sakramentsnot der evangelischen Kirche, a. a. O. 110–120; K. Romge, Die Sakramentsnot im Hinblick auf Taufe, Konfirmation und Beichte, a. a. O. 120–126, sowie A. M. Heiler, Gott, Natur und Sakrament bei Goethe. Ein „evangelisch-katholischer“ Beitrag zum 100. Todestage Goethes, a. a. O. 141–154.

Ich skizziere zunächst in kurzen Strichen die Entwicklungsgeschichte des Sakramentsbegriffs, um das Mysterium Jesu Christi und des in ihm offenbaren dreieinigen Gottes, welcher kraft seines Heiligen Geistes das eschatologische Heil in väterlicher Schöpfermacht für Mensch und Welt bereiten wird, als Inbegriff und Sinngrund aller kirchlichen Zeichenvollzüge zu erweisen. Sodann wird gezeigt, daß kirchliche Heilsvermittlung stets in der zwar differenzierten, aber nichtsdestoweniger untrennbaren Einheit von Wort und Sakrament statthat. Bevor zuletzt noch einmal auf Goethe zurückzukommen ist, wird in einem weiteren und abschließenden Hauptteil der Versuch unternommen, Ordnung und Sinnstruktur des Sakramentalen systematisch zu bestimmen. Die Perspektive ist dabei – wie insgesamt – diejenige evangelisch-lutherischer Bekenntnstradition; doch schließt dies das Bemühen um ökumenische Integration nicht aus, sondern im Gegenteil dezidiert ein.

## 2. Das Mysterium Jesu Christi und die Sakramente

Das Wort Sakrament stammt aus der römischen Rechtssprache und benennt ursprünglich die Geldsumme, die vom Kläger als Kaution an einem geweihten Ort hinterlegt werden mußte und im Falle einer Prozeßniederlage dem Tempel anheimfiel. Der Begriff bezeichnet sodann auch den Eid im Zivilprozeß und nimmt als militärischer terminus technicus die Bedeutung Fahneeid an. In den ältesten lateinischen Bibelübersetzungen (besonders in der Itala) dient sacramentum der Wiedergabe des griechischen Wortes *mysterion*, das im Neuen Testament u. a. das Geheimnis der Gottesherrschaft, das Christumysterium sowie das geheimnisvolle Verhältnis des Herrn zu seiner Kirche zum Ausdruck bringt. Entsprechend weit ist der Begriff Sakrament in der Alten Kirche gefaßt. Diese Bedeutungsbreite hat sich in der Rede von Christus bzw. der Kirche als Ur- und Grundsakrament bis heute erhalten, wobei der Sprachgebrauch konfessionell differieren kann.

Für die Spezialisierung des Sakramentsbegriffs ist vor allem Augustin bestimmend geworden. Nach ihm sind Sakramente sichtbare Zeichen und Sinnbilder einer unsichtbaren Wirklichkeit. Ließ die Annahme einer symbolischen Verfassung der Gesamtwirklichkeit, wie sie für das platonische Empfinden der Alten Kirche selbstverständlich war, die sakramentale Verbindung von signum (Zeichen) und res (bezeichneter Gnadengehalt) zunächst zu keinem entscheidenden Problem werden, so kommt es mit dem Eintritt des Christentums in die Welt der Germanen zu einer Krise der

sakramentalen Idee (vgl. Ratramnus; Berengar) und zu einem Auseinander-treten der ursprünglich vereinten effektiv-realistischen und signifikativ-spi-rituellen Aspekte des sakramentalen Geschehens. Noch die einschlägigen Streitigkeiten der Reformationszeit und ihre konfessionellen Folgen stehen unter dem Einfluß dieser Krise.

Die Lehrentwicklung im Mittelalter differenzierte den Ansatz Augustins und baute ihn zu einer allgemeinen Sakramentenlehre aus, wobei man zu präzisen Bestimmungen in Hinblick auf Einsetzung, Heilsgehalt, Spender, Empfänger, Wirkung und Wirkweise des jeweiligen Sakraments gelangte. Zugleich setzte sich die Zählung von sieben kirchlichen Handlungen (Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Priesterweihe, Ehe) durch, welche das Konzil von Trient in Aufnahme mittelalterlicher Konzilsent-scheidungen dogmatisierte. Während die Praxis der Orthodoxen Kirchen damit übereinstimmt, lehnten die Kirchen der Reformation die Siebenzahl der Sakramente ab, weil sie bei einigen die Einsetzung durch Christus bzw. das sichtbare Zeichen vermißten, und rechneten nur Taufe und Abendmahl, gegebenenfalls Beichte/Buße und Ordination zu den Sakramenten. Verge-genwärtigt man sich die historisch-kritischen Probleme des Stiftungsnach-weises sowie die Tatsache, daß der technische Begriff Sakrament eine nach-trägliche Zusammenfassung einzelner, zunächst für sich zu begründender Heilmittel darstellt, wird man die Bedeutung dieser konfessionellen Diffe-renz nicht überschätzen, zumal Einverständnis darüber besteht, daß Taufe und Herrenmahl für die Begründung und das Leben der Kirche von einzig-artiger Bedeutung sind.

Ich greife aus der knappen Skizze der Entwicklungsgeschichte des Sa-kramentsbegriffs nur einen Aspekt heraus, der m. E. neben anderen erwähn-ten Aspekten gelegentlicher Gegenstand evangelischer Sakramentspredig-ten sein könnte und sein müßte. Dieser Aspekt verbindet einen gleichsam negativen und einen positiven Gesichtspunkt in sich. Zum ersten: Von Sa-kramenten im Sinne des heute geläufigen kirchlich-theologischen Sprach-gebrauchs ist im Neuen Testament nirgends die Rede. Der neutestament-liche Begriff *mysterion*, der in altlateinischen Bibelübersetzungen in der Regel mit *sacramentum* wiedergegeben wurde, ist ursprünglich ohne direk-ten Bezug zu den Zeichenhandlungen, welche die spätere Theologie dem Sakramentsbegriff subsumierte. So wurden etwa Taufe und Abendmahl, deren Sakramentalität (*sacramenta maiora*) von fast allen christlichen Kir-chen anerkannt wird, im Neuen Testament nie dem *mysterion*-Begriff zuge-ordnet, geschweige denn durch diesen Terminus zusammengefaßt. Auf den Sakramentsbegriff als solchen kommt es also in der Tat nicht an, er hat in der Dogmatik, wie Ernst Kinder treffend hervorgehoben hat, „als heuristi-

scher und hinweisender *Hilfsbegriff*“ Verwendung zu finden, nicht aber als ein „*Interpretationsbegriff*...“, der durch den ihm immanenten Eigengehalt die Bedeutung der Handlungen, die ihm subsumiert werden, a priori präjudiziert, statt nur den Rahmen dafür zu geben, daß der kontingente Eigengehalt dieser konkreten Handlungen selbst zur Geltung kommt“<sup>3</sup>.

In diesem aposteriorischen, nachträglich zusammenfassenden Sinne begegnet der Sakramentsbegriff etwa in CA XIII. In der Apologie von CA XIII hat Melanchthon daher auch folgerichtig betont, daß um die Vokabel „Sakrament“ bzw. um die Zahl der Handlungen, die mit dieser Vokabel bezeichnet werden sollen, kein vernünftiger Mensch einen großen Zank veranstalten werde, „si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum Dei et promissiones“ (Apol XIII, 17), wenn nur „Gottes Wort und Befehl nicht abgebrochen werde“ (BSLK 294, 48f).

Das ist das eine; das andere aber, das Positive, hat Luther so gesagt: „Unum solum habent sacrae literae sacramentum, quod est ipse Christus Dominus“ (WA 6, 86, These 18; vgl. WA 6, 96,26–97,24). Unbeschadet aller sonstigen Differenzen sind sich Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin, aber auch Schleiermacher und Karl Barth darin einig, daß der Sakramentsbegriff eigentlich und im strengen Sinne Jesus Christus vorzubehalten sei. Evangelische Predigt wird daher, ohne das Einsetzungsproblem historistisch verengen zu wollen, doch alle sakramentalen Einzelhandlungen auf einen inneren Zusammenhang mit der Erscheinungsgestalt Jesu Christi als des göttlichen Heilszeichens schlechthin und als des Inbegriffs alles Sakramentalen zurückzuführen haben. Solche Rückführung hat nicht nur einen notwendig geschichtlichen Sinn, sondern besagt vor allem dies, daß Jesus Christus bzw. der in Jesus Christus offenbare dreieinige Gott als „Subjekt“ aller Sakramente zu nennenden kirchlichen Handlungsvollzüge zu gelten hat. Der Stifter der Sakramente fungiert in der Kraft des göttlichen Geistes als deren ständiger Herr und Wirklichkeitsgarant. Entsprechend stellt Jesus Christus bzw. der dreieinige Gott als „Subjekt“ der sakramentalen Vollzüge zugleich deren wesentlichen Inhalt dar. Die Sakramente vermitteln nicht irgendein Gnadengut, sondern Teilhabe an Jesus Christus und vermittels dieser auch Teilhabe an der geistbestimmten und im Heiligen Geiste gegebenen Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, mithin Teilhabe an der Koinonia des dreieinigen Gottes als des Ursprungs und Grundes aller christlichen communio. Das muß, um im sakramentalen Zusammenhang in bewußtem Glauben wahrgenommen zu werden, von der Predigt klar gesagt und ausgeführt werden.

3 E. Kinder, Zur Sakramentslehre, in: NZStH 3 (1961), 141–174, hier: 148.

### 3. Sakramente als verba visibilia

Den Reformatoren galt der heilige Augustin als Kirchenvater schlechthin. Er war es auch, der für die systematische Grundlegung des Sakramentsbegriffs bestimmend wurde. Nach seiner Basisdefinition sind Sakramente sichtbare Zeichen und Sinnbilder einer unsichtbaren Wirklichkeit. Um genauer zu verstehen, was damit gemeint ist, kann ein kurzer Blick auf Augustins allgemeine Zeichenlehre hilfreich sein, wie er sie etwa in seinem frühen philosophischen Dialog „De Magistro“ (PL 32, 1193–1220) sowie in seinen vier Büchern „De doctrina christiana“ (PL 34, 15–122) entwickelt hat. Danach ist die Gattung der Zeichen (*res significantes*) in natürliche (*signa naturalia*) und gegebene Zeichen (*signa data*) zu unterteilen. Natürliche Zeichen sind solche, die absichtslos und ohne bewußten Willen etwas außer sich selbst erkennen lassen, wie etwa der Rauch die Nähe des Feuers. Gegebene Zeichen hingegen sind jene, die bewußt und willentlich gesetzt werden. Zeichensetzungen dieser Art sind im Bereich des Kreatürlichen im wesentlichen dem Menschen vorbehalten. Dabei gliedert Augustin die menschlichen Mitteilungszeichen unter dem Gesichtspunkt, auf welche Sinnesorgane sie sich beziehen: während den Gesichtssinn (*sensus oculorum*) nur einige und die übrigen Sinne die wenigsten affizieren, sind die meisten *signa data* des Menschen auf den Gehörsinn (*sensus aurium*) gerichtet. Die auf den Gehörsinn bezogenen Zeichen wiederum sind insbesondere Wörter. Den Wörtern kommt sonach eine herausragende Stellung im menschlichen Zeichenschatz zu, der *principatus significandi inter homines*, wie Augustin sagt.

Im sakramentstheologischen Zusammenhang bestätigt sich dies nicht nur an der Benennung der Sakramente als *verba visibilia*, sondern auch an dem Grundsatz, der unzweifelhaft zu den am meisten zitierten Vätersprüchen reformatorischer Tradition gehört: „*accedit verbum ad elementum, et fit Sacramentum ...*“ (PL 35, 1840). Das Wort gehört also nicht nur äußerlich und nebenbei, sondern konstitutiv zum Sakrament hinzu. „*Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua?*“ (ebd.), fragt Augustin rhetorisch; und sein Schüler, der einstige Augustinereremit Martin Luther, pflichtet ihm bei: „Wasser tut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet; denn ohn Gottes Wort ist das Wasser schlecht Wasser und keine Taufe, aber mit dem Wort Gottes ist's eine Taufe, das ist ein gnadenreich Wasser des Lebens ...“ (BSLK 516, 13–19; vgl. 693f). Im Blick auf die Abendmahlslehre bestätigt sich dieser Befund: „Das ist wohl wahr“, heißt es im Großen Katechismus (BSLK 710, 15–23), „wenn Du das Wort davon tuest oder ohn

Wort ansiehest, so hast Du nichts denn lauter Brot und Wein, wenn sie aber dabei bleiben, wie sie sollen und müssen, so ist's lauts derselbigen wahrhaftig Christus' Leib und Blut. Denn wie Christus' Mund redet und spricht, also ist es, als der nicht liegen noch triegen kann“ (vgl. BSLK 708, 3ff; 713,1ff). Der Nutzen von Essen und Trinken im Abendmahl hängt sonach daran, daß dieses Mahl in Gottes Wort gefaßt ist (vgl. BSLK 520, 31ff). „Das Wort ... ist das, das dies Sakrament machet und unterscheidet, daß es nicht lauter Brot und Wein, sondern Christus' Leib und Blut ist und heißet“ (BSLK 709, 32–36). Fehlt das Wort, „so bleibt's ein lauter Element“ (BSLK 709, 44). Die sakramentale Zeichenfunktion des Elements ist allein durch das Wort begründet. Daraus erklärt es sich, daß lutherische Abendmahls-theologie „keinerlei Interesse (hat) an dem Aufweis der symbolischen Bedeutung, die Brot und Wein an und für sich haben könnten, und durch die Brot und Wein bereits als solche aus anderen Elementen dieser Welt hervorgehoben wären. Brot und Wein an und für sich sind nur ‚schlecht Brot und Wein, so man sonst zu Tisch trägt‘ (GK 9) und stehen in gleicher Nichtigkeit wie das Wasser und der Strohalm zwischen andern Elementen, ohne aus sich heraus bereits auf Christi Sterben und Gottes Gnade hinzuweisen.“<sup>44</sup> Jede symbolische Ausdeutung des Mahlvorgangs bzw. der Mahlelemente um ihrer selbst willen wird unterlassen. Es bleibt bei der lakonischen Feststellung, daß „an ihm selbs Brot Brot ist“ (BSLK 713, 7). Entsprechendes gilt, wie gesagt, für das Wasserbad der Taufe.

Festzuhalten ist demnach, daß den sinnenfälligen Zeichen bzw. Zeichenhandlungen ihr göttlicher Verweisungscharakter, mithin ihr sakramentaler Charakter nach lutherischer Lehre keineswegs in ihrer natürlichen Verfassung zukommt. Erst indem die Zeichen der Kargheit ihrer natürlichen Selbstbezüglichkeit entnommen und in den durch die Stiftungsworte bestimmten Beziehungszusammenhang eingesetzt sind, werden sie zu wirksamen Gnadenzeichen. Die Stiftungsworte hinwiederum werden nur dann nicht als magische Zauberformel (Hokuspokus – hoc est corpus ...) verkannt, wenn sie als Summe und Inbegriff des Evangeliums erkannt und verstanden werden, was nicht möglich ist ohne verständige Predigt über sie. Von daher kann und muß gesagt werden, daß die Predigt von ihnen wesentlich zur Wirklichkeit der Sakramente gehört. Ohne Wort kein Sakrament! Das ist wahr; doch es bedeutet dies keineswegs zwangsläufig die undifferenzierte Leugnung jedweden sakramentalen Propriums und die Behauptung, das Sakrament sei eine bloße Dublette und ein marginales Anhängsel des Wortes.

4 E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1940, 217f.

Zwar kennt Luther in der Tat keine Gabe, die das Wort vorenthält, so daß der Unterschied zwischen Wort und Sakrament bei ihm niemals eine im eigentlichen Sinne sachliche, sondern lediglich eine modale Differenz bezeichnet. Gleichwohl ist der die Weise des Gebens der göttlichen Gabe betreffende Unterschied alles andere als unerheblich. Er zeigt nämlich an, daß das in den *media salutis* in der Kraft des göttlichen Geistes sich vermittelnde Heilsevangelium Jesu Christi nicht nur die vom Leib abgehobene Geistseele angeht, sondern den ganzen Menschen in der differenzierten Einheit seines Seins betrifft. Ein Personalismus, der in spiritualisierender Weise vom leibhaften Dasein des Menschen und der irdischen Welt abstrahiert, ist Luther nicht weniger fremd als ein Dinglichkeitsfetischismus, der Gottes in wortloser Substanzhaftigkeit habhaft werden möchte. Nein: Wort und Sakrament lassen sich nicht auseinanderdividieren, sie sind auf differenzierte, aber untrennbare Weise verbunden – und sie halten in dieser Verbundenheit, wenn man so sagen will, Leib und Seele des Menschen in heilsamer Weise zusammen.

Ein bloßer „Verbismus“ hat sonach an der lutherischen Bekenntnistradition keinen Anhalt. Um dies eindeutig klarzustellen und gegenüber naheliegenden Mißverständnissen abzusichern, scheint es geboten, die sehr allgemein gehaltene und unpräzise Formel „Wort und Sakrament“ genauer zu bestimmen. Der bereits erwähnte Ernst Kinder hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in Luthers Sprachgebrauch „zwischen ‚Wort‘ und ‚Wort‘ unterschieden werden (muß): der Predigt, dem durch Menschenmund verkündigten Wort Gottes, dem die Sakramentshandlungen grundsätzlich koordiniert sind, und dem *einen* schöpferischen, wirkenden Wort Gottes in seiner ganzen ‚Gefülltheit‘, das hinter *beiden* steht und durch *beide* ergeht“<sup>5</sup>. Kinder schlägt deshalb vor, statt in allgemeiner und irreführender Weise von „Wort und Sakrament“ besser „von ‚Predigt und Sakramentshandlung‘ ... oder von dem *mündlich gepredigten* Wort und dem durch die Handlung mit dem *äußerlichen Element* wirkenden Wort (zu sprechen), hinter denen beiden das *eine* Wort Gottes (das Christus ist und in der Heiligen Schrift urbezeugt wird) steht, das durch beide Gestalten im Zusammenhang miteinander am Menschen wirken will“<sup>6</sup>.

Diese Näherbestimmung ist ohne Zweifel sachgemäß und entsprechend auch für die Wesensbestimmung der Kirche und ihres gottesdienstlichen Lebens in Anschlag zu bringen, wie sie CA VII in klassischer Kürze um-

5 E. Kinder, a. a. O. 157.

6 A. a. O., 159.

schreibt: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (BSLK 61, 3–6). Nicht Kirche des Wortes oder Kirche des Sakraments, sondern Kirche in der Einheit von Wort und Sakrament – das ist der Wesensbegriff evangelischer Kirche. Entsprechend ist evangelischer Gottesdienst seinem Wesen nach nicht Predigtgottesdienst oder Sakramentsgottesdienst – diese Unterscheidung ist genau genommen abstrakt –, sondern Gottesdienst in der Einheit von *verbum audibile* und *verbum visibile*, auf daß der ganze Mensch zum Glauben komme und im Glauben erhalten bleibe.

#### 4. Ordnung und Sinnstruktur des Sakramentalen

Unter Berufung auf den antiken Ursprungssinn des Begriffs *sacramentum* wollte Zwingli die Sakramente im wesentlichen als Bekenntnis- und Verpflichtungszeichen des einzelnen und der Gemeinde verstanden wissen, während er ihren Charakter als Gnadenzeichen weitgehend in Abrede stellte: „sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae ..., quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiores de tua fide quam te“ (CR XC, 761). Gegen solche und ähnliche Wesensbestimmungen der Sakramente, die sich in der reformierten Bekenntnistradition allerdings nicht durchsetzen konnten, wendet sich CA XIII mit der Lehre, die Sakramente seien eingesetzt, „nicht allein darum, daß sie Zeichen seien, dabei man äußerlich den Christen kennen muge, sondern daß es Zeichen und Zeugnis seien gottlichs Willens gegen uns, unseren Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken“ (BSLK 68, 3–8; CA XIII, 1: „non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita“). Apol XIII bekräftigt diese Bestimmung, wenn es heißt, Sakramente seien „nicht schlechte Zeichen, dabei die Leute unter einander sich kennen, wie Losung im Krieg und Hof-Farbe etc., sondern sind kräftige Zeichen und gewisse Zeugnis göttlicher Gnade und Willens gegen uns, dadurch Gott unsere Herzen erinnert und stärket, desto gewisser und fröhlicher zu gläuben“ (BSLK 291,49–292,3; Apol XIII, 1: „non esse tantum notas professionis inter homines, ut quidam fingunt, sed magis esse signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, per quae movet Deus corda ad credendum“). Vergleichbare Bestimmungen ließen sich ergänzen (vgl. Apol XXIV, 49–69 u. a.): stets wird der göttliche Gabecharakter betont (vgl. BSLK 709, 8ff) und hervorgehoben, Sakramente seien

nicht allein und nicht primär menschliche Erkennungs- und Bekenntniszeichen, sondern in erster Linie Zeichen des in Jesus Christus offenbaren göttlichen Gnadenwillens gegen uns (vgl. BSLK 369, 23ff).

Unter dem Aspekt des so bestimmten, seiner Art nach unumkehrbaren Zusammenhangs von Gnaden- und Bekenntniszeichen soll nun abschließend die Frage erörtert werden, ob sich entgegen der Annahme Goethes auch unter evangelischen Lehr- und Praxisbedingungen eine sinnvolle Ordnung des Sakramentalen identifizieren läßt. Ich konzentriere mich dabei auf die beiden sacramenta maiora, nämlich Taufe und Abendmahl, denen abgesehen vom sacramentum absolutionis der Buße in protestantischer Tradition der Sakramentsbegriff in der Regel vorbehalten wird, ohne daß dieser Vorbehalt notwendig als Grundsatzentscheid gedeutet werden müßte. Man lese dazu Apol XIII, wo Melancthon gegebenenfalls auch die unter Handauflegung vollzogene Ordination, die Ehe, ja in bestimmter Weise auch Gebet, Almosen sowie Kreuz und Trübsal der Christen mit dem Sakramentsbegriff in Verbindung bringen kann. Im übrigen ist daran zu erinnern, daß erst um 1150 herum sich jene Zählung und Reihenfolge von Sakramenten durchsetzte, die Goethe voraussetzt und die im Konzil von Trient (vgl. DH 1601) vom römisch-katholischen Lehramt gegen die Angriffe der Reformation verteidigt und endgültig definiert wurde. Ich versuche, dieser Entwicklung und dem eigentümlichen Verhältnis der Wittenberger Tradition zu ihr dadurch Rechnung zu tragen, daß ich zum einen Gründe für die reduktive Konzentration reformatorischer Sakramentstheologie geltend mache, zum andern aber zu zeigen versuche, daß die sakramentale Zweiheit von Taufe und Abendmahl aufgeschlossen ist für eine Viel- und gegebenenfalls auch für eine Siebenzahl (die Sieben gleichsam als eine numerische Vollendungskategorie genommen) von kirchlichen Zeichenvollzügen.

Als entscheidender Grund für die sakraments theologische Reduktion reformatorischer Lehre und Praxis auf Taufe und Abendmahl wird in der Regel angegeben, daß im strengen Sinne nur diese beiden rituellen Empfangshandlungen und möglicherweise auch noch die Buße über ein sichtbares äußeres Zeichen verfügen und von Christus eingesetzt sind bzw. dessen Mandat und Verheißung haben. So wichtig – wenngleich im einzelnen klärungsbedürftig – diese beiden Aspekte zweifellos sind, systematisch betrachtet dürfte für die reformatorische Zentrierungstendenz nicht zuletzt die Tatsache wirksam geworden sein, daß sich wie die theologische Aufmerksamkeit im allgemeinen, so auch die sakraments theologische Aufmerksamkeit der Reformation primär auf den Konstitutionszusammenhang des Glaubens ausrichtete und erst in zweiter Linie auf den empirisch-biographisch orientierten Zusammenhang der Glaubensrealisierung, -erhaltung und -stär-

kung, der bei Zwingli und in anderer Weise auch im Tridentinum und in noch einmal anderer Weise schließlich bei Goethe im Mittelpunkt des Interesses stand. Bestätigt wird diese Annahme durch die Einsicht, daß die eigentümliche Verfaßtheit des apostrophierten Begründungszusammenhangs des Glaubens durch die sakramentale Zweieinigkeit von Taufe und Abendmahl in einer unschwer zu erkennenden und präzisen Weise strukturiert ist.

Ich wähle, um dies zu verdeutlichen, den sakramentstheologischen Gesichtspunkt von Wiederholbarkeit bzw. Unwiederholbarkeit des jeweiligen Zeichenvollzugs. Die Taufe ist nach überkommener, von der Reformation bekräftigter und namentlich gegen die sog. Anabaptisten verteidigte Lehre ihrem Wesen nach unwiederholbar. Warum? Weil das durch die Taufe vermittelte und im Glauben wahrgenommene menschliche Gottesverhältnis in seiner Art einzig und von prinzipieller Individualität ist. Während kein Welt- und Selbstbezug die irreversible und nicht reproduzierbare bzw. duplizierbare Einmaligkeit des Eigenen zu begründen vermag, darf der Getaufte seiner unverwechselbar singulären Identität gewiß sein. Er hat einen Namen bei Gott, der in Ewigkeit unvergessen bleibt.

Ist sonach die Taufe in ihrer Unwiederholbarkeit das wirksame Zeichen prinzipieller Individualität des Menschen vor Gott, welche Individualität in den Selbst- und Weltbezügen des Menschen vorauszusetzen ist und zu entsprechender Wirkung kommen soll, so wäre das sacramentum individuatiōnis der Taufe doch gründlich mißverstanden ohne entsprechenden Bezug zum sacramentum communionis des Abendmahls, welches in seiner Wiederholbarkeit als elementares Wirkzeichen gottfundierter Sozialität zu gelten hat, welche ebenfalls in allen Selbst- und Weltbezügen der Menschen vorauszusetzen ist und zu entsprechender Geltung kommen soll. Indem wir im Mahl des Herrn Anteil gewinnen an Leib und Blut, will heißen: an der in Gott verewigten, zur Gottheit des dreieinigen Gottes unveräußerlich hinzugehörigen Person des auferstandenen Gekreuzigten, werden wir untereinander zu einer personalen Gemeinschaft wechselseitiger Teilhabe und Teilgabe, zum Leib Christi zusammengeschlossen, der zu sein die Kirche in allen ihren Erscheinungsformen bestimmt ist. Taufe und Abendmahl stehen so in ihrer Unwiederholbarkeit bzw. Wiederholbarkeit als wirksame Zeichen für die gottgegründete Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität, wie es für das Leben des Glaubens bestimmend und charakteristisch ist.

Ist damit die Struktur evangelischer Sakramentalität in einer Weise bestimmt, die es nach meinem Urteil an Gründlichkeit mit der von Goethe favorisierten durchaus aufnehmen kann, so erweist sich der durch die Zweieinigkeit von Taufe und Abendmahl genuin geprägte sakramentstheologi-

sche Zusammenhang nicht zuletzt darin als fundamental, daß er an sich selbst aufgeschlossen ist für jene Zeichenvollzüge, welche ein nicht geringer Teil der christlichen Tradition dem Sakramentsbegriff subsumierte. Am Verhältnis von Taufe und Buße hat reformatorische Theologie dies immer schon deutlich zu machen sich angeschickt. Vergleichbares wäre im Blick auf die Konfirmation als eine konzentrierte Gestalt kirchlichen Taufgedächtnisses, aber auch in bezug auf die Krankensalbung zu leisten, die in evangelischer Perspektive unter dem Gesichtspunkt lebendiger Tauferinnerung zu reinterpreten und gegebenenfalls zu restituieren nicht grundsätzlich ausgeschlossen sein muß. Bei all dem dürfte der ekklesiologische, konstitutiv auf Sozialität hingebundene Bezug evangelischer Tauftheologie nicht vergessen werden, wie er im Mahl des Herrn wirksam zum Ausdruck kommt. Vom sacramentum communionis her als dem elementaren Wirkzeichen der Gemeinschaft der Getauften in ihrer prinzipiellen Individualität hinwiederum dürfte es nicht übermäßig schwerfallen, theologische Bezüge herzustellen zum ordo bzw. zum ordinationsgebundenen Amt des publice docere (vgl. CA XIV), welches als Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament für die Einheit der Kirche in besonderer Weise verantwortlich ist. Wäre es zu weit hergeholt und ein Indiz übermäßigen ökumenischen Verständigungswillens, dann auch noch einen Zusammenhang herzustellen zwischen dem Dienstant kirchlicher Einheit, das ganz und gar auf die geistliche Sozialität der Getauften hingebunden ist, und dem Institut der Ehe als dem Elementarzeichen leibhafter Gemeinschaft, ohne welche das Reich zur Linken nicht zu bestehen vermag?

Ich lasse diese Frage, die mir dogmatisch zumindest nicht ganz abwegig zu sein scheint, auf sich beruhen, zumal ich sie an anderer Stelle bereits über Andeutungen hinaus zu beantworten versucht habe.<sup>7</sup> Auch auf das Problem, wie über die einzelnen Sakramente bzw. Zeichenvollzüge konkret zu predigen sei, gehe ich nicht weiter ein, da Referate zumindest über mögliche Tauf-, Abendmahls- und Beichtpredigten thematisch vorgesehen sind. Nur dies will ich vor einem kurzen Epilog noch anmerken: Die Kultur des Protestantismus ist eine Kultur des Wortes und der Schrift, wie denn auch die Reformation ursprünglich ein um Wort und Schrift gruppiertes Medienereignis war, wobei kanonischer Buchstabe und Gutenbergsche Druckkunst etc. durchaus zusammengehören. Zwischen reformationsgeschichtlichem Glauben und Sprache bzw. Literatur besteht eine eigentümliche Affinität, die allenfalls noch durch die reformatorische Liebe zur Musik über-

<sup>7</sup> Vgl. G. Wenz, Einführung in die evangelische Sakramentenlehre, Darmstadt 1988.

boten wird. Verbunden mit solch reformatorischer Wortkultur war nicht selten und über lange Zeit hinweg ein gegenüber anderen Konfessionen des Christentums gesteigertes Vermögen, die Gehalte des Glaubens nicht nur symbolisch, sondern mittels verbaler Rationalität zu kommunizieren. Und wie steht es heute: „Was sich in einer katholischen Perspektive als Vorzug protestantischer Kultur darstellt, wird im Gegenwartsprotestantismus häufig als Mangel erlitten. Seit den frühen siebziger Jahren vollziehen sich in der religiösen Kultur des Protestantismus vielfältige Veränderungen. Die für den protestantischen Gottesdienst traditionell kennzeichnende Konzentration auf die Wortverkündigung wird zunehmend abgelöst von neuen Formen symbolischer Interaktion. Die alte Predigt wird zumeist als allzu intellektuell und abstrakt verworfen, als ein kommunikativer Akt, der bestenfalls den Kopf des Hörers, aber niemals ‚den ganzen Menschen‘ erreichen könne. Die dieser Krisendiagnose entsprechende Therapie besteht dann in der Suche nach Formen symbolischer Kommunikation, mit denen ein starkes emotives Beteiligtsein des einzelnen erreicht werden kann. Die zentralen Leitbegriffe dieser neuen religiösen Erfahrungskultur sind Ganzheitlichkeit, Authentizität und Betroffenheit. ‚Liturgische Nächte‘ und ‚Feierabendmahl‘, ‚Friedensprozessionen‘ und ‚Agape-Feiern‘ sind Beispiele dafür, wie sehr es der Kirche dank einer Vorreiterrolle des Kirchentages hier gelungen ist, vor allem solche jungen Menschen erfolgreich anzusprechen, die unsere wissenschaftlich-technische, von ökonomischen Sachzwängen geprägte Kultur als kalt, materialistisch und sinnleer erfahren. Dieser bemerkenswerte Erfolg ist jedoch ein zweiseitiges Phänomen. Indem sich in der Darstellung protestantischer Frömmigkeit das Schwergewicht vom Wort zum Mystisch-Sakramentalen verlagert, droht sich auch das überkommene kulturelle Profil des Protestantismus aufzulösen.“<sup>8</sup> Wie ist dem zu begegnen: Gewiß nicht so, daß man symbolische Kommunikation als prinzipiell minderwertig abtut. Im Gegenteil: Gerade in der Tradition der Wittenberger Reformation besteht aller Grund und alle theologische Verpflichtung, das sakramentale Erbe zu pflegen. Aber die Zeichen wollen, um verständlich zu sein, gedeutet werden. Ohne solche Deutung läßt sich der sakramentale Sinn der Zeichen nicht behaupten. Deuteworten ist demnach in bestimmter Hinsicht und mit gutem Grund konsekratorische Funktion zuerkannt worden. Worte aber sind, um ihrerseits nicht zur Formel zu erstarren, nur in Satzzusammenhängen verständlich. Daraus folgt: Tauf- und Absolutionsformeln bedürfen wie

---

8 F. W. Graf, Reformatorische Wortkultur heute. Protestantismus und moderne Mediengesellschaft, in: Nachrichten der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern 44 (1989), 381–384, hier: 383.

die verba testamenti des Herrenmahls des Kontexts der Predigt, damit sie verständlich wirken und den heilsamen Sinngehalt des Sakramentalen erschließen können.

## 5. Römischer Epilog

Aus Darstellungsgründen, aber auch aus Gründen ausgleichender ökumenischer Gerechtigkeit soll zuletzt noch einmal der Olympier zu Wort kommen. Rechtzeitig zum Fest Allerheiligen/Allerseelen war Goethe im Zuge seiner italienischen Reise nach Rom gelangt. Als bald finden wir ihn bei St. Peter: „Die Funktion“, schreibt er unter dem Datum des 3. November 1786, „war angegangen, Papst und Kardinäle schon in der Kirche. Der Heilige Vater, die schönste würdigste Männergestalt, Kardinäle von verschiedenem Alter und Bildung.

Mich ergriff ein wunderbar Verlangen, das Oberhaupt der Kirche möge den goldenen Mund auftun und, von dem unaussprechlichen Heil der seligen Seelen mit Entzücken sprechend, uns in Entzücken versetzen. Da ich ihn aber vor dem Altare sich nur hin und her bewegen sah, bald nach dieser bald nach jener Seite sich wendend, sich wie ein gemeiner Pfaffe gebärdend und murmelnd, da regte sich die protestantische Erbsünde, und mir wollte das bekannte und gewohnte Meßopfer hier keineswegs gefallen. Hat doch Christus schon als Knabe durch mündliche Auslegung der Schrift und in seinem Jünglingsleben gewiß nicht schweigend gelehrt und gewirkt, denn er sprach gern, geistreich und gut, wie wir aus den Evangelien wissen. Was würde der sagen, dacht' ich, wenn er hereinträte und sein Ebenbild auf Erden summend und hin und wider wankend anträte? Das Venio iterum crucifigi! fiel mir ein, und ich zupfte meinen Gefährten, daß wir ins Freie der gewölbten und gemalten Säle kämen.“<sup>9</sup>

Wohlan denn! Die Sache ist klar: Predigt tut not – auch und gerade in sakramentalen Zusammenhängen.

---

9 J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Bd. 11: Italienische Reise. Tag- und Jahreshefte, Zürich 1979 (unveränderter Nachdruck der Artemis-Gedenkausgabe zu Goethes 200. Geburtstag am 28. August 1949), 138f. Vgl. J. Hörisch, Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt/Main 1992, hier: 154f.

## Sakramentspredigt als Auslegung der Liturgie

### I. Das Wort zu den Elementen

Gemäß dem Augustinwort: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum“ gehört das Stiftungswort Christi nach Auffassung der lutherischen Kirche unabdingbar zum Sakrament. Es ist nicht nur Ermächtigung zur Feier der Sakramente, sondern zugleich schöpferisches „Tat“-Wort des Dreieinigigen Gottes.

Bei der Taufe ist die Spendeformel: Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes unmittelbar dem Stiftungswort des Taufbefehls Mt 28,18–20, mit dem die Feier der Taufe eröffnet wird, entnommen.

Beim Hl. Abendmahl sind die Einsetzungsworte nicht nur Stiftungsworte, sondern zugleich Verheißungsworte an die Kommunikanten („für euch gegeben ... vergossen zur Vergebung der Sünden“) und Konsekrationswort. Luther hat ihre Gestalt neu gefaßt als Kompilation der Berichte bei den Synoptikern und Paulus.<sup>1</sup> Im Zuge der mittelalterlichen Verengung des Konsekrationsverständnisses auf den Moment der Rezitation der Verba Testamenti ist Luther „paradoxerweise liturgisch den Weg Roms zu Ende“ gegangen.<sup>2</sup> „Luther versteht die verba testamenti in ihrer liturgischen Funktion (1) als Einsetzungsworte, mit denen Christus das Mahl stiftet, (2) als Vollzugsworte, bei deren Rezitation der Herr selbst konsekriert, und (3) als Testamentworte, mit denen des Herrn Tod verkündigt wird.“<sup>3</sup>

Bei der Beichte werden die Stiftungsworte Mt 16,19 und Joh 20,22b–23 entweder am Anfang als begründendes Wort gelesen oder (dann nur Joh 20,22f) unmittelbar vor der Absolution.

Wort und Zeichen ergeben also das Sakrament. In dieser verdichtetsten Form ist sein Wesen „definiert“. Fides ex auditu (Röm 11,17) – Luther

1 Vgl. Albrecht Peters, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 4: Die Taufe, Das Abendmahl, hg. v. G. Seebaß, Göttingen 1993, S. 151–154.

2 Hans-Christoph Schmidt-Lauber in: Handbuch der Liturgik, Göttingen 1995, S. 229.

3 Ebd., S. 228.

übersetzt: So kommt der Glaube aus der Predigt (eigentlich: aus dem Hören) – umschreibt die Voraussetzung aller Sakramente als Sakramente des Glaubens: Sie gründen, werden wirksam und wecken den heilempfangenden Glauben, weil und insofern sie Wort Gottes, und das bedeutet: fleischgewordenes Wort Gottes, d. h. Christus selbst, zu den Empfangenden bringen.

Die Tatsache, daß bei der Beichte ein eindeutiges Element fehlt (man erwähnt die Handauflegung bei der Absolution, oder man setzt das Sündenbekenntnis und die Reue als „materia“ des Sakramentes), hat entgegen der Augsburgischen Confession, die die Beichte noch zu den Sakramenten zählt, in späterer Zeit dazu geführt, sie nicht im strengen Sinne ein Sakrament zu nennen. Ähnliches gilt für die Ordination, die mit Handauflegung und Verheißungswort Christi ohne Beschwer (ApolCA 13) als Sakrament bezeichnet werden könnte.

Durch das göttliche Stiftungswort werden die Sakramente nicht nur konstituiert, sondern auch bereits gedeutet, allerdings in knappster, ritualisierter Form. Diese bedarf der Entfaltung. Sie geschieht in der Liturgie.

## II. Die Liturgie: Das primäre Wort zu den Sakramenten

Die Sakramente (wir beschränken uns im folgenden auf Taufe, Eucharistie und Beichte) finden nicht im leeren Raum statt. Für das Abendmahl könnte man es anhand des Kleinen Katechismus Luthers zunächst vermuten, da die Einsetzungsworte ja im liturgischen Text zitiert werden und es dabei sein Bewenden hat. Für Luther ist aber immer der Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde der vorausgesetzte Hintergrund.<sup>4</sup> Die Liturgie deutet in ihren Worten, zu denen nun auch die Zeichen des symbolhaften Handelns hinzutreten, die Sakramente. Sie ist somit selber Sakraments*predigt*. Im folgenden will ich mich auf einige wesentliche Hinweise beschränken und keineswegs Vollständigkeit erreichen. Dabei beziehe ich mich der Einfachheit halber auf das Agendenwerk der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands, also Agende III, Teilband 1: Die Taufe, und Teilband 3: Die Beichte, sowie auf die Erneuerte Agende als Vorentwurf der künftigen Agende I.

4 Vgl. Peters (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 186.

## 1. Die Taufe

Kernhandlung ist das dreimalige Begießen mit Wasser beim Sprechen der Taufformel. Damit ist die trinitarische Grundstruktur deutlich. In der „Zweiten Form“ kann nun das Kreuzeszeichen folgen: „Das Kreuz Christi soll auch über deinem Leben stehen. Nimm hin das Zeichen des Kreuzes † Du gehörst nun Christus, dem Gekreuzigten.“ Damit ist die christologische Zuspitzung klar bezeugt und das Sichbekreuzigen als Tauferinnerung begründet. Der Taufsegen unter Handauflegung eröffnet die pneumatologische und ekklesiologische Dimension der Taufe. Das Überreichen des Taufschleiers sowie der Taufkerze, die an der Osterkerze angezündet wird (beide Riten sind fakultativ) läßt geradezu erlebbar werden, daß in der Taufe der neue Mensch geboren ist, der Christus angezogen hat und nun Träger seines Lichtes, das von Christus selbst herkommt und durch die Kirche (den Pfarrer) ihm vermittelt wurde, also Christ in einem das ganze Leben bestimmenden Sinne geworden ist, von Gott her, empfangend, nicht aus sich selbst heraus.

Die Tauf liturgie kann eröffnet werden am Eingang der Kirche. Die Taufgemeinde wird vom Pfarrer/PfarrerIn empfangen mit der Salutatio und der einleitenden Begründung: „... Die Kirche tauft nach dem Willen unseres Herrn Jesus Christus und im Vertrauen auf seine Verheißung ...“ Es folgen die Lesungen der Stiftungsworte als das von Christus her begründende Handlungsgebot und Joh 3,16 („Also hat Gott die Welt geliebt ...“). Damit wird die Taufe gedeutet als Zeichen der rettenden Heilandsliebe Gottes. Es kann sich auch hier die *Obsignatio crucis* anschließen. Die diesen Teil abschließenden Eingangsgebete deuten entweder die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen mit Anklängen an den Exorzismus („Befreie es von der Macht des Bösen ...“) oder setzen einen speziell auf die Türsituation weisenden Akzent („... öffne die Tür dem, der da anklopft ...“) oder formulieren im Anklang an das Effatagebet („Schaffe dir Raum in dem Herzen dieses Kindes ... öffne seinen Mund ...“), ehe mit dem *Votum* „Der Herr behüte deinen Eingang und Ausgang von nun an bis in Ewigkeit“ die Prozession in das Gotteshaus beginnt.

Die Teilnehmer erfahren also durch den entfalteten Ritus, daß die Zugehörigkeit zu Christus ein leibhafter Raumwechsel ist: von dem Bereich, in den wir durch die natürliche Geburt gelangen und der durch den Sündenfall und seine Folge, den Tod, geprägt ist, zu dem Bereich, in dem Gottes Volk Gott deutlicher erkennt in seiner Offenbarung und seinem neuschaffenden Handeln an uns.

Die Verpflichtung der Eltern und Paten nach der Taufpredigt weist hin auf den Zusammenhang von Glaube und Taufe und sein *Lebendigbleiben*

(!) in der Kirche: Die Paten sollen dem Kind helfen, „daß es ein lebendiges Glied der Kirche Jesu Christi bleibt“. Zugleich ist hier deutlich unterstrichen, daß die Taufe das ökumenische Sakrament ist. Sie gliedert ein in die Universalkirche, nicht nur in eine bestimmte Konfession.

Nach dem Kinderevangelium, mit dem die liebende Zuwendung Jesu und sein Segen zitiert werden, ist das Vaterunser mit Handauflegung vorgelesen. Es erinnert an die altkirchlichen Katechumenatsakte und unterstreicht zugleich, daß der erbetene Segen Christi dem Täufling teilgibt an allen Gütern, die der Herr seiner Kirche geschenkt hat, symbolhaft zusammengefaßt im Gebet des Herrn mit seiner vertrauten Anrede: „Vater“.

Zur Taufe gehört der Glaube. Gemeint ist der allumfassende trinitarische Glaube der „ganzen Christenheit“. Das gemeinsam gesprochene Credo unterstreicht die Katholizität der Taufe. Zugleich ist es Hinweis auf die Hinwendung zum Dreieinigen Gott und setzt gedanklich die Absage an das Böse voraus (bei uns in der Regel nur im Erwachsenentaufritus). Eindringlich kann diese Umwendung unterstrichen werden, wenn der Täufer in Gemeinden, die liturgische Gewandung eingeführt haben, eine „Wendestola“ trägt, die bis zum Credo die violette Farbe der Buße und Umkehr nach außen zeigt und nun zum Credo (u. U. mit erklärenden Worten) auf die weiße Seite gewendet wird als Farbe der Christuswirklichkeit der Auferstehung und des Lichtes.

Hinzukommen die Tauflieder des Gesangbuches, in denen ebenfalls „Taufpredigt“ geschieht, z. B. 200: Ich bin getauft auf deinen Namen ...; 202: Christ unser Herr zum Jordan kam ...; 204: Herr Christ, dein bin ich eigen ...; 206: Liebster Jesu, wir sind hier ... usw.

Die Taufkerze, die nach dem Segen mitgenommen wird, soll jedes Jahr am Tauftag kurz angezündet werden und Anlaß für ein kleines Taufgedächtnisfest sein. Gute Hilfen und Anregungen dazu bietet das Evangelische Gesangbuch (Ausgabe Nordelbien), Nr. 802, am Ende.

Eine Halbherzigkeit in der erneuerten Taufagende ist zu beklagen: sie enthält nur ein *Gebet* (außer zwei „Betrachtungen“) über dem Taufwasser, und das nur fakultativ bei Texten zur Auswahl (102). Freilich ist es eine „in geglückter Weise überarbeitete Fassung des ‚Sintflut‘-Gebetes“<sup>5</sup>. Es ist ein großes anamnetisch-epikletisches Gebet mit Bezug auf die Schöpfung, Sintflut, Durchzug durchs Rote Meer, Taufe Jesu im Jordan. „Motiv des sakramentlichen Gebetes ist nicht ein Handeln Gottes am Wasser, sondern das Heilshandeln Gottes an den Taufkindern, welches im sakramentalen Ritus –

5 August Jilek, Die Taufe, in: Handbuch der Liturgik, S. 329.

freilich unter Verwendung von Wasser – zur leibhaftigen Darstellung kommt“<sup>6</sup>.

Als solches stellt es den Täufling in die ganze Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen hinein und könnte die Tauffeier vor allzu familiären Komponenten bewahren.

## 2. Das Heilige Abendmahl

Es ist insofern von besonderem Gewicht, als es ja Kern und Stern des sonntäglichen Hauptgottesdienstes der Kirche ist: Als „Summa et compendium Evangelii“<sup>7</sup>. Gehen wir kurz die Messe nach der Erneuerten Agende durch, die ja als sonntäglichen Gottesdienst das Abendmahl als Regelfall vorsieht. Es lassen sich u. a. folgende Gesichtspunkte und Akzente feststellen:

Beginnt man mit der In-nomine-Formel, so steht am Anfang sogleich die Taufferinnerung. Sie kann auch in verschiedenen Rüstgebeten anklingen.

Der Introitus verbindet uns mit dem alten Gottesvolk und nimmt es mit dem Gloria patri zugleich in den trinitarischen Offenbarungshorizont mit hinein.

Die Kyrie-Rufe gelten dem unsichtbar in seine in seinem Namen versammelte Gemeinde eingezogenen Herrn: Huldigungsruf und Bitte um Erbarmen in einem, fortgesetzt im Gloria mit seiner Zitation des Inkarnationsgeschehens von Weihnachten, abgeschlossen mit dem jeweils einen Aspekt des Heilsgeschehens akzentuierenden Kollektengebet.

Der Wortteil entfaltet das Zeugnis der ganzen Hl. Schrift nach Möglichkeit in AT-Lesung, Epistel und Evangelium unter dem herausgreifenden Aspekt des Festes oder Tages. Die reiche „Wortgestalt“ des Evangeliums wird so verkündigt. Die Evangelienlesung selbst ist umrahmt von den Huldigungsrufen an den auch im Wort gegenwärtigen Christus. Es wird als österliche Gegenwart klassifiziert, wenn das Halleluja (mit Vers) unmittelbar vor der Lesung angestimmt wird. Besondere Riten wie brennende Kerzen oder die Verlesung inmitten der Gemeinde (so bei den amerikanischen Lutheranern) können das eindrücklich unterstreichen.

Gemeindelieder und das Credo unterstreichen die doxologischen Akzente der Mahlfeier.

6 Ebd., S. 318.

7 So Luther in: *De captivitate Babylonica* (1520) WA 6, S. 525,36 u. ö.; vgl. Peters (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 142.

Der Weltbezug der Eucharistie, ein bei Luthers Fassung der Einsetzungsworte (er tilgte „und die vielen“) leider ausgeblendeter Gedanke,<sup>8</sup> kommt in der Messfeier im Allgemeinen Kirchengebet mit seinen konkreten Fürbitten für Kirche, Nöte der Welt und des Einzelnen zur Geltung und wird im Einsammeln des Dankopfers deutlich. Eine großartige Neuerung der Erneuernten Agenda ist aber in diesem Zusammenhang die ausführliche Gabenbereitung. Mit Geldopfer, Brot und Wein bringen wir die Güter und Gaben des Schöpfers vor Gott und bekennen damit den untrennbaren Bezug der Schöpfung auf Gott. Und wir bringen uns selbst in diesen Gaben vor ihn, daß er mit Brot und Wein auch uns konsekrierte zu seinem Leib in seiner Welt. Die Gabengebete geben hier reiche Anregung.

Nun hebt das eigentliche Geheimnis des Glaubens an: mit der *Salutatio* („Der Herr sei mit euch“), dem *Sursum corda* („Erhebet eure Herzen“) und der Aufforderung, zu danken dem Herrn, unserm Gott. Das *Desiderium* von Albrecht Peters: „Deshalb sollte auch in unsern evangelischen Sakramentsfeiern der umfassende Lobpreis der Heilstaten Gottes, unseres Schöpfers und Erlösers, wieder laut werden und einmünden in das Herabflehen seiner Gnadengegenwart sowohl auf die versammelte Gemeinde als auch auf die ausgesonderten Gaben. Es gilt die mittelalterliche und reformatorische Zuspitzung auf die Stiftungs- und Vollzugsworte wieder einzufügen in die trinitarische Weite altkirchlicher Proklamation der Heilstaten Gottes sowie in deren Applikation durch den Heiligen Geist“, ist reich erfüllt in den 14 Eucharistischen Hochbeten der Erneuernten Agenda.<sup>10</sup>

Im Nehmen der Patene und des Kelches wird sichtbar, wie der Liturg das Tun Christi selber kultdramatisch nachvollzieht.<sup>11</sup> Das Kreuzeszeichen bei den Worten Christi über Brot und Wein weist sinnenfällig darauf hin, wer in Wahrheit der Konsekrator ist. Die Elevation der Elemente (von Luther hochgeschätzt)<sup>12</sup> bezeichnet deutlich unsere Stellung vor Gott: Allein durch Christus, in Christus und mit Christus können wir zu Gott Vater sagen.<sup>13</sup>

Die Kniebeuge vor dem im Sakrament real gegenwärtigen Herrn und das anbetende Niederknien zum Agnus Dei („Christe, du Lamm Gottes“) helfen den Teilnehmern, deutlich zu machen, wer hier wirklich unter uns ist: Christus der Erhöhte als der Geopferte. Dies Geheimnis des Glaubens wird dann

8 Vgl. Peters (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 154.

9 Peters (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 173.

10 Vgl. dazu Schmidt-Lauber (wie Anm. 2), S. 239ff.

11 Vgl. Manfred Josuttis, *Der Weg in das Leben*, München 1991, S. 287.

12 Vgl. Deutsche Messe, WA 19, S. 99.

13 Vgl. zum ganzen Ritus: Ottfried Jordahn, in: *Handbuch der Liturgik*, S. 547ff.

auch durch die Akklamation der Gemeinde unterstrichen: „Deinen Tod, o Herr, verkündigen wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.“ Der eschatologische Ausblick auf die Vollendung ist dann zugleich auch Anlaß, die Gemeinschaft der Heiligen zu erleben und zu feiern: Mit allen Engeln und Erzengeln, mit den Heiligen, mit den im Glauben uns Vorgegangenen, mit allen, „die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt“. Das universale Heilsgeschehen wird so gefeiert.

Auch die Gabe der Sündenvergebung wird in der Liturgie vielfältig expliziert: Am Beginn des Gottesdienstes im (fakultativen) Sündenbekenntnis, im Kyrie und Gloria (... erbarme dich unser ...), im Credo (Vergebung der Sünden), eventuell in der Offenen Schuld nach der Predigt, im Agnus Dei, im „Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund“. Und explizit als „Absolution“, so von Luther verstanden,<sup>14</sup> im Friedensgruß vor der Kommunion oder nach den Fürbitten. Auch die häufig zugefügte Aufforderung: „Kommt, es ist alles bereit. Schmeckt und seht, wie freundlich der Herr ist“, unterstreicht die Abendmahlsgabe der Vergebung und des damit verbundenen Lebens und der Seligkeit (Kl. Kat.).

Die Entlassung „im Frieden des Herrn“ und der Segen bündeln die ganze Messe als Feier des Versöhnungsofers Christi und seiner Weltbedeutung, an der wir teilbekommen in der Sendung in die Welt.

Kerzen, Blumen, farbige Gewänder, kurz: das ganze „Zeremoniale“<sup>15</sup> entfalten, akzentuieren, unterstreichen, interpretieren das Altarsakrament als Summe des Evangeliums.

### 3. Die Beichte

Was Sünde ist, interpretieren bereits die Psalmen am Beginn des Beichtgottesdienstes: 139; 51; 130, beschlossen mit dem Kyrie eleison oder einer Psalmkollekte.

Die Zehn Gebote und das Doppelgebot der Liebe rufen den heiligen Gotteswillen ins Gedächtnis und üben die Funktion eines Beichtspiegels aus.

Das Bedenken und Bekennen der Sünde ist in unterschiedlichen Modellen angeboten.

14 Vgl. Ottfried Jordahn, Martin Luthers Kritik an der Meßliturgie seiner Zeit, Archiv für Liturgiewissenschaft 26, 1984, S. 13.

15 Vgl. Jordahn (wie Anm. 13), S. 537ff.

Beichtfragen nach Reue, Vergebungsbitte und Glauben an die zugesprochene Vergebung als Gottes Vergebung führen über zur Absolution mit Segenswort, in dem der Taufbezug deutlich hervorgehoben ist und das Votum postbaptismale aktualisiert wird: „... und dir alle deine Sünden vergibt“. Die Absolution und das Segenswort werden entweder allen gemeinsam zugesprochen, oder die Absolution wird allen gemeinsam erteilt, das Segenswort den einzelnen unter Handauflegung zugesprochen, oder die Absolution wird allen gemeinsam angekündigt, dann jedem Beichtenden unter Handauflegung erteilt und das Segenswort wieder der ganzen Gemeinde zugesprochen.

Dank und Segen lassen das Befreiende des „Lösens“ erfahren.

Die Einzelbeichte verfährt analog.

Die Verknüpfung mit der Messe ist in verschiedenen Möglichkeiten einer Gemeinsamen Beichte als Vorbereitung zum heiligen Abendmahl aufgezeigt.

Außerhalb des Hauptgottesdienstes kann die Gemeinsame Beichte entweder den Eröffnungs- oder den Wortteil ersetzen.

Für den Hauptgottesdienst werden Vorschläge entweder zur Einfügung der Beichte in den Teil Eröffnung und Anrufungen anstelle des Confiteor und Kyrie oder in den Teil Verkündigung und Bekenntnis nach Predigt und Fürbitten gemacht.

Also auch hier eine reiche, wort- und handlungsgefüllte Entfaltung der Stiftungsworte.

### III. Die sakramentale Dimension der Predigt

Geoffrey Wainwright, amerikanischer Methodist und weltbedeutender Liturgieforscher, hat die liturgische Natur des Predigens unter vier Gesichtspunkte gefaßt: doxologisch, anamnetisch, epikletisch und eschatologisch.<sup>16</sup> Diese vier Elemente korrespondieren vier Wesensmerkmalen des Eucharistischen Hochgebetes.

Es ist ja ganz natürlich, daß die Predigt innerhalb der Messe in diesem vorgegebenen Bezugsrahmen nicht als Fremdkörper steht, sondern seit Luther zum festen Bestand des Meßordo gehört (heute auch für röm. Katholiken). Und natürlich ist für ihn die Predigt ihrem Wesen nach vor allem

16 Preaching as Worship, 1982, S. 326–336, zit. b. John F. Baldwin SJ, Biblical Preaching in the Liturgy, in: Studia Liturgica 22, 1992, S. 111; Vortrag beim 13. Kongreß der Societas Liturgica, Toronto 1991.

Christusanamnese: „also wird durch das Wort der Predigt seiner gedacht und erhoben“ – genau wie in der Elevation des Sakramentes!<sup>17</sup> In dieser Sicht gewinnt die Predigt selbst sakramentale Dimension.

Eine Besonderheit aber bleibt: „Die Predigt ist der Ort, an dem das immerwährende und eschatologische Evangelium am deutlichsten diese Zeit und diese Situation betrifft. Einerseits erhält die Predigt ihre Kraft aus der ursprünglichen Offenbarung und Erlösung, deren bleibendes Zeugnis die Schrift ist; andererseits beweist die Predigt ihre Wirkungskraft dadurch, daß sie die Hörer heute erreicht.“<sup>18</sup>

Damit kommt ein durchaus auch katechetisches Element in die Predigt.

Im Gesamtverlauf des Gottesdienstes müßte dann aber auch bei aller Aktualität der Predigt gerade die Verbindung zu der Antwort der Gemeinde z. B. im Predigtlied, vor allem aber zu der nachfolgenden sakramentalen Handlung (Taufe, Eucharistie oder Beichte) deutlich werden. Der Prediger müßte für sich selbst in der Lage sein, folgende Frage zu beantworten: Warum würden die Hörer aus meiner Predigt verstehen können, daß es sinnvoll ist, nun mit dem Abendmahl (bzw. mit Taufe oder Beichte) fortzufahren?<sup>19</sup>

Es müßten also Verknüpfungen mit dem Gesamtgeschehen des Gottesdienstes in der Predigt vorhanden sein.

#### IV. Die explizite Sakramentspredigt

##### a) Genuine Sakramentspredigten

legen sich nahe, wenn der Predigttext dazu anhält, z. B. am 6. Sonntag nach Trinitatis über die dort vorgesehenen Perikopen eine Taufpredigt zu halten, oder am Gründonnerstag eine Abendmahlspredigt oder am Aschermittwoch oder Bußtag eine Beichtpredigt. Im ganzen Kirchenjahr gibt es immer wieder Lesungen, die einen sakramentalen Bezug haben.

##### b) Themapredigten

in besonderen Gottesdiensten, z. B. in der Fastenzeit, könnten ihren Ort haben, wo der Gemeinde eine Vertiefung ihres Glaubens ermöglicht werden

17 Deutsche Messe, WA 19, S. 99; vgl. Jordahn (wie Anm. 14), S. 12.

18 Wainwright, Handbuch (wie Anm. 2), S. 86.

19 Nach Baldovin (wie Anm. 16), S. 115.

soll. Bei solchen Predigten muß ein liturgischer Rahmen nicht sein, oder er wird sich auf Lieder und Gebete beschränken.

Nicht immer muß also die konkrete Feier des jeweiligen Sakramentes sich unmittelbar anschließen. Immer aber wird die konkrete Feiergestalt des Sakramentes der Hintergrund und das Ziel solcher Predigten sein.

### c) Vermahnungen

Luther hat in der Deutschen Messe das Eucharistische Hochgebet ersetzt durch eine Abendmahlsvermahnung.<sup>20</sup>

In seinen Vermahnungen zu Abendmahl und Beichte<sup>21</sup> stellt Luther in seelsorgerlicher Ausrichtung theologische Grundeinsichten zu den Sakramenten dar. Es geht um pastoral bestimmte Laiendogmatik auf höchstem theologischen Niveau.

Das Lutherische Agendenwerk hat die Tradition der Vermahnungen in den Anhängen der alten Agendenbände in modernisierter Form zu erneuern versucht. Die Neuauflagen der Agendenbände verzichten auf sie. Ein Grund dafür mag in dem unangenehm klingenden Wort „Vermahnung“ liegen. Der Sache nach stellen sie gute Zusammenfassungen der wesentlichen Aspekte der einzelnen Sakramente dar, die nützlich und gut zu lesen sind, auch wenn sie in dieser Gestalt direkt im Gottesdienst nicht mehr zu verlesen sind.

## V. Sakramentspredigt als Auslegung der Liturgie

Die liturgische Erneuerung unserer Kirche, die Neuentdeckung der Sakramente als sinnstiftende, glaubensstärkende Mitte kirchlichen Lebens und christlicher Frömmigkeit haben m. E. den Stellenwert des „Wortes zu den Sakramenten“ etwas verschoben. Ging es in den früheren Jahrzehnten darum, durch Sakramentspredigten den Zugang zur Feier der Sakramente überhaupt erst zu erschließen, ist heute die Chance größer geworden, in einer reicher entfalteten liturgischen Gestalt der regelmäßig gefeierten Sakramente in jeder Predigt Aspekte des konkret gefeierten Gottesdienstes zu akzentuieren und damit wichtige Aspekte der Sakramentstheologie zu beleuchten. Das gilt sowohl für Tauf- und Beichtgottesdienste als auch – hier freilich im

20 Vgl. Jordahn (wie Anm. 13), S. 11f.

21 Vgl. Peters (wie Anm. 1), Bd. 4, S. 173–186, Bd. 5, S. 17ff.

besonderen – für die Eucharistie. Kulminieren in ihr doch alle drei Sakramente in ihren Beziehungen zueinander.

Wie eine solche Sakramentspredigt als Auslegung der Liturgie aussehen könnte, zeigt z. B. der von Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Manfred Seitz herausgegebene Band: *Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken*.<sup>22</sup>

Insofern kann und sollte jede Predigt Sakramentspredigt sein, als sie ins Ganze des Gottesdienstes führt und ihre „Anwendung“ in der Liturgie findet, andererseits die Liturgie mit der Predigt „vernetzt“ und ihrer aktuellen Zeit- und Hörernähe Ausdruck verleiht.

Die Predigt ist eine Verkündigung, die die Menschen zu einem neuen Bewusstsein ihrer Sünden bekehrt, sie zu einem neuen Glauben an Christus nach dem Märtyrerkonfessionen und dem Abendmahl führt. Die Predigt ist eine Verkündigung, die die Menschen zu einem neuen Bewusstsein ihrer Sünden bekehrt, sie zu einem neuen Glauben an Christus nach dem Märtyrerkonfessionen und dem Abendmahl führt.

Die Predigt ist eine Verkündigung, die die Menschen zu einem neuen Bewusstsein ihrer Sünden bekehrt, sie zu einem neuen Glauben an Christus nach dem Märtyrerkonfessionen und dem Abendmahl führt. Die Predigt ist eine Verkündigung, die die Menschen zu einem neuen Bewusstsein ihrer Sünden bekehrt, sie zu einem neuen Glauben an Christus nach dem Märtyrerkonfessionen und dem Abendmahl führt.

<sup>22</sup> Hans-Christoph Schmidt-Lauber und Manfred Seitz (Hrsg.), *Der Gottesdienst. Grundlagen und Predigthilfen zu den liturgischen Stücken*, Stuttgart 1992.



## **Unsere Predigt zu Beichte, Absolution und Versöhnung\***

Was würden Sie sagen, wenn in einem Gottesdienst in Ihrer Gemeinde der Pfarrer eine Predigt hielte, derzufolge Menschen aus der Kirchenbank heraustreten, ihre Sünden bekennen, um Vergebung bitten und aufgrund der durch den Pfarrer erklärten Absolution eine Versöhnung unter den verstrittenen Gemeindegliedern im Gottesdienst und im Anschluß daran erfolgen würde, die zu einer totalen Erneuerung, einem allgemeinen Aufbruch führt und sich als entscheidende Veränderung im Leben und Zusammenleben der einzelnen auswirkt?

Etwas Ähnliches wird im Roman „Das Jüngste Gericht in Altbirk“ des siebenbürgisch-sächsischen Schriftstellers Erwin Wittstock beschrieben.<sup>1</sup> In dieser faszinierenden Dichtung wird ein Pfingstgottesdienst in der fiktiven sächsischen Gemeinde Altbirk geschildert, der einen ganz ungewöhnlichen Verlauf nimmt. Denn der Frühstückstee aus Birkensaft, den der Tradition gemäß die Dorfbewohner am Pfingstmorgen trinken, wird dadurch zum Verhängnis, daß ihm durch ein Versehen der Magd des Apothekers, der ihn herstellt und verkauft, ein giftiges Heilmittel in großer Dosis beigemischt wird. Die ahnungslosen Menschen, die sich gerade zum Gottesdienst rüsten, werden von Übelkeit, Delirium und Wahnvorstellungen gepackt, was zu einem Katastrophenzustand in der ganzen Gemeinde führt, so daß der Eindruck entsteht, das Jüngste Gericht sei angebrochen. Doch gerade diese als tragikomische Geschehen beschriebene Situation führt zu Reue, Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft der Betroffenen durch eine „jähle Erleuchtung im Geist der Versöhnung und Liebe“, so daß sie in schonungsloser Einsicht ihres wahren Wesens ihre Verfehlungen und Sünden vergangener Jahre erkennen und bekennen.

---

\* Vortrag bei den theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen am 6. November 1995 mit dem Gesamtthema: „Wort zu den Sakramenten. Die Wirklichkeit der Sakramente in der Predigt der evangelisch-lutherischen Kirche“.

1 E. Wittstock, Das Jüngste Gericht in Altbirk. Roman, Bukarest 1971.

Zur Verarbeitung und Bewertung dieses Ereignisses kommt es erst am Nachmittag des Pfingstsonntages, nachdem die Krankheitserscheinungen zurückgegangen sind und alles wieder seinen normalen Lauf genommen hat. Dies geschieht in einem außergewöhnlichen Gottesdienst, der der üblichen Ordnung nachstrebend, sich seine eigene Form schafft. Der Pfarrer deutet das Ereignis in seiner Predigt dahingehend, daß es in dieser Gemeinde wirklich Pfingsten geworden ist und damit die Verheißung der Ausgießung des Geistes Wahrheit wurde. Dies hat zur Folge, daß die Gemeindeglieder dem, was am Vormittag an Verzeihung und Versöhnung – nur unter der Wirkung des Tees und aus Angst vor dem Ende – geschehen ist, dadurch Ausdruck zu verleihen suchen, daß sie öffentlich vor dem Pfarrer und im Angesicht der Gemeinde ihre Sünden bekennen und Vergebung empfangen. Das erfolgt so, daß die formelhafte institutionalisierte Beichte und Absolution wegfällt und das Bekennen der Sünden in natürlicher, freier Form geschieht, genauso wie der Zuspruch der Vergebung. So erhält das ganze Geschehen einen Ernst und eine Überzeugungskraft, die alle erfaßt, auch solche, die am Vormittag des Pfingsttages keinen Tee getrunken hatten und jetzt doch vom gleichen, echten heiligen Geist ergriffen sind.

Gewiß: das ist Vision, dichterische Phantasie, Wunschtraum. Allerdings wird es hier als ein Geschehen beschrieben, das auf eine äußere Wirkung – eine Vergiftung – zurückzuführen ist, also ein Ereignis, das – durch einen Schock angesichts der Katastrophe ausgelöst – psychologisch, fast physiologisch zu erklären ist, so wie man große Bekehrungserlebnisse Einzelner oder ganzer Gruppen auf diese Weise deuten kann.

## I.

Aber hier wird uns die Frage gestellt, die auch hinter dem Thema dieses Vortrages steht: Trauen wir unserer Predigt eine Wirkung zu, wenn es um Beichte, Vergebung und Versöhnung geht? Ist Beichte für uns mehr als ein formelhaftes Geschehen im Gottesdienst, so daß wir es wagen dürfen, davon zu predigen, zum Beichten zu ermutigen, heilsame Folgen für unser persönliches Leben und die Erneuerung in unseren Gemeinden zu erhoffen? Wird, wenn es um Beichte und Versöhnung geht, von uns Predigern nicht allzu schnell das Feld geräumt und zugesehen, wie die Menschen zu den Psychotherapeuten laufen und dort ihre Nöte und Probleme ausbreiten, wo das doch einst in der Beichte geschah? Die Ärzte wissen heute und machen immer neu darauf aufmerksam, daß viele der Erkrankungen psychosomatische Ursachen haben, daß es Krankheitserscheinungen gibt, ohne daß or-

ganische Fehler feststellbar sind. Vielleicht liegt in solchen Fällen eine Konfliktsituation vor – innere Probleme, unbewältigte Schuld –, die Ärzte nicht lösen können. Früher gab es die Beichte und den „Seelenarzt“. Heute ist das praktisch verschwunden, nicht nur in der evangelischen Kirche, sondern – wie man immer wieder hört – auch in der katholischen oder anglikanischen Kirche, wo dieses Institut förmlich noch existiert, aber veräußert ist und darum wirkungslos bleibt.

Wir haben es aufgegeben, darüber zu predigen, oder zu erwarten, daß jemand zu Beichte, Vergebung und Versöhnung bereit ist – wie in dem eingangs erwähnten Roman –, wo die Menschen ein „öffentliches Schuldbekenntnis“ ablegen! Bei uns ist eine Formel daraus geworden, die man in manchen Gottesdiensten noch vom Pfarrer vorgelesen hört – stellvertretend für die Gemeinde –, die aber ohne jede Wirkung und Folge für das Leben in der Gemeinde bleibt. Vielmehr geht nach unseren Beicht- und Abendmahls-gottesdiensten alles so weiter, wie es vorher war.

Für ein öffentliches „Schuldbekenntnis“ ist bei uns das Verständnis völlig verlorengegangen. Was heute erwartet wird, ist, daß man seine „politische Vergangenheit“, etwa sein Verhältnis zur STASI, vor der Öffentlichkeit ausbreitet. Aber das ist dann gar nicht mehr „Schuldbekenntnis“ in theologisch-kirchlichem Sinn, sondern das Eingestehen menschlichen Versagens – und das muß oder soll gar nicht in der Kirche geschehen, sondern vor den Vorgesetzten oder in der Presse oder bei einer wie immer gearteten Gauck-Behörde.

Doch einen Ehebruch bekennen, einen Betrug mit Geld oder Gut, eine Übervorteilung des Nächsten oder eine Verleumdung gegenüber einer privaten oder öffentlichen Person – das gilt als unmodern, überholt oder gar lächerlich. Das würde in den persönlichen Bereich gehören, der niemand angeht, am wenigsten die Öffentlichkeit. Denn das verletzt das „moderne Persönlichkeitsgefühl“ des Menschen! – Freilich: früher hat es so etwas wie das öffentliche Sündenbekenntnis gegeben. Und das nicht nur als gemeinsame Erklärung einer Gemeinschaft, wie in dem Stuttgarter Schuldbekenntnis der evangelischen Kirche in unserem Jahrhundert, sondern als ganz persönliches, individuelles, öffentliches Bekenntnis seiner Sünde schon in den Anfängen der christlichen Kirche. Wir wissen heute, daß daraus das ganze Buß- und Beichtinstitut der mittelalterlichen Kirche entstanden ist, das eine sehr bewegte und interessante Geschichte hat und über das auch heute noch viel nachgedacht, geschrieben und diskutiert wird. Denn Auseinandersetzung des Menschen mit der – eigenen oder fremden – Sünde oder Schuld ist überall zu finden, in allen Religionen und Philosophien. Sie gab es auch in der ersten christlichen Gemeinde unter Aufnahme alttestamentlicher und jüdischer Traditionen. Ahndung von Schuld und Vergehen, entweder durch

Ausschluß des Sünders oder verbunden mit Bußleistungen zur Versöhnung mit der Gemeinde sind uralte. Denn wenn der Mensch sündigt, verstößt er gegen Gottes Gebot und vergeht sich damit gegen Gott, gegen den Mitmenschen und gegen sich selbst. In der Frühzeit der Kirche<sup>2</sup> geschah die Vergebung der Sünde vor allem in der Taufe. Weil die Erwachsenen getauft wurden, ging man davon aus, daß diese nach ihrer Taufe nicht mehr in Sünde zurückfallen sollten. Aber der „Fall“ nach der Taufe wurde eine Realität. Die Frage ergab sich, ob die Kirche den Auftrag und damit die Vollmacht habe, über die einmal empfangene Taufe hinaus erneut die Gewißheit der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft zu gewähren. Denn Sünde ist – schon in der Schrift „Hirt des Hermas“ aus dem 2. Jahrhundert – keine private Angelegenheit, sondern berührt die Gemeinschaft der Kirche. Darum hat auch bei Ausschluß und Wiederaufnahme von „Abgefallenen“ das Amt der Kirche mitzusprechen. Nachdem man von dem bleibenden Auftrag der Kirche ausging, daß sie die Vergebung Gottes weiterreichen müsse, setzte sich – gegen die Rigoristen – die Praxis der Wiederzulassung zur Gemeinschaft der Eucharistie durch. Die Kirchenbuße war damit ein Handeln an den Rändern der Gemeinde, nicht in ihrer Mitte. Das Herausfallen aus der Gemeinschaft vollzog sich nicht durch die Sünde, so als ob der Getaufte wirklich sündlos bleiben müßte und könnte. Die Realität der Sünde und die Notwendigkeit der Vergebung wurden in der Kirche früh erkannt und praktiziert; dafür war ja die Eucharistie da. Aber man ging davon aus, daß es einen Abfall gibt, eine schwere Sünde, die aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließt. Die Frage war, ob man außer der Taufe und der Eucharistie, die die Sündenvergebung verleihen, noch eine andere Institution brauche für Buße und Vergebung in diesen besonderen Fällen. So unterschied man und sagte: Die Taufe vergebe alle vorher begangenen Sünden, die Eucharistie die leichten (lässlichen, verzeihlichen) Sünden und die kanonische Buße sei für die Vergebung der schweren, der Todsünden da. Das stimmt so nicht ganz, da man heute weiß, daß die Eucharistie in den Augen der Väter – ja schon bei Paulus – die Vergebung jener schweren Sünden bewirkte, die man als Todsünden verstand. Trotz Taufe und Eucharistie hat aber die Kirche seit der apostolischen Zeit Christen aus der Gemeinde ausgeschlossen und denjenigen den „kirchlichen Status“ abgesprochen, die nach der Taufe solche Sünden begingen, welche die kirchliche Gemeinschaft gefährdeten.

---

2 Zum folgenden vgl. K. Schlemmer, Von der Beichte und anderen Formen der Versöhnung, in: E. Garhammer, F. Gasteiger, H. Hobelsberger, G. Tischler (Hg.), Und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990, S. 210ff.

Man berief sich auf Paulus: „Verstoßt ihr den Bösen aus eurer Mitte!“ (I Kor 5,13). Die Gemeinde des Matthäus bestimmt als Bußerfahrung (Mt 18,15–17): Wenn der Sünder nach dreimaligem Drängen nicht nachgibt und sich nicht versöhnen läßt, soll er als Heide und Zöllner betrachtet werden. Lukas erweitert die Grenze der Vergebungsbereitschaft und sagt: Siebenmal am Tage (Lk 17,4), die mit dem „Siebzimal siebenmal“ von Jesus durchbrochen wird! (Mt 18,22).

So entsteht im 3. Jahrhundert die sogenannte „kanonische Kirchenbuße“. Sie ist weder eine Verdoppelung der Taufe noch der Eucharistie: sie setzt die Taufe voraus, deren Wiederherstellung in der kirchlichen Gemeinschaft die Kirchenbuße ist, während sie gleichzeitig von der Eucharistie her gefordert wird, damit die Abendmahlsfeier nicht ein leeres Wort bleibe.

Die Entstehung dieser Praxis darf aber nicht nur unter innerkirchlichem Aspekt gesehen werden, sondern muß auch auf dem Hintergrund der großen Verfolgungswelle seit der Mitte des 3. Jahrhunderts beurteilt werden. Damals gab es den Massenabfall vom Christentum. Doch wußte man gleichzeitig, daß es für diese „Abgefallenen“ kein Zurück mehr zu den alten Göttern gab. So entstand etwas wie eine zweite Taufe oder „zweite Umkehr“ nach der Taufe. Und weil der Taufe eine Zeit des Katechumenats voranging, war es selbstverständlich, daß auch der „Wiederaufnahme“ (Reconciliatio) eine Zeit der Buße vorausgehen mußte. Wie die Katechumenen eine Gruppe bildeten, so wurden auch die „Büßer“ ein „Stand“. Und wie die Nichtgetauften nicht an der ganzen Eucharistiefeier teilnehmen durften, so durften auch die Nichtwiederaufgenommenen nicht kommunizieren. Nach dem Ausschluß aus der Gemeinde mußte der Sünder seine Bußgesinnung beweisen. Dann durfte er sich dem Bischof stellen und seine Sünde vor ihm bekennen. Dieser nahm ihn in den Stand der Büßer auf, was gewöhnlich am Aschermittwoch im Gottesdienst geschah. Nach Ablauf der Bußzeit, die auch Jahre währen konnte, erfolgte die Re-Konziliation, meist in dem Gründonnerstag-Gottesdienst. Der liturgische Aufbau der Buße kennt auch die Elemente der Taufe: ein Glaubensbekenntnis (in Form von Frage und Antwort), ein Fußfall, vergleichbar dem Eintauchen ins Taufwasser, die Handauflegung, mancherorts sogar die Salbung (ähnlich wie in der Taufe der alten Kirche). Entscheidender Höhepunkt war der Akt der Versöhnung, der wie bei der Taufe (Wieder-)Einführung in die Gemeinschaft der Kirche war und den vollen Zugang zur Eucharistie erlaubte.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> P. de Clerck, Das Heil oder die Versöhnung und seine sakramentalen Verwirklichungen. Vortrag beim 11. Internationalen Kongreß der Societas Liturgica in Brixen 1987, S. 13–19.

Aus dieser einmaligen Rekonkiliation (Wieder-Aufnahme) wurde in der späteren Entwicklung eine wiederholbare Form der Versöhnung. Am Anfang des 6. Jahrhunderts brachten keltische, iro-schottische Mönche, die sogenannte „*Tarif-Buße*“ auf den Kontinent. In dieser Ordnung war jede Sünde aufgelistet nach ihrer Schwere, mit einer festgelegten „*Bußeleistung*“ (dem sogenannten Tarif) angegeben, die auf der Basis der Ernsthaftigkeit der Sünde errechnet war. Nach der Erfüllung der zugewiesenen Buße wurde der Sünder privat durch den Dienst eines Presbyters „versöhnt“ (wiederaufgenommen). Dieser Priester wurde so zum „Richter“, der den „Tarif“ wie aus einem Strafgesetzbuch der Größe der Schuld und den individuellen Verhältnissen anpassen mußte. Das Bekenntnis war auch nicht mehr auf Kapitalsünden beschränkt, sondern wurde allmählich auf die kleinen Alltagsünden ausgeweitet.

Nachdem es auf dem Kontinent während der Karolingerzeit (noch) die öffentliche Büsserrekonziliation weiterhin gab und gleichzeitig die Tarifbuße existierte, wurden diese so gehandhabt, daß die öffentliche Buße für schwere öffentliche Vergehen und die private (Tarif-) Buße für die privaten Sünden galt. Im 12. Jahrhundert gewann dann jedenfalls die *Privatbuße* oder „*Beichte*“, wie sie jetzt genannt wurde, die Oberhand.<sup>4</sup> Dazu gehörte: das Sündenbewußtsein (die Reue) und das Versprechen, sein Leben zu bessern, zu dem die Bereitschaft gehört, Buße zu tun (durch Fasten oder zeitlichen Ausschluß aus der Gemeinschaft). Das führte dann später zu den drei Teilen der Beichte: *Contritio cordis* (Reue des Herzens), *Confessio oris* (Bekenntnis des Mundes) und *Satisfactio operis* (Genugtuung der Werke). So entsteht im Hochmittelalter die Privatbeichte des einzelnen in der Form, wie sie bis heute in der katholischen Kirche bekannt ist. Das Hauptgewicht lag nun auf dem Bekenntnis der Sünden, das bald auch als Bußwerk angesehen wurde, so daß die Absolution an das Bekenntnis gleich angeschlossen wurde, ohne eine Zeit der Buße abzuwarten. Im 13. Jahrhundert erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt durch die Bestimmungen des IV. Laterankonzils (1215), in denen die *jährliche* Beichtpflicht der *schweren Sünden* vor dem *Priester* festgeschrieben wurde. Das Konzil von Trient (1545–1563) hat die Lehre von der Buße als Sakrament klar umschrieben und an den Bestimmungen des Laterankonzils festgehalten. Erst das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) schuf eine Revision des Ritus und der Formen des Bußsakraments.<sup>5</sup>

4 R. F. Taft S. J., Die Buße in der gegenwärtigen Forschungslage. Vortrag beim 11. Internationalen Kongreß der Societas Liturgica in Brixen 1987, S. 2f.

5 K. Schlemmer, a. a. O., S. 214.

Die Reformatoren haben die Beichte nicht abgelehnt oder abgeschafft, wie gemeinhin angenommen wird. Sie lehnten den Beichtzwang ab und die Forderung, alle Sünden aufzuzählen. Luther wollte die Beichte vor allem nicht als satisfaktorisches Werk verstanden wissen. Auch legte er die Betonung nicht auf das Bekenntnis der Sünde, sondern wollte sie „allermeist um der Absolution willen“ beibehalten. Als „heimliche Beichte“, die er neben der „öffentlichen“ und der „Herzensbeichte“ hochschätzte, sollte sie vor einem Priester erfolgen, aber auch vor einem Laien abgelegt werden können. Hierher gehört auch die „mutua consolatio fratrum“. Der Verlust der Privatbeichte geht also nicht auf Luther zurück, sondern auf Entwicklungen des Frömmigkeitsverständnisses im Pietismus und in der Aufklärung. Die wiederholten Versuche, die Beichte in der evangelischen Kirche zu erneuern, in unserem Zeitalter angeregt durch die Psychotherapie, haben es nicht vermocht, sie als selbstverständliche Ordnung in unserer Kirche zurückzugewinnen. In der siebenbürgisch-sächsischen Kirche erhielt sie sich weitgehend bis ins 18. Jahrhundert, vereinzelt sogar bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts.<sup>6</sup> Neben dieser Form der geordneten Privatbeichte in speziellen Beichtgottesdiensten gab es bis in unsere Zeit auch die Ordnung der Versöhnung, die eine im 12. Jahrhundert bei der Einwanderung mitgebrachte Form der Büsserrekonziliation ist, die – wie angedeutet – im fränkischen Raum im 11. Jahrhundert neben der sich daraus durchsetzenden Privatbeichte noch weiterbestand. Sie konnte bei uns erhalten werden, weil sie von der späteren Entwicklung im Abendland nicht eingeholt wurde, derzufolge nur noch das Institut der Einzelbeichte gemäß den Bestimmungen des Laterankonzils weitergeführt wurde.<sup>7</sup>

An der Praxis der Beichte und der Versöhnung, den beiden Formen der „Rekonziliation“ in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche, läßt sich veranschaulichen, welcher Segen von dieser Einrichtung für das ganze kirchliche Leben und das Zusammenleben in den Gemeinden ausgegangen ist. Der Erforscher unseres gottesdienstlichen Lebens Erich Roth hat von der „Kraft der Versöhnung“ gesprochen, die in das ganze Gemeinchaftsleben ausstrahlt. Die Bruderschaft der Abendmahlsgemeinde führt gerade durch die ihr vorausgehende Versöhnung dahin, daß das Abendmahl „die Brunnenstube bildet, von der die Adern der Gemeinde trinken und alles Leben laben“.<sup>8</sup>

6 Chr. Klein, Die Beichte in der evangelisch-sächsischen Kirche Siebenbürgens. Göttingen 1980, S. 132ff.

7 Chr. Klein, Die Versöhnung in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Köln, Weimar, Wien 1993, S. 42f.

8 E. Roth, Die Geschichte des Gottesdienstes der Siebenbürger Sachsen. Göttingen 1954, S. 266.

Die Bedeutung der Beichte für unsere Zeit kann man auch daran ablesen, daß ihr Verlust mit entscheidenden Problemen und Krisen des heutigen Menschen in Zusammenhang gebracht wird. Ihre Wiederbelebung, vielleicht in neuen, der Zeit angepaßten Formen, könnte ein wichtiger Dienst der Kirche für das persönliche Leben und die ganze Gemeinschaft sein. Uns soll hier nun die Frage im einzelnen beschäftigen, was diesbezüglich vermittels unserer Predigt bewirkt werden kann.

## II.

Die Frage ist, ob Buße, Beichte und Absolution nur im Bereich der sakramentalen und überhaupt liturgischen Handlungen beheimatet sind. Oder könnte Predigt, Verkündigung, und das heißt das Wort – abgesehen vom Sakrament – Buße und Vergebung bewirken und gerade davon – besonders nach unserem reformatorischen Verständnis – neue Impulse für die Wiederbelebung von Beichte und Absolution ausgehen? Mit anderen Worten: Ist das „*pfingstliche Geschehen*“, das zu Buße durch Beichte, Absolution und Versöhnung untereinander führt, nicht auch Frucht der Predigt, wie das in dem eingangs erwähnten Roman dargestellt wird? Ist die Predigt nicht zumindest jenes Element, das durch den heiligen Geist bewirkte Buß- und Versöhnungsbereitschaft aufnimmt, in die rechte Richtung weist und dann zur liturgischen Ordnung oder sakramentalen Form führt?

Wir haben uns nicht nur das Predigen über Beichte und Buße abgewöhnt, wir haben sogar die „Beichtansprache“ vor der allgemeinen Beichte, die dem Abendmahlsgottesdienst vorausgeht, in *unserer* neuen liturgischen Ordnung abgeschafft. Gewiß: Beichte ist ein unangenehmes Thema. Über Sünde, Schuld vor der Gemeinde zu reden und unsere Gläubigen darauf anzusprechen, ist mitunter peinlich. Ich erinnere mich, daß mir das in meinen jungen Pfarrjahren besonders schwer fiel; eigentlich vermied ich dieses Thema geflissentlich. Und dann wurde gerade die Beichte das Thema meiner Dissertation. Allerdings so: Ich ging zu meinem Professor und wollte ihn bitten, mir für die Doktorarbeit ein Thema über Psychotherapie und Seelsorge zu stellen, was damals in den sechziger Jahren gerade aktuell war. Doch mein zukünftiger Doktorvater war damit nicht einverstanden; er griff die *Beichte* heraus. Und dazu, meinte er, solle ich auch mal die Geschichte und das Wesen der Beichte in der siebenbürgischen Kirche untersuchen, die in den reformatorischen Auseinandersetzungen eine entscheidende Rolle gespielt hatte. Ich war meinem Professor dankbar für dieses

Thema; denn daraus kam dann nicht nur die Beschäftigung mit dem Problem der Versöhnung, sondern auch die Einsicht, daß es hier um den Kern und das Wesen von Gottesdienst, ja Kirche überhaupt, gehe. Dies Thema hat meine ganze spätere wissenschaftliche Arbeit begleitet, meinen geistlichen Werdegang gefördert und meine kirchliche Einstellung bestimmt.

Die Versöhnungsordnung in unserer Kirche, die in einigen Gemeinden bis in unsere Tage geübt wird und deren Tradition auch in unserem heutigen kirchlichen Leben, z. B. am Theologischen Institut und in den Abendmahlsfeiern bei Pfarrer- oder Landeskirchenversammlungen noch weiterlebt, öffnet demjenigen, der sie kennenlernt und praktiziert, das Verständnis für die Bedeutung des Wortes von Buße und Versöhnung. Denn sie ist weniger eine liturgische Handlung als eine Handlung des Wortes (durch ihre Formeln und „Redensarten“). Wir sollen neben der sakramentalen Dimension der Buße – selbst für Luther war die Beichte anfangs ein Sakrament – die Bedeutung des Hörens des Wortes nicht unterschätzen, durch das der Mensch sich als Sünder erfährt und durch das in ihm die Bereitschaft zur Buße und Versöhnung ihren Anfang nimmt. In den Abschiedsreden bei Johannes sagt Jesus: „Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich euch gesagt habe“ (Joh 15,3). Die vergebende und heilende Kraft des Wortes Gottes darf darum nicht außer acht gelassen werden. Dies gilt nicht nur im protestantischen Raum und Gottesdienst; auch in der tridentinischen Meßliturgie heißt es am Ende der Evangeliumslesung: „Das Wort des Evangeliums tilge unsre Sünde“ („Per evangelica dicta deleantur nostra delicta“). Diese Rolle des Wortes (der Wortverkündigung) ist auch in den östlichen Kommentaren angefangen vom 5. Jahrhundert ständiges Thema.

Aber wir dürfen und sollten hier ruhig noch einmal auf die Bibel zurückgreifen. Die Bußpredigt und ihre Wirkung von Bekehrung und Versöhnung ist schon im Alten Testament häufig genug thematisiert. Eines der eindrucklichsten Beispiele bringt das Buch Jona. Hier wird uns berichtet, wie dieser Jona, der vor dem Auftrag flieht, den Leuten von Ninive Buße zu predigen, weil er den Auftrag als – unangenehme und undankbare, vielleicht gar gefährliche – Gerichtspredigt verstanden hat, sich schließlich diesem Auftrag doch stellt, dann aber erfährt, daß Gott sie als Heilsbotschaft meint. Aufgrund der Predigt des Jona bekehren die Leute sich, werden mit Gott versöhnt, dürfen leben und die Fülle haben. Allerdings: daß es so weit kommt, hängt mit dem Umweg des Jona zusammen, der seine „Katastrophe“ im Bauch des Fisches durchmachen muß, um schließlich zu neuem Leben und auf den rechten Weg zu finden. Bußetun und Versöhnung als pfingstliches Geschehen erfährt er durch das Unheil, die „Katastrophe“ eines „Vorgeschmackes des Jüngsten Gerichts“!

Und da haben wir als weiteres eindrückliches Beispiel Joseph und seinen Versöhnungsakt, den er genau und bis ins Detail vorbereitet, sozusagen „inszeniert“, um in seinen Brüdern, die ihm in die Hand gefallen sind, das Schuldbewußtsein zu wecken. Es mußte also etwas geschehen, und sei es ein solcher Nachvollzug der Ängste und der persönlichen „Katastrophe“, wie sie Joseph in seinen Brüdern bewirkt, damit sie zu Reue und Buße finden und damit echte Versöhnung stattfinden kann, wie das schließlich zwischen Joseph und den Brüdern geschieht. Aber ohne sein Wort, seine „Strafpredigt“, aber auch seine „Seelenführung“, abgesehen von Buß- und Versöhnungsformeln, wäre die Aussöhnung nicht zustande gekommen.

Auch mit dem einzelnen kann man auf diese Weise vorgehen. Nathan bringt David zum Bekenntnis seiner Schuld, zu Buße und Absolution durch seine erzählende Predigt von dem reichen Mann, der das einzige Schaf seines armen Nächsten wegnimmt. Nach einer so schweren Sünde, wie es die Ermordung eines Menschen und der Ehebruch ist, mußte die Buße des Königs als Reinigungsakt in allen seinen Formen durch das Wort des Propheten vorbereitet und eingeleitet werden.

Glauben wir heute noch an solche Wirkung des Wortes? Sollte nicht gerade vom Wort eine Erneuerung der Buße und Beichte ausgehen können, wenn uns der Akt als liturgische Ordnung nicht mehr verständlich oder einsichtig ist? Im Neuen Testament ist – um nur ein Beispiel herauszugreifen – der Bericht vom ersten Pfingsten wohl die eindrücklichste Veranschaulichung auch dieses Aspektes. Hier führt die Ausgießung des Heiligen Geistes, die für viele den Eindruck von Trunkenheit und Sinnesverwirrung macht – ähnlich wie bei dem Anfang des Pfingstgeschehens in der siebenbürgischen Gemeinde Altbirk in dem Roman von Erwin Wittstock – zu der Predigt des Petrus, der die Geister unterscheiden hilft und das Geschehen deutet. Und als sie seine Predigt hörten, „ging’s ihnen durch das Herz und sie sprachen zu Petrus und den anderen Aposteln: Ihr Männer, liebe Brüder, was sollen wir tun?“ (Apg 2,37). Es wird nicht nur die Antwort gegeben: „Tut Buße und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden“, sondern diese Antwort bewirkt auch, daß sie sein Wort annehmen, d. h. Buße tun. Und an dem Tag wurden der Gemeinde „hinzugefügt etwa dreitausend Menschen“ (Apg 2,41). Das muß eine enorme Sensation gewesen sein! Und solche Ereignisse haben sich in der späteren Geschichte der Kirche wiederholt, nicht immer so Aufsehen erregend wie damals, aber mit der gleichen Wirkung der Buße, Vergebung und Versöhnung. – Kann das dann nicht auch eine Vision für heute sein?

Es ist darum nicht weiter erstaunlich, daß die Predigt zu Buße und Versöhnung immer wieder eine wichtige Rolle in der Kirche gespielt hat. Eigent-

lich ist das schon in den Bestimmungen des IV. Laterankonzils über die Beichte deutlich. Sie haben klar die „Erziehung der Gläubigen“ vermittels der Predigt im Auge. Im Zehnten Kanon werden die Bischöfe angehalten, geeignete Leute für all das heranzuziehen, was das „Heil der Seelen“ anlangt, und das heißt: fähig, „zu predigen und Beichte zu hören“. Beides wird in einem genannt und man wird an das Wort Bonhoeffers erinnert, durch das er auf diese Verbindung von Beichte und Verkündigung hinweist: „Der evangelischen Kirche ging die konkrete Ethik verloren, als der Pfarrer sich nicht mehr dauernd vor die Fragen und Verantwortlichkeiten des Beichtstuhles gestellt sah. Unter fälschlicher Berufung auf die christliche Freiheit entzog er sich der konkreten Verkündigung des göttlichen Gebotes. So wird erst mit der Wiederentdeckung des göttlichen Amtes der Beichte die evangelische Kirche zu einer konkreten Ethik zurückfinden, die sie in der Reformationszeit besaß“<sup>9</sup>.

Auch im Mittelalter wußte man das noch. Damals erschienen die ersten Modellpredignachschriften von weltlichen Brüdern oder Bettelmönchen mit Universitätsausbildung. Eine ganze Reihe von ihnen befaßt sich mit der Beichte. Die Gläubigen werden darin angehalten, während der Fastenzeit vor Ostern zu beichten. Die Beichte wenigstens einmal im Jahr wird verlangt. Die Strafen für die, die nicht beichten, werden in bunten Farben ausgemalt: die Gemeinschaft der Kirche wird ihnen versagt, beim Tod ein christliches Begräbnis verweigert. Es heißt aber in den Anweisungen zu solchen Predigten an einer Stelle, die Angst, die man dem Gewissen damit bereiten soll, möge „dosiert“ werden, um die Leute zur Reue zu bewegen, aber nicht von der Beichte ganz abzustoßen.

Ein eindrückliches Bild von der Bedeutung solcher Predigten zur Beichte am Anfang des 14. Jahrhunderts geben die sogenannten „Beispielsammlungen“, in denen das Verhalten des Gläubigen, das die Kirche von ihm erwartet, veranschaulicht wird. Dazu gehört vor allem die Notwendigkeit, ja Un-erläßlichkeit der Beichte. Der Generalmeister der Dominikaner Hubertus († 1277) sagte schon in seinem „Liber de eruditione praedicatorum“: „Nichts hält so sehr zur Buße an wie die Predigt“. Und: „Durch die Predigt sät man, aber man erntet die Früchte durch die Beichte“<sup>10</sup>. Allerdings verschiebt sich dabei die Rolle der Predigt von der Wirkung der Vergebung der Sünden durch das Evangelium zur Disziplin und sozialen Kontrolle, welche durch die Beichte (und Bußdisziplin) ausgeübt wird. Der Ausbau des Beichtinsti-

9 D. Bonhoeffer, Ethik, München 1966, S. 309f.

10 J. Berlioz/C. Ribaucourt, Images de la Confession dans la prédication, in: Groupe de la Bussière, Pratique de la Confession, Paris 1983, S. 95ff.

tuts als Gewissenserforschung auf allen Gebieten des Lebens sollte die wesentlichen Ordnungen des Zusammenlebens – Ehe, Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft – unter Kontrolle bringen. Eine wichtige Rolle dabei hatte auch die Forderung der Wiedergutmachung durch das System der „Bußleistungen“. Was geschieht, wenn man das Entwendete nicht mehr zurückgeben kann oder, wenn der Geschädigte nicht mehr lebt? An die Stelle der Wiedergutmachung treten die Bußleistungen, die besonders hart sind und durch die der zugefügte Schaden ausgeglichen werden soll. Abgesehen davon wurde die Verpflichtung zu Restitution, zu Rückerstattung, sehr ernst genommen. Im sogenannten „Raymundina“ – einer Summe solcher Fälle von Raymund de Penafort (entstanden um 1230) – wird festgehalten, daß man unrechtmäßig angeeignete Güter rückzuerstatten hat. Außerdem gab es Bestimmungen, daß man auch für „Schadenersatz“ aufkommen müsse: z. B. durch Bezahlung der Arztkosten und der Krankenschwester im Falle der Körperverletzung an einem anderen. Ein Mörder wird nicht nur bestraft, sondern muß den Eltern des Opfers die Einkünfte rückerstatten, die dieses während einer normalen Lebensdauer hätte erwerben können!<sup>11</sup> Diese Fürsorge kommt der modernen Lebensversicherung oder Unfallversicherung gleich. Es sind also Maßnahmen im Zusammenhang der Bußpraxis, die auf soziale Gerechtigkeit und Schutz vor Gewalt und Übergriffen ausgerichtet waren. Dem „sakramentalen Aspekt der (formalen) Versöhnung“ geht die – durch Wort und Weisung geregelte – Befolgung der Gerechtigkeit voraus. Das Wort sorgt für menschliches Recht, damit im Sakrament „göttliches Recht“ erfahren wird.

Neben dieser sozialen und juristischen Funktion hat die Predigt zur Beichte auch eine therapeutische Funktion im Auge. Sie spielt besonders im Beichtverständnis der östlichen Kirche eine wichtige Rolle. Aus Zeitgründen ist es uns nicht möglich, hier auf die besondere Entwicklung des Bußwesens in der östlichen Kirche und in der mönchischen Tradition des Ostens näher einzugehen. Doch soviel soll gesagt werden: Beichte wird hier vor allem als Lebenshilfe verstanden, ist also weder soziale Kontrolle noch Rechtsschutz, wie in der westlichen mittelalterlichen Kirche. Hier war der Beichtvater Berater und Helfer. Hier gab es auch die Laienbeichte der Asketen, die sich mit dem Seelsorgedienst des Priesters verband. Beichte ist Aussprache über die Lebensprobleme und Hilfe zum geistlichen Wachstum und der Vergeistigung des Gläubigen überhaupt. Auch die Bußübungen sind hier nicht Satisfaktionen, wie in der westlichen Kirche, sondern eher einer Arznei zu vergleichen, durch die der Sünder geheilt, gebessert und verändert werden

11 J. Berlioz/C. Ribaucourt, a. a. O., S. 131f.

soll.<sup>12</sup> Daher hat die Beichttradition in der östlichen Kirche bis auf den heutigen Tag ein günstigeres Geschick gehabt als die Beichte in der westlichen Kirche, die der Kritik der Reformatoren wichtige Angriffsflächen bot. Wir wissen: die 95 Thesen Luthers, durch die die Reformation ihren Anfang nahm, gingen von dem Mißbrauch des Buß- und Ablasswesens der Kirche aus.

Diese therapeutische Funktion von Beichte und Vergebung ist in unserer Zeit auch in der westlichen Kirche wieder stark hervorgekehrt worden. Hier liegt auch eine besondere Chance für unsere Predigt. Predigt zu Beichte, Vergebung und Versöhnung, die Lebenshilfe und Anleitung zur Konfliktbewältigung mit sich selbst und mit seinen Nächsten sein will, hat im Licht des Verhältnisses zu Gott heute nicht nur eine große Bedeutung, sondern wird auch nicht als persönlich, lebensfremd oder dem modernen Menschen unzumutbar empfunden. Die seelsorgerlich-therapeutische und geistig-spirituelle Bedeutung solcher Predigt, zusammen mit ihrer sozialen und pädagogischen Funktion könnte der Beichte von neuem einen wichtigen Platz in unserem Glaubensleben und in unserer kirchlichen Praxis geben. Kein Wunder, daß in der Reihe „Kasualien“, herausgegeben von Erwin Brandes, im IV. Band „Beicht- und Abendmahlsreden“ (1962) im einleitenden Kapitel „Das Beichtproblem“ zwei Beiträge abgedruckt sind mit dem Titel „Das Wiedererwachen der Einzelbeichte in der evangelischen Kirche der Gegenwart“ von Adolf Köberle und „Psychotherapie und Beichte“ von Dr. med. Jutta von Graevenitz.<sup>13</sup> Es empfiehlt sich, diese Abhandlungen zu lesen, wie überhaupt in jenen Jahren viel Bedenkenswertes über dieses Thema geschrieben wurde. Der Predigt kommt zur Vermittlung dieses Gedankengutes eine unerläßliche Bedeutung zu. Dietrich Stolberg sagt: „Gnade muß empirisch werden“. In den Sakramenten verkörpert sich das Wort Christi in eine bestimmte Lebenssituation hinein. Für Beichte und Buße bedeutet das, daß ihr Vollzug Ausdruck der Gnade sein soll. Aber die Inkarnation der Buße braucht „den gnadendurchlässigen ‚Körper‘ der Wort-Begegnung“. Durch das Wort eines Menschen kann in der Beichtbegegnung Anteil am Wort Gottes selbst gegeben werden, das das Leben verändert und Heil schafft. „Kirchliche Inverbation in der Beichte“ wird so zur „österlichen Inkarnation durch die lebendige Beziehung mit dem gott-menschlichen Wort, das

---

12 G. Kretschmar, Der Versöhnungsdienst der Kirche – Ein Dienst an der Menschheit durch die Zeiten. Vortrag beim 11. Internationalen Kongreß der Societas Liturgica in Brixen, 1987, S. 9f.

13 E. Brandes (Hg.), Kasualien. Reden für alle Fälle in der Praxis des Pfarrers, IV. Beicht- und Abendmahlsreden, 2. Teil, Stuttgart 1962, S. 9ff.

dem schuldigen Menschen eine neue Freiheit in der Gemeinschaft mit Gott, dem Nächsten und mit sich selbst verschafft“<sup>14</sup>. Hören wir am Schluß Rudolf Bohren: „Deine Sünden sind dir vergeben“. – ‚Ego te absolvo!‘ Mit diesem Satz setzt der Prediger sein Leben aufs Spiel, sein und seiner Hörer Heil ... Ich spreche vom Binden und Lösen, zitiere aber nur das ‚Ego te absolvo‘, meine also zuerst die Absolution. In ihr konzentriert sich das Evangelium für den Hörer, in ihr zeigt sich das ganze Evangelium in seiner Verbindlichkeit. Die Absolution zeigt in einem Satz das Wesen des Evangeliums, wie denn auch das Evangelium sich als Absolution zeigt.“<sup>15</sup> Etwas Besseres läßt sich in solcher Kürze zu unserem Thema nicht sagen!

14 Hubert Windisch, Erfahrungen gelungener Versöhnung in der Beichte, in: Und führe uns in Versöhnung, a. a. O., S. 307 u. 310.

15 R. Bohren, Predigtlehre, München<sup>3</sup>1974, S. 302.

## Zur kirchlichen Taufverkündigung heute

1. In der lutherischen Kirche gilt die Kindertaufe, der die Taufunterweisung folgt, als Regel.

Die Taufe ist an kein Lebensalter oder an ein bestimmtes Reifestadium gebunden. „Laßt die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn ihnen gehört das Reich Gottes“ (Mt 10,14).

Jesus hatte damit eine Altersgrenze für den Zugang zum Reiche Gottes abgewiesen. Die Taufe soll also so früh wie möglich geschehen. So hat es auch die lutherische Reformation festgehalten. Johann Bugenhagen: Wir taufen sie, wenn wir können. Wir lehren sie, wenn wir können (1528, Braunschweiger Kirchenordnung).

2. Im Mutterland der Reformation – in den neuen Bundesländern – ist die Kindertaufe bzw. die Taufe überhaupt selten geworden:

Einer Mitarbeiterin gegenüber äußerte eine junge Mutter auf der Entbindungsstation, daß sie ihr Kind gerne taufen lassen wolle, einen Paten hätte sie auch schon. Ich besuche die Mutter bald nach ihrer Rückkehr nach Hause. Sie selbst ist nicht getauft. Ihr Freund, mit dem sie das Kind hat, auch nicht. Ihre beiden Eltern in Chemnitz sind auch nicht getauft und nicht in der Kirche. Bei den Eltern des jungen Mannes in Gera ist es nicht anders. Die junge Mutter möchte die Taufe, um ihrem Kind eine zusätzliche, auch soziale Sicherheit zu geben. Ich stellte die Frage, wie sie denn das Kind begleiten wollten und ob sie etwa bereit wären, einen Gemeindepaten anzunehmen. Nach einer Bedenkpause ließen sie wissen, sie wollten sich selbst der Kirche nicht annähern, und sie verzichteten auf den Taufwunsch.

Von den jungen Müttern auf der Entbindungsstation in Gera denken etwa fünf Prozent daran, ihr Kind taufen zu lassen.

3. Völlig anders sieht es im Westen, in den Altbundesländern, aus. Die Taufe erlebt einen Boom wie seit langem nicht. Die Taufziffern überschreiten die Zahl der Familien, in denen beide Eltern kirchlich gebunden sind. Die jungen Eltern möchten ihren Kindern eine Geborgenheit mitgeben, die sie über ihr eigenes Leben hinaus begleitet.

Gleichzeitig zeigt sich aber in einem Kirchenkreis etwa im Norden Hannovers mit hohen Tauf- und Konfirmationsziffern, daß die Konfirmanden mit den religiösen Inhalten, abgesehen von Advents- und Weihnachtsbräuchen, immer weniger vertraut sind. Eine Gebetspraxis ist ihnen fast unbekannt. Ein Religionspädagoge sagt (Hennig): Eine religiöse Sozialisation kann in der Volkskirche nicht mehr vorausgesetzt werden.

4. Die elementare religiöse Sozialisation in der Familie fällt also in Ost und West weitgehend aus. Sie darf nicht belächelt werden, als ob Abendgebet und ein paar biblische Geschichten nicht in sich hohe Werte wären. Ohne diese Vermittlung bleiben nämlich die späteren Unterrichtsbemühungen überwiegend oberflächlich und ohne tiefere Wirkung. Eine künftige Lockerung der Beziehung zu Glaube und Kirche ist damit programmiert.

## I. Taufe und Taufverkündigung als Tradition

### 1. Neues Testament

In der Missionssituation steht die Taufe Erwachsener im Vordergrund. Nach Apostelgeschichte 2,38: „Tut Buße und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung Eurer Sünden, so werdet Ihr die Gabe des heiligen Geistes empfangen“, gehören zur Taufe Sündenvergebung und Geistverleihung. Beides sind göttliche Akte. Das Markusevangelium beschreibt den Weg Jesu als den Weg von der Johannaufgabe zur „Taufe“ am Kreuz. Theologisch gehört dazu: die Taufe „rettet“, und es gibt eine Analogie zwischen Taufe und Tod.

### 2. Die *Didache*

Die Taufverkündigung geht auch hier der Taufe voraus. Sie beinhaltet vor allem eine Belehrung über die beiden Wege, den Weg zum Leben und den Weg zum Tod. Die Unterweisung über den Weg zum Leben fußt wesentlich auf der Bergpredigt. Nach der Taufe auf den Dreieinigigen Gott wird dem Täufling das Vaterunser übergeben, er/sie hat nun unmittelbaren Zugang zu Gott als dem Vater. Das Ganze hat einen eschatologischen Rahmen (10,6): „Es soll kommen die Gnade und vergehen diese Welt. Hosianna, dem Gotte Davids. Ist einer heilig, so soll er kommen; ist er es nicht, so soll

er sich bekehren. Maranatha. Amen.“ So heißt es in der Liturgie des Abendmahles, das auf die Taufe folgt.

### 3. Augustinus

Die Taufverkündigung des Augustinus wird durch zwei Auseinandersetzungen mitgeprägt: die Auseinandersetzung mit den Donatisten (Ketzertaufstreit) und mit den Pelagianern (Auseinandersetzung um Gnade und Erbsünde). Er hält fest: die rite vollzogene „Ketzertaufe“ ist wirksam, aber nur wer der Kirche als dem Leibe Christi angehört, kann der Wiedergeburt teilhaftig sein. Zur Taufe gehört die Bekehrung. Ohne sie nützt die Taufe nichts. Aber auch Unbekehrte sind durch die Taufe Glieder am Leibe Christi. Eine zweite Taufe wird ausgeschlossen. Augustin bejaht die Kindertaufe. Auch das Kleinkind bedarf schon der Vergebung der Schuld Adams (Erbsünde). Kinder sollen, zur Einsicht gekommen, ihrer Taufe dann aber zustimmen. Durch die Taufe sind sie vor feindlichen Gewalten geschützt (gegen Pelagius).

### 4. Luther

Luthers Taufverkündigung geht von der Kindertaufe aus und von dem im Mittelalter bereits fest formulierten catechetischen Stoff: Der Getaufte soll die 10 Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser kennen. Luther unterscheidet zunächst Forma (Wort) und Materia (Wasser) der Taufe. Um der Vergeistigung zu entgehen, spricht er dann aber von dem „gnadenreichen Wasser“. Christus selbst handelt in der Taufe. Unglaube kann die Taufe zwar hemmen, erneuter Glaube stellt sie aber wieder her. 1519 schreibt er den Sermon „Von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe“. Er unterscheidet schließlich das Zeichen (Untertauchen oder Begießen mit Wasser) und die bewirkte Sache (neue Geburt). Er unterscheidet zwar, trennt aber nicht. Bei der Taufe gehören für ihn Zeichen, Wort sowie Gottes Befehl und Ordnung unmittelbar zusammen. Luthers kleiner und großer Katechismus von 1529 sind insgesamt seine Taufverkündigung, die er seiner Kirche hinterlassen hat. Weil zur Taufe der Glaube gehört, soll dieser durch den Katechumenat schon in der Familie geweckt werden. Der kleine Katechismus sollte als Plakat am Eßtisch hängen.

## II. Beobachtungen zur Taufverkündigung heute

### 1. Lutherische Dogmatik

Paul Althaus hat seit Ende des 19. Jahrhunderts die Theologie der lutherischen Kirche entscheidend mit geprägt. Er prägte die Auffassung, daß durch die Taufe der Mensch aus dem Herrschaftsbereich der Sünde in den Herrschaftsbereich der Gnade gelangt. Diese Auffassung bestimmt die lutherischen Agenden unserer Zeit. Die Mündigentaufe, von Markus Barth vertreten, hat zwar Kindersegnungen ermöglicht, aber das kirchliche Leben im deutschen Protestantismus im Ganzen unberührt gelassen.

### 2. Volkskirchliche Ansätze

Vielfältige Bemühungen zielen auf das Bewußtmachen der erfolgten Kindertaufe durch Tauferinnerung. Hierher gehört der Taufschein, der Taufspruch, die Taufkerze, Tauferinnerungsbriefe, Tauferinnerungsgottesdienste usw. Daneben sind theoretische Ansätze entstanden, die z. T. kritisch zur Kindertaufe stehen:

#### a) Erlebbarkeit der Taufe

Die Kindertaufe wird nicht negiert, aber es wird empfohlen, sie möglichst in ein Alter zu legen, in dem die Kinder sich schon an ihre Taufe erinnern können, also in das Alter von 4–8 Jahren. Eigene Erinnerung stabilisiert das Bewußtsein, getauft zu sein. Das Kind kann sich an seine Taufe erinnern.

#### b) Verstehbarkeit der Taufhandlung

Die Taufhandlung wird vereinfacht, von traditionellen Formulierungen befreit und durch Erläuterungen interpretiert, daß die einzelnen Elemente verstehbar und, menschlich gesehen, einleuchtend sind. Der Bezug zum Geschenk des Lebens und zur Freude der Eltern wird hervorgehoben (Gottesdienst menschlich).

#### c) Rituelles Bedürfnis

Taufe wird als religiöser Ritus zum Lebensanfang gedeutet – ein Passageritus – und in den Ablauf des menschlichen Lebens integriert. Taufe ent-

spricht einem menschlichen Bedürfnis, die Urerfahrung Geburt mit einem Ritual zu verbinden.

#### d) Charismatische Bewegung

Die Taufe mit dem heiligen Geist aufgrund der Lebenshingabe an Christus tritt in den Vordergrund. Sie wertet zunächst die rituelle Taufe ab und fordert die Gläubigentaufe (so die Pfingstkirchen). Die kirchlichen Gruppen der charismatischen Bewegung sehen in der Begabung mit dem heiligen Geist eine Erfüllung des Taufbundes. Neu entdeckt wird das erfahrbare, endzeitliche Handeln Gottes durch die Geistverleihung und die Überzeugung, daß auch Gott in der heutigen Welt lebendig handelt.

#### 4. Katholische Taufpastoral

Diese Überlegungen von etwa 1992 gehen von einem Taufweg aus. Im Zeichen von Taufe, die ihr Ziel (Glaube) noch nicht erreicht hat, wird für Erwachsene eine Pastoral der Begleitung, ein Taufweg entwickelt, der in mehreren Schritten die Funktion der Gruppe als Begleiter von Christen im Katechumenat vorschlägt. Liturgische Akte markieren die Aufnahme in den Katechumenat sowie die weiteren Schritte.

### III. Impulse zu einer kirchlichen Taufverkündigung und zum Taufkatechumenat

Die Praxis der Gläubigentaufe oder Ansätze zu einer Mündigentaufe sind für die evangelischen Landeskirchen stets eine ernstzunehmende Herausforderung. Taufverkündigung und Taufpraxis zu erneuern bzw. das kirchliche Handeln in der Taufe sorgfältig zu bedenken: das ist heute in hohem Maße geboten. Das gilt für die Taufverkündigung im Taufgespräch, bei der Taufhandlung und in der Tauferinnerung der *Gemeinde*. Das gilt aber noch mehr für die elementare Taufunterweisung in der *Familie*, die heute ganz wegzubrechen droht.

### 1. Impulse zur kirchlichen Taufverkündigung

Eine amerikanische Umfrage bezog sich auf die Erwartungen der Menschen an einen religiösen Glauben. Dabei ergaben sich drei Erwartungen: Menschen erwarten Angebote dazu,

- daß es in Welt und Geschichte einen letzten Sinn gibt,
- daß jemandem wirklich an mir und meinem Schicksal gelegen ist und
- daß ich konkrete Orientierung für mein Leben bekomme.

Solche praktischen Grundbedürfnisse sollten bei jeder Taufverkündigung mitbedacht werden.

a) Gott gibt der ganzen Welt und meinem Leben Sinn

2. Taufe bedeutet, daß Gott durch Jesus Christus in der konkreten Geschichte sowohl des Einzelnen wie auch der Welt handelt. Im verwirrenden Pluralismus der Ereignisse, Meinungen und Interessen gibt es ein Ziel: Die Geschichte läuft auf Jesus Christus zu, findet in ihm ihr Ende und ihre Mitte. Die Taufe verbindet mit Christus (eschatologische Orientierung).

b) Gott wird „greifbar“ für Menschen

Gott begleitet sein Volk durch seine Verheißung und durch Wort und Sakrament. Er läßt sich von ihm ansprechen und ergreifen, und er wird durch Wort und Sakrament auch im Leben erfahrbar, z. B. im Leiden, in der Gemeinschaft, im Zeichen von Wasser und Wort bei der Taufe usw. (Signa Ecclesiae – Zeichen der Kirche).

c) Gott bietet durch die Taufe Gemeinschaft an

Stätte der Gottesbegegnung ist die Hütte Gottes bei den Menschen, die Kirche, der Gemeinschaft der Getauften. Die Kirche ist für die, die auf dem Wege sind, die Pilgerherberge. Die Taufe vermittelt Zugehörigkeit und ermöglicht so Einkehr, Wegzehr, Umkehr (ekklesiologische Verbindung).

d) Gott hält Treue und sucht Treue

Die Taufe ist ein unauslöschliches Siegel, schenkt Vertrauen, Geborgenheit, die Basis zum Handeln, sie zielt auf die Orientierung des gesamten Lebens auf ein unverrückbares Ziel hin (personaler Bezug).

## 2. Stärkung der religiösen Sozialisation in der Familie

Was sich in der Familie bisher selbstverständlich vollzog, ist heute sehr unsicher geworden.

Wo die Kindertaufe im Schwange ist, spielt die Weitergabe der Elementaria des Glaubens in der Familie eine entscheidende Rolle. Das Priestertum aller Gläubigen ist zunächst einmal *Hauspriestertum* bei der Vermittlung von Glaube, Gebet und religiöser Praxis an die Kinder in der Familie.

Entscheidende Grundlagen für das Lebensgefühl eines Menschen werden in den ersten Lebensjahren gelegt. Die Kinder nehmen sie von ihren „Bezugspersonen“ – in der Regel von ihren Eltern – auf. Das gilt vor allem auch für die Einstellung zum Glauben. Nahezu alle evangelischen Eltern lassen ihre (kleinen) Kinder taufen. Hier liegt eine große Chance für die Kirche. Wird sie verpaßt?

- Tauffeier und Taufversprechen berühren Eltern und Paten mehr, als man nach dem „Gewohnheitscharakter“ der Kindertaufe erwarten sollte.
- Der Vorsatz, wirklich etwas dauerhaft Gutes für das Kind zu tun, ist jetzt in der Regel wirklich da. Er kann aber durch vielfältige andere Reize und Impulse bald überlagert werden (Zuschüttungseffekt).

### a) Aspekte aus der Entwicklungspsychologie

Die intellektuelle Reife für das Annehmen des Glaubens ist bedeutsam, darf aber nach den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie nicht überschätzt werden.

Die frühkindliche Phase mit ihren starken Zügen von Vertrauen, Liebe und Zuwendung ist der beste Mutterboden für die Vermittlung des elementaren Glaubens. Glaube wird hier in einem konkreten Lebenszusammenhang zwischenmenschlicher Beziehungen weitergegeben.

Nach den Einsichten der Entwicklungspsychologie werden entscheidende Züge des Weltbildes, des Weltverständnisses, des Umgangs mit den zeitgenössischen Wirklichkeiten in den ersten Lebensjahren vermittelt. Sie werden von den Kindern den Erwachsenen abgeschaut. Das gilt in hohem Maße auch für die Beziehung zu Gott, für das Gebet, für den Glauben. 75 Prozent derer, die später von sich sagen, daß sie sich als Christen verstehen, führen diese Haltung auf ihr Elternhaus, auf ihre Familie zurück. Deshalb ist es in einer Kirche, die Kinder tauft, von entscheidender Bedeutung, die Eltern in dieser Phase nicht allein zu lassen.

## b) tripp trapp

An diesem Punkte setzten die Anstrengungen der norwegischen Kirche ein, Eltern eine Hilfe an die Hand zu geben, die ihnen zu Hause bei ihrer „hauspriesterlichen Bemühung“ um ihre getauften Kinder hilft. Aus dem religionspädagogischen Institut in Oslo ging das Projekt tripp trapp für junge Familien hervor, das Kinder und Erwachsene anspricht („Aktivitätspakete, die mit den Kindern wachsen“ – ein Spiel- und Lernprogramm für Glauben und Leben).

Für diese Situation ist tripp trapp entwickelt:

- tripp trapp knüpft im ersten Lebensjahr an und gibt Eltern und Kindern Anregungen an die Hand (z. B. Lieder zum Zubettgeh-Ritual);
- tripp trapp gibt nicht nur einen Anstoß, sondern begleitet kontinuierlich sechs Jahre lang und kommt alle vier Monate. Das Kind kann sich durch Bilderbücher, Kassetten, Beschäftigungsmaterial, Poster in den Glauben einleben (Hören, Sehen, Tun);
- dadurch wirkt es dem „Zuschüttungseffekt“ entgegen (alle vier Monate ein Impuls);
- tripp trapp wirkt auch ohne eine ständige feste Kerngemeindebeziehung in der Familie weiter;
- es verlangt den Eltern und Paten eine Konsequenz aus ihrem Taufversprechen ab (Bestellung);
- besonders wertvoll ist es bei der Geburt des ersten Kindes, weil dann alles neu und ungewohnt ist;
- die Informationen über die Entwicklungsschritte des Kindes und die Anregungen zur christlichen Erziehung werden dann besonders gern angenommen;
- tripp trapp legt den Grund auch für eine gemeindliche Familienarbeit (Anfrage März 1995: „Gibt es in O. eigentlich einen tripp-trapp-Kreis?“).

## c) tripp trapp in Deutschland

tripp trapp ist nach Deutschland übertragen worden und steht mit Jahrgang 1–4 bereits zur Verfügung. Die Bearbeitung erfolgt mit Hilfe von Beratern in Ost und West. Ein weiteres Paket erscheint jeweils alle vier Monate, bis die volle Zahl erreicht ist. Die Herausgabe geschieht im Verlag Eltern und Kinder, Taufring der Familien, Goethestr. 1, 07545 Gera (Tel./Fax 03 65/81 76 07). Die Themen der jetzt (Januar '96) fertig vorliegenden Pakete sind folgende:

## Paket Nr. 1

Hauptthema: *Geborgenheit und Verlässlichkeit*

Etwas zum Thema Taufe/Spielsachen fürs erste Jahr

## Paket Nr. 2

Hauptthema: *Nähe und Trennung*

Einen Tagesrhythmus entwickeln/Wo Sie weiter nachlesen können

## Paket Nr. 3

Hauptthema: *Die Welt entdecken*

Vom Plappern zum Sprechen/Das Kind kann auch Gott „kennenlernen“

## Paket Nr. 4

Hauptthema: *Ich bin – geschaffen von Gott*

Spiele und Spielzeug im zweiten Lebensjahr

## Paket Nr. 5

Hauptthema: *Wie ist eigentlich Gott?*

Das Kind beginnt zu malen

## Paket Nr. 6

Hauptthema: *Grenzen*

„Mein Kind war mit einem Jahr sauber ...“/Das „Autonomiealter“ in Bilderbüchern

## Paket Nr. 7

Hauptthema: *Die Wiege der Persönlichkeit – Familie*

Manche Kinder sind behindert/Spiele und Spielzeug im dritten Lebensjahr

## Paket Nr. 8

Hauptthema: *Wenn Kinder fragen ...*

Die kindliche „Warum-Frage“ – eine religiöse Frage

## Paket Nr. 9

Hauptthema: *Wir sind die Vorbilder*

Lernprozeß Kindergarten

## Paket Weihnachten/Advent

Hauptthema: *Advent und Weihnachten – die hohe Zeit der Traditionen*

Erzgebirgische Advents- und Weihnachtsbräuche/Tips zum weihnachtlichen Backen und Vorlesen

Paket Nr. 10

Hauptthema: *Geborgenheit überwindet Angst*  
 Spiele und Spielzeug im vierten Lebensjahr

Für Eltern und Gemeinden gibt es Informationsmaterial (Prospekte, verbilligte Beispielpakete), das in Gera angefordert werden kann. tripp trapp hat in etwa zwei Jahren bereits große Verbreitung in Ost und West gefunden und wird zunehmend als Hilfe zum Taufkatechumenat zu Hause angenommen.

Du sollst also sagen: Meine Taufe bleibt, wenn ich auch in einen Dreck falle, so daß mir der Dreck in den Augen klebt. Es bleibt die Sonne nämlich das Sonnenlicht, sie bleibt, wenn du sie auch nicht siehst. Ebenso bleibt auch die Taufe in Ewigkeit gültig. Es ist nicht ein Schiffbruch. Es ist wahr: Ich bin gefallen. Ich trete aber wieder in die Taufe. Glaube, Christus, Taufe undsoweiter – das ist Gottes Ordnung, die bleibt mir und zerbricht nicht. Wenn auch ich zerbreche und falle, so zerbricht die Taufe nicht. Ich soll mich ihrer wieder annehmen. Bist du aus dem Schiff gefallen, dann tritt wieder hinein. Es ist ein ewiges Geschenk, ein unzerstörbares Zeichen (character indelebilis).

Martin Luther

## Das Altarsakrament auf der Kanzel\*

### *Inhalt und Praxis der Abendmahlspredigt*

*Ernst Koch zum 65. Geburtstag in Freundschaft gewidmet*

Die gemeinsame Arbeit hat mir viele Anstöße für mein theologisches Weiterdenken und meine Arbeit in der Gemeinde gegeben. Dafür bin ich sehr dankbar. Meine Ausführungen möchte ich gliedern in die Aufgabenstellung (1), den Inhalt (2) und die Praxis (3) der Predigt über das Altarsakrament.

#### **1. Die Aufgabenstellung**

Sie ist von einigen persönlichen Erfahrungen mitbestimmt. Ich gehöre seit 1954 der „Evangelisch-Lutherischen Gebetsbruderschaft“ im „Lutherischen Einigungswerk“ an. Zu unseren Verpflichtungen gehört, die „sonntägliche Feier der heiligen Messe, des ev.-luth. Hauptgottesdienstes mit Predigt und Heiligem Abendmahl, anzustreben“.

Als ich 1957 in der Kirchengemeinde Lobstädt bei Leipzig meinen Dienst begann, fand ich im Jahr vier an einen Predigtgottesdienst anschließende Abendmahlsfeiern (Bußtag, Totensonntag, Gründonnerstag, Karfreitag) mit allerdings hohen Teilnehmerzahlen vor (ca. 120–150 pro Feier). Da ich als Vikar das Sakrament nicht verwalten durfte, predigte ich ein halbes Jahr über das Sakrament, ohne es zu feiern, um dann nach meiner Ordination in vierzehntägigem Wechsel mit Haupt- und Predigtgottesdienst zu beginnen. Die Gemeinde hat es angenommen. Nach meinem Weggang wurde wieder der in Sachsen weithin übliche monatliche „Sakramentsgottesdienst“ durchgeführt.

---

\* Vortrag, gehalten im Rahmen der Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes vom 6.–9. November 1995 in Gallneukirchen.

In Wilhelm Löhes „Abendmahlspredigten“ lesen wir, daß „jetzt (1866) alle Sonntage“ das Altarsakrament gefeiert wird, vorher dreiwöchentlich, „aber wenn ich meine Augen zutue, wie wird's dann sein?“<sup>1</sup>

Daraus ergibt sich die *erste* pastoral-pädagogische Aufgabe, in der Gemeinde *das Verlangen nach dem Sakrament zu wecken*. Dabei stellen die an den Predigtgottesdienst angeschlossenen Abendmahlsfeiern eine besondere Problematik dar.

Friedrich Wilhelm Hopf hat 1939 einen Band „Abendmahlspredigten“ herausgegeben. Sie waren alle als besondere Ansprachen bei Beginn des angeschlossenen Heiligen Abendmahles gedacht, nur *eine* zur Einführung des Abendmahles im Hauptgottesdienst. Am Schluß des Bandes steht ein Vortrag von H. Sasse<sup>2</sup> über die Abendmahlsfrömmigkeit in der ev.-luth. Kirche, 1931 am Reformationstag gehalten. Für dieses Jahr gab er für die ev.-luth. Kirche eine Zahl von 20 Kommunionen auf 100 Gemeindeglieder pro Jahr an, für die röm.-kath. Kirche eine Zahl von 1 124 Kommunionen auf 100 Gemeindeglieder. Es hatte zwischen 1900 und 1931 in der ev.-luth. Kirche ein drastischer Rückgang, in der röm.-kath. Kirche ein steiler Anstieg der Kommunionziffern stattgefunden. 1972 zählte ich in Lobstädt 110 Kommunionen auf 100 Gemeindeglieder, aber nur 10 % der Gemeinde kommunizierte. Als Konfirmand hatte ich 1946 in Bad Schandau (in Sachsen, in der Nähe der Grenze zu Tschechien) bei den sonntäglichen anschließenden Abendmahlsfeiern 10–20 Kommunikanten von 200 Gottesdienstbesuchern des Predigtgottesdienstes erlebt, aber dazu an den oben angeführten großen Kommuniontagen eine große Teilnehmerzahl. Die sonntägliche anschließende Abendmahlsfeier war von einem „hochkirchlich“ eingestellten Pfarrer eingeführt und von seinem Nachfolger beibehalten worden.

In den verschiedenen Kirchen haben sich im Lauf der Geschichte solche Kommunionstage herausgebildet, in der griechisch-katholischen Kirche in Kiew z. B. Weihnachten und Ostern.

Der in der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens nach dem 2. Weltkrieg eingeführte monatliche „Hauptgottesdienst mit eingeschlossenem Heiligem Abendmahl“ wird weithin durchgeführt, hat aber zur Folge, daß die Gottesdienstbesucherzahl in der Regel bis zu einem Drittel niedriger ist als beim Predigtgottesdienst mit eingeschlossenem Heiligem Abendmahl. Der evangelische Gottesdienstteilnehmer reagiert demnach: „Wenn ich anwesend bin,

1 Wilhelm Löhe, Abendmahlspredigten (1866), hg. v. Martin Wittenberg, Ges. Werke, Ergänzungsreihe 1, Neuendettelsau 1991, S. 136.

2 Predigtbuch der Lutherischen Kirche, Abendmahlspredigten, hg. von Friedrich Wilhelm Hopf, Erlangen 1939, S. 164.

muß ich auch kommunizieren. Wenn ich nicht kommunizieren will, gehe ich nicht hin.“ Es ist ihm peinlich sitzenzubleiben.

Hier zeigt sich ein entscheidender Unterschied zwischen der Haltung der Christen, die in einer reformatorischen Kirche aufgewachsen sind, und den katholischen Christen. Der Katholik ist geübt, das Meßopfer als Höhepunkt des Gottesdienstes zu erleben, der reformatorische Christ nicht. Für ihn ist die Kommunion der Höhepunkt. Er erlebt Realpräsenz nur als *Realpräsenz mit Kommunion* als „vollständigen Ritus“. Die Beichte kommt noch hinzu!

Daraus ergibt sich die *zweite* pastoral-pädagogische Aufgabe, die Gemeinde anzuleiten, auch vom Platz aus mitzufeiern. Löhe nannte es die „geistliche Nießung des Sakramentes“<sup>3</sup>. Hier kann das Auslegen von Blättern mit entsprechenden Gebeten hilfreich sein.

Eng damit zusammen hängt die *dritte* pastoral-pädagogische Aufgabe, der Gemeinde zu helfen, wie sie mit der Zeit während der Austeilung des Sakraments umgehen kann. Löhe sagt es so: „Bittet Gott, daß ihr auf würdige Weise euch die Zeit vertreibt“<sup>4</sup>. Er nennt neben Gemeindegesang den Psalmengesang einer Schola, die persönlichen Fürbitten und die geistliche Betrachtung der empfangenen Gaben.

Bei der Ausformung von Predigttextreihen oder einzelnen Predigten sollten wir immer diese drei pastoral-pädagogischen Aufgaben im Blick haben.

## 2. Inhalt der Abendmahlspredigt

Die hier vorgeschlagenen Aspekte zum Inhalt der Abendmahlspredigt sind in 20 Jahren Vorbereitung auf Kindererstabendmahlsfeiern mit Gemeindegruppen erarbeitet worden. Anlässlich des Jubiläums der ersten Abendmahlsfeier unter beiden Gestalten in Dresden 1539–1989 wurde ein Würfel gebaut, der zum Kreuz aufgeklappt werden kann. Aus den teilnehmenden Gemeinden kamen persönliche Zeugnisse zu den einzelnen Aspekten. Der geschlossene Würfel deutet symbolisch die verborgene Mitte des Mahles, den unsichtbaren und doch gegenwärtigen Herrn und Geber des Mahles, an. Das Kreuz macht gleichzeitig alle Aspekte sichtbar: In Kreuzigung und Auferstehung des Herrn wird die Fülle der Heilstat Gottes offenbar. Die angesetzten vier Viertelkreise zeigen den umfassenden Aspekt: Die Dank-

3 Löhe, Samenkörner des Gebetes, Nr. 95, Ges. Werke 7/2, Neuendettelsau 1960, S. 351, bzw. S. 299, Nr. 133.

4 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 162.

sagung Jesu Christi vor dem Vater und die Danksagung seines Leibes, der Gemeinde.

### 2.1. Versöhnungsmahl

Auch die Bezeichnung „Opfermahl“ ist möglich. Versöhnung ist das Ziel des Opfers. Hier wird die Spannung zwischen den vielen Sühneopfern des Alten Bundes und dem ein für allemal vollbrachten Opfer Jesu Christi deutlich. Hoherpriester und Opfer werden in Jesus Christus identisch. Golgatha ist der Eingang ins himmlische Heiligtum (Hebr 9,23–28). Das „Hinzutreten zum Thron der Gnade“ (Hebr 4,16) wird beim Gehen zum Tisch des Herrn zum liturgischen Vollzug. Lk 22,19: „Für euch gegeben“<sup>5</sup> bedeutet den Vollzug des Opfers. Die Anteilhabe am Kreuzesopfer wird vorweggenommen. II Kor 5,19: „Gott war in Christus und versöhnte die Welt“ ist die zentrale Botschaft des Neuen Testaments, die Begründung für den „Neuen Bund“ im Altarsakrament.

Zu jedem dieser lehrenden Aspekte tritt ein *seelsorgerlicher Aspekt*. Hier sollte bei jeder Predigt die Situation der anwesenden Gemeinde beachtet werden. Die Gemeinde braucht immer neu die Erinnerung daran, wieviel die Versöhnung „gekostet“ hat. Das Werk Jesu Christi als der zweiten Person der Trinität von Gethsemane bis zum „Es ist vollbracht“ schließt den inneren Menschen für den Glauben an die Versöhnung auf.

Hierbei wird deutlich, daß jeder religiöse Leistungszwang ausgeschlossen ist, ja, sinnlos geworden ist. Über allem steht das gnädige Handeln Gottes. Besonders wichtig ist das im Blick auf das „Wiedergutmachen“; die Satisfaktion. Nicht ich kann irgendetwas wiedergutmachen, Gott macht wieder gut – alles; er kann mich hier und da dabei gebrauchen, wenn ich Buße übe. Buße ist Bereitung für Gottes Handeln an uns und durch uns. Versöhntes Miteinander im mitmenschlichen Bereich ist eine notwendige Folge der Versöhnung mit Gott, aber alles Wiedergutmachen und Wiederherstellen durch uns ist Gottes Werk. Hier könnte auch über I Kor 11,27 („Wer nun unwürdig von diesem Brot ißt ...“) gepredigt werden, auch sind diese grundsätzlichen Aussagen im Blick auf den einzelnen Christen wie auf die Ortsgemeinde zu bedenken.

5 ... τὸ ὑπὲρ ὁμῶν genügte auch schon, s. I Kor 11,24, Variante im Apparat.

## 2.2. Erinnerungsmahl

Auch die Bezeichnung „Gedächtnismahl“ wird gebraucht. Doch die sprachliche Ausformung des Wortes „Erinnern“ bringt das Geschehen deutlicher zum Ausdruck. Es wird etwas in mein „Inneres“ hereingeholt, hier also ins innere Wesen der Gemeinde. Heilsgeschichte wird präsent. Die Worte „Das tut zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; I Kor 11,23–25) bringen dies zur Geltung. Die Predigt ist auch als solche Repräsentation des Heilshandelns Gottes, aber auf dem Befehlswort (mandatum): „Das tut ...“ liegt eine *besondere Verheißung*. Das ist bei Gottesdiensten mit kleinen Teilnehmerzahlen ein wichtiger seelsorgerlicher Akzent. Die feiernde Gemeinde ist der Ort des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes: Das Passah als unverdiente Errettung (2. Mose 12), der leidende Gottesknecht (Jes 52f), Jesu Gemeinschaft mit den Sündern, alle diese heilsgeschichtlichen Ereignisse werden in der Feier der Gemeinde gegenwärtig für den Glauben wirksam. Beim seelsorgerlichen Aspekt sollte hier die persönliche Lebens- und Glaubensgeschichte des einzelnen Christen und der Gemeinde in die Glaubens- und Heilsgeschichte des Bundesvolkes hineingestellt werden. Eph 1 ist das neutestamentliche Paradigma: „In ihm hat er uns erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war ...“ (V. 4).

## 2.3. Endzeitliches Mahl

Auch die Begriffe Hoffnungsmahl, Freudenmahl und Adventsmahl sind möglich. Sie füllen zusammen das endzeitliche Geschehen. Jesus bringt es so zum Ausdruck: „Ich sage euch, ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis an den Tag, an dem ich von neuem davon trinken werde mit euch in meines Vaters Reich“ (Mt 26,29).

Und der Apostel Paulus schreibt: „Denn so oft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (I Kor 11,26). Die Feier des Mahles des Herrn ist der *Brückenschlag* über die „letzte Zeit“, die Zeit von der Auferstehung bis zur Wiederkunft des Herrn, und zugleich der Brückenschlag über das *Heute*, den Tag, der „seine eigene Plage“ hat (Mt 6,34).

Beim seelsorgerlichen Aspekt sollte die Welt der Nöte, Katastrophen und Kriege die richtige Bewertung erfahren. Sie ist nicht das Letzte, sie ist das Vorläufige und wird beendet.

Die Freude der Erwartung, die Freude, die sich auf den kommenden Vollender ausrichtet, bestimmt das Wesen einer adventlichen Gemeinde.

Zugleich stellt sie uns die Frage, wie wir als kommunizierende Christen mit dem Vorläufigen umgehen. –

„Siehe, ich stehe vor der Tür“ (Offb 3,20), spricht Christus die Gemeinde an.

#### 2.4. Gemeinschaftsmahl

„Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?“ (I Kor 10,16). Beim Aspekt der *Gemeinschaft* wird von allen Aspekten am deutlichsten erkennbar, daß bei der inhaltlichen Füllung *zuerst* von der Kategorie des Ontischen, des von Gott Vorgegebenen ausgegangen werden muß. Die anthropologische Komponente ist integriert, hat aber keine Priorität. Gemeinschaft (communio) ist zuerst Anteilhabe. Sie wird von Christus selbst gestiftet als Anteilhabe an seinem Leib und Blut. Damit ist auch die Bedeutung der Einsetzungsworte eindeutig geklärt. „Das ist mein Leib ...“ (Mt 26,26–28). Brot ist hier das „Mittelungsmittel“<sup>6</sup>. Die lutherische Lehre von der sakramentalen Union, der Vereinigung des gesegneten Brotes mit dem wahren Leib Christi, wird bestätigt. Dabei ist von großer Wichtigkeit, daß *die ersten Stifterworte* das Mahl an allen Orten schaffen, bis Christus wiederkommt. Sie sind Schöpferworte der zweiten Person der Trinität! Sie setzen das Sakrament in Geltung.<sup>7</sup> Es *ist* der „neue Bund in seinem Blut“, d. h. wie im Alten Testament das Blut Träger des Lebens ist, so verbindet sich im „neuen Bund“ er selbst, der Lebendige und Auferstandene mit uns, der ganze Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch.

Es ist eine seelsorgerliche Aufgabe, der Gemeinde Sicherheit zu geben in dem, was sie empfängt. Die Gemeinde hat ein Recht darauf, dies zu wissen. Weiterhin hat die Gemeinde ein Recht darauf, über das Amt des Konsekrators, des Handlungers, informiert zu sein. Christi Worte verbinden sich mit den Worten dessen, der Brot und Wein segnet und Leib und Blut Christi austeilt. Das Gemeinschaftsmahl ist zugleich Bundesmahl. Fleisch und Blut des Menschensohnes gewähren die Gabe des ewigen Lebens, den ewigen Bund Gottes (Joh 6,52ff). Deshalb geht vom gesegneten Empfang des Sakramentes heilende Wirkung aus. Es wurde von den apostolischen Vätern „Heilmittel der Unsterblichkeit“ genannt.

6 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 73, 87.

7 Solida Declaratio VII. Vom heiligen Abendmahl, 75, BSLK, S. 998.

Die Gemeinschaft des Bundes ist im Neuen Testament identisch mit dem „Leib Christi“. Wir werden in den Sakramenten Taufe und Abendmahl als Glieder in *Seinen Leib* eingefügt (I Kor 10,17).

## 2.5. Liebesmahl

An das Altarsakrament als Gemeinschaftsmahl schließt unmittelbar das Sakrament als Teilhabe am Schatz der göttlichen Liebe an. Luthers Schrift von 1519: „Ein Sermon von dem hochwürdigen Sacrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften“<sup>8</sup> gibt uns hier eine Fülle von Gedanken. Der entsprechende biblische Text ist Joh 13,1–2: „Und wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende. Und beim Abendessen ...“ Luther geht vom Taufsakrament aus (V. 10). Er betont, daß der Schatz der Kirche nicht aus den guten Werken der Heiligen gespeist wird, sondern daß er identisch ist mit dem Schatz der göttlichen Liebe in den Sakramenten Taufe und Abendmahl. „Communicare ist Gemeinschaft empfangen“. Das „Sacrament in Brot und Wein ist Gemeinschaft und Einleibung in Christo und allen Heiligen“<sup>9</sup>. „Soll ich sterben, so bin ich nicht allein im Tod, leide ich, sie leiden mit mir“<sup>10</sup>. „Denn diese Vereinigung macht alles gemeinsam, so weit, daß er (Christus) die Sünden in uns ganz vertilge und uns selbst sich gleich mache am Jüngsten Tage: Also sollen auch wir in unsere Nächsten und sie in uns durch dieselbe Liebe vereinigt werden“<sup>11</sup>.

Es ist ein wichtiger seelsorgerlicher Aspekt, daß Behinderte, Leidende, Kranke und durch Schuld Geschlagene in diese Liebesgemeinschaft integriert sind. Auch die Verstorbenen gehören in diese *Communio*! Sie sind nicht Fürbitter, sondern Glieder am Leib Christi, die auf die Auferstehung und Vollendung warten! Löhe hat dies in seinem Vortrag über die Erweckung des Jünglings zu Nain (Lk 7,11–17) thematisiert.<sup>12</sup> Hier wäre auch eine Predigt unter dem Thema „Leib-Christi-Mahl“ – ausgehend von I Kor 10,17 – denkbar.

---

8 Zitate nach BoA 1, S. 196–212 (WA 2, S. 738–758). Sprachlich wird der Text modernisiert.

9 BoA 1, S. 197,27–29 (WA 2, S. 743,20–22).

10 BoA 1, S. 199,25f (WA 2, S. 745,14f).

11 BoA 1, S. 203,15–18 (WA 2, S. 749,3–6).

12 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 93.

## 2.6. Sendungsmahl

„Ite missa est“. Dieser Schluß der Messe ist vom Gedanken der Sendung her gedeutet worden, der Sendung der Kirche, vom Vater ausgehend, durch den Sohn im Heiligen Geist. Diese Sendung hat die Verkündigung des Todes des Herrn, „bis daß er kommt“, zum Inhalt (I Kor 11,26). Sie wird vom fürbittenden Handeln Jesu Christi selbst getragen (Joh 17, besonders V. 18; 24–26). Christus bittet den Vater, daß die Jünger bei ihrer Sendung in die Welt seine Herrlichkeit sehen und in die Liebe des Vaters und des Sohnes eingeschlossen sind. Es ist die *Missio* der Liebe Gottes (II Kor 13,13).

Die seelsorgerliche Seite der Predigt sollte hier für die Gemeinde und die Gemeindeglieder mit ihren Gaben und Möglichkeiten die kleinen Schritte aufzeigen: Fürbitte, Segnen, „therapeutisches Handeln“ aus den Gaben der Gnade: Zuhören, Zuspruch, Gebet. Sendung ist Vorbereitung der offenbaren Gottesherrschaft jetzt in der verborgenen Herrschaft Gottes. Der „Gesandte“ wird durch die Taufe zum stellvertretenden priesterlichen Handeln im Danken und Segnen legitimiert. Weil im Sendungsmahl zum Dienst zurüstet wird, ist auch die Bezeichnung „Zurüstungsmahl“ möglich.

## 2.7. Eucharistie – Mahl der Danksagung

Der alles umfassende Aspekt der Danksagung ist hier noch zu bedenken. Von entscheidender Wichtigkeit ist bei der inhaltlichen Füllung: Es ist das Mahl der *Danksagung Jesu vor dem Vater* (Lk 22,17.19; Joh 6,11.23). Der Vater hat ihm den Sieg über den Tod und die Sünde der Menschen geschenkt.

Zwei Begriffe werden im Neuen Testament im Zusammenhang mit dem Mahl des Herrn gebraucht: eucharistein (Lk 22,17.19) und eulogein (Mk 14,22), letzterer mehr im Sinne von segnen, preisen. Dadurch wird auch die Verbindung zu Mt 11,25ff hergestellt, dem Lobpreis des Vaters durch Jesus vor den Ohren der „Unmündigen“. Die Jünger werden also in der Eucharistie Zeugen eines innertrinitarischen Geschehens!

Die Eucharistie ist also *zuerst* Handeln des Hohenpriesters Christus stellvertretend *für sein Volk*, es ist grundsätzlich (kategorial) zu unterscheiden von der Danksagung des Gottesvolkes als des Leibes Christi, auch wenn sie im „Namen“ des „Herrn Jesus Christus“ geschieht (Eph 5,20; II Kor 4,15; I Kor 1,4; I Thess 1,2–3) und somit in die Danksagung des Herrn eingeschlossen wird.

Es gibt also in der Eucharistie ein Handeln Christi *für* sein Volk und ein Handeln Christi *mit* seinem Volk als Handeln des Hauptes mit dem Leibe. Die Kirche als Leib Christi ist eingeschlossen in den Dank und Lobpreis der „himmlischen Heerscharen“ vor dem Dreieinigen Gott, aber auch die nur andeutungsweise Anteilhabe der Kirche an der Darbringung eines sühnenden Opfers ist ausgeschlossen. Hier sollte der ganze Jubel und Dank über dem „Geheimnis des Glaubens“ laut werden.

### 3. Praxis

Die erste Möglichkeit ist, aus dem angebotenen Material Predigtreihen zusammenzustellen, etwa in der Fastenzeit oder der österlichen Zeit, und die verordnete Predigtreihe zu verlassen.

Dabei sind Löhes „Abendmahlspredigten“ eine gute Hilfe, vor einem Kopieren ist freilich zu warnen. Dabei ist es wohl denkbar, *einen* Aspekt in mehreren Predigten zu behandeln oder auch für jede Predigt einen Aspekt auszuwählen, allerdings müßte dann überlegt werden, wie sparsam der Prediger aus der Fülle des biblischen Angebots auswählt.

Die zweite Möglichkeit ist, christologische Aussagen in den nach der Ordnung der Kirche vorgegebenen Predigttexten vom Altarsakrament her anzulegen. Predigt über das Altarsakrament ist konkrete Christologie.

Am 8. 10. 95 war Joh 9,35–41 Predigttext. Bei V. 41: „Wärt ihr blind, so hättet ihr keine Sünde“, bietet sich ein christologischer Bezug an. Ein Blinder streckt die Hand aus nach dem Helfenden. „Du hast ihn gesehen, und der mit dir redet, der ist's“, kann sakramental gepredigt werden: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist!“ (Ps 34,9).

Bewegt uns nicht immer wieder die Frage beim Empfang des Sakraments, die Jesus an uns heute so stellen könnte: Glaubst du, daß ich jetzt für dich da bin, für dein ewiges Heil?

Die dritte Möglichkeit ist, über den praktischen Vollzug zu predigen, und zwar zu ganz konkreten Fragen, etwa: Wie gehe ich mit der Hostie um? Diese Predigt könnte auch auf eine Predigt über das tägliche Brot und das konsekrierte Brot ausgeweitet werden.<sup>13</sup> Dieses Brot ist konsekriert, es „hat also die Fähigkeit, den Leib mitzuteilen; es muß Leib sein“, schreibt Löhe.<sup>14</sup> Auch eine „Bauersfrau“ (Löhe) sollte eine solche Predigt verstehen.

13 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 153.

14 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 131.

Es wäre auch zu predigen über: Wie gehe ich mit dem Kelch um? Über das Weiterreichen des Kelches gibt Löhe Weisungen, auch über eine Aus teilung durch Diakone.<sup>15</sup>

Weitere Themen wären: Wie gehe ich nach vorn zum Altar?<sup>16</sup> – Wie prüfe ich mich? – Über das Versöhnen. – Wie oft soll ich kommunizieren?<sup>17</sup>

Was ist zu tun, wenn der Pfarrer die Hälfte der Einsetzungsworte vergißt – oder wenn er jemanden versehentlich übergeht?<sup>18</sup>

Überhaupt wäre eine Predigt über das Amt des Konsekrators als sündigen Menschen nötig, zugleich über den priesterlichen Dienst der Gemeinde im Gottesdienst.<sup>19</sup>

Löhe mahnt: „Achtet nichts klein beim Gottesdienst!“<sup>20</sup> Das gilt sowohl für die kleinen Dinge im äußeren Ablauf als auch die Gottesdienste mit kleinen Teilnehmerzahlen. Die Aussage „Kündlich groß ist das gottselige Geheimnis ...“ (I Tim 3,16; unrev. Text) gilt hier im besonderen Maße.

Ich möchte mit einigen persönlichen Sätzen schließen. In der schon erwähnten Lobstädter Kirchengemeinde hatte ich wegen langanhaltender Bauarbeiten keine Sakramentsfeiern gehalten. Die Kirche war Baustelle und wurde sonntags notdürftig hergerichtet. So lud ich zusätzlich zu einem Abendmahlsgottesdienst am Abend in die Sakristei ein. Es kamen der Küster und meine Mutter, die zu Besuch bei uns weilte. Wir feierten die ganze Liturgie, für mich ein unvergeßliches Erlebnis. Das sprach sich schnell in der Gemeinde herum. Der Küster sorgte dafür. Den nächsten Hauptgottesdienst feierten wir mit einer großen Zahl von Kommunikanten.

15 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 160f.

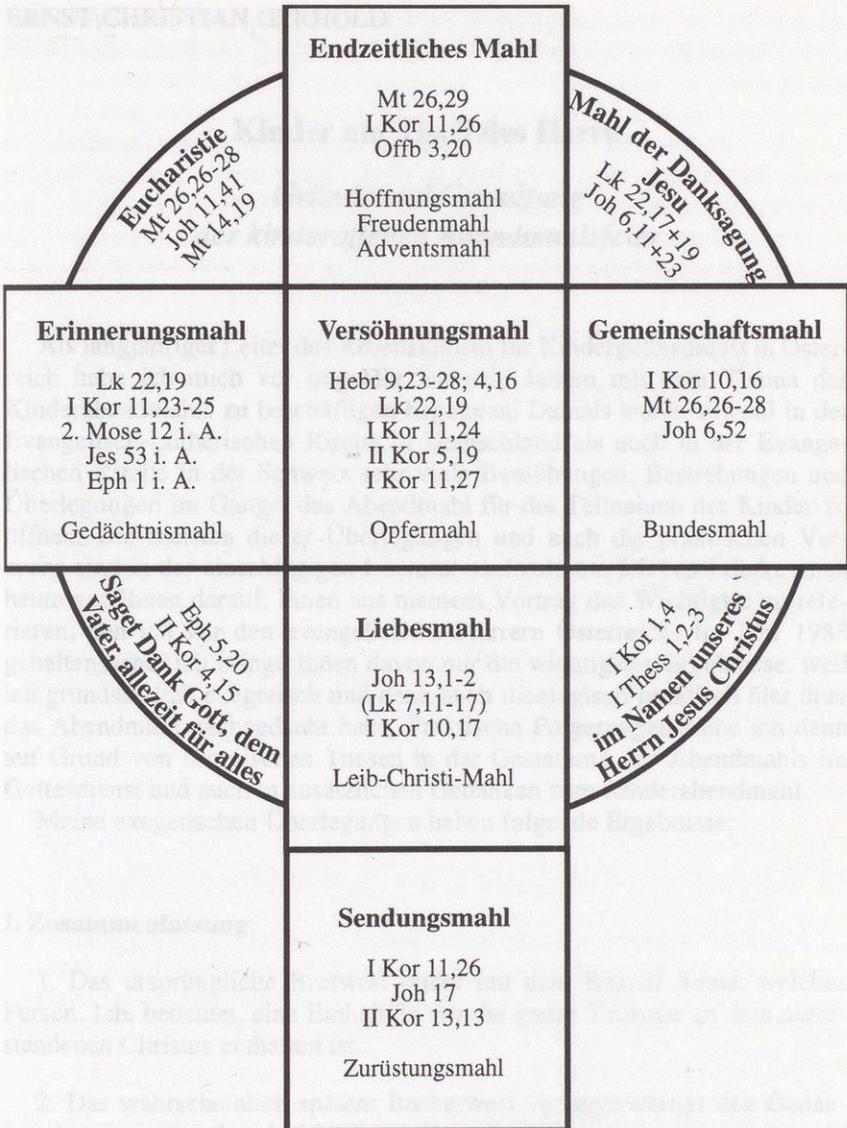
16 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 156.

17 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 138, Löhes Regel: „Du sollst, so oft du darfst!“

18 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 176f.

19 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 131.

20 Löhe, Abendmahlspredigten, S. 178.





## Kinder am Tisch des Herrn

### *Gründe und Gestaltung der kinderoffenen Abendmahlsfeier*

Als langjähriger Leiter des Arbeitskreises für Kindergottesdienst in Österreich habe ich mich vor ungefähr zwanzig Jahren mit dem Thema des Kinderabendmahls zu beschäftigen begonnen. Damals waren sowohl in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland als auch in der Evangelischen Kirche in der Schweiz sehr viele Bemühungen, Bestrebungen und Überlegungen im Gange, das Abendmahl für die Teilnahme der Kinder zu öffnen. Die meisten dieser Überlegungen und auch die praktischen Versuche sind in der einschlägigen Literatur nachzulesen. Ich beschränke mich heute vor Ihnen darauf, Ihnen aus meinem Vortrag das Wichtigste zu referieren, den ich vor den evangelischen Pfarrern Österreichs im Jahr 1988 gehalten habe. Ich bringe Ihnen davon nur die wichtigsten Ergebnisse, weil ich grundsätzlich exegetisch und dann auch theologisch-praktisch hier über das Abendmahl nachgedacht habe. Praktische Folgerungen ziehe ich dann auf Grund von liturgischen Thesen in der Gestaltung des Abendmahls im Gottesdienst und auch in zusätzlichen Gedanken zum Kinderabendmahl.

Meine exegetischen Überlegungen haben folgende Ergebnisse:

#### **I. Zusammenfassung**

1. Das ursprüngliche Brotwort bildet mit dem Begriff Soma, welches Person, Ich, bedeutet, eine Einheit, in der die ganze Teilhabe an dem auferstandenen Christus enthalten ist.

2. Das wahrscheinlich spätere Becherwort vergegenwärtigt den Gedanken des neuen Bundes, der als ein zweiter wichtiger Aspekt zum Abendmahl hinzutritt in der Auseinandersetzung des Christentums mit dem Judentum.

3. Das letzte Mahl unter der Gestalt des Brotes ist eine Stiftung Jesu, durch die den Jüngern die Gemeinschaft mit ihm und die Teilnahme an

seinem Heilswirken ermöglicht wird. Diese Gemeinschaft und dieses Anteilhaben geschieht und verwirklicht sich im Vollzug des Brotbrechens und des Essens.

4. Das Becherwort unterstreicht darüber hinaus durch den Gedanken des neuen Bundes das neue Verhältnis zu Gott. Durch den Genuß des Weines (natürlich im späteren Verständnis auch des Brotes) wird der Mensch zum neuen Menschen, in dem Christus lebt (Gal 2,20), er wird zur neuen Kreatur durch die Gemeinschaft mit Christus (II Kor 5,17).

5. Die Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl begründet die Gemeinschaft der Jünger und der Christen untereinander als Gemeinde im Sinne von „Leib Christi“ (I Kor 10,17).

6. Der Vollzug des Mahles, Essen und Trinken, ist die Vergegenwärtigung des Heilshandelns Jesu Christi. Es ist daher jeder Gedanke an eine substanzhafte Gegenwart Christi ausgeschaltet. Das Gewicht liegt auf dem Verkündigungshandeln des Vollzuges. Das „ist“ hat also den Sinn von „Vergegenwärtigen“, allerdings nicht nur symbolhaft, sondern im Sinn von realem Geschehen.

7. Das Abendmahl ist der Ort der Begegnung mit dem auferstandenen Christus bis zu seinem Wiederkommen. Es unterstreicht dadurch die Vorläufigkeit christlicher Existenz, es bleibt aber das zentrale Geschehen im Leben der Gemeinde.

## II. Theologische und liturgische Folgerungen in Form von Thesen

1. Das Abendmahl ist in beiderlei Gestalt von Brot und Wein überliefert, wobei in jeder Gestalt das Ganze der Teilhabe am auferstandenen Christus enthalten ist, aber die zwei verschiedenen Aspekte des Kreuzesgeschehens betont werden. Beide Aspekte gehören zusammen und müssen in der Abendmahlsfeier erfahrbar werden.<sup>1</sup>

2. Das Abendmahl muß das zentrale Geschehen im Leben und im Gottesdienst der Gemeinde sein, weil in ihm die Gemeinschaft mit Jesus Chri-

<sup>1</sup> Das Eintreten, das heißt das Sich-Opfern-Gottes in Jesus als dem Christus für uns, ist das Fundament der christlichen Gemeinschaft. Die Liebe Jesu zu seinen Jüngern wird

stus vergegenwärtigt wird. Da diese Vergegenwärtigung im Vollzug des Essens und Trinkens geschieht, ist die Wortlastigkeit der Abendmahlsfeier gegenüber dem sakramentalen Geschehen abzubauen. Glaube kommt nicht nur aus dem Hören, sondern auch aus dem Sehen und Spüren der Gemeinschaft (Koinonia).

3. Weil das Abendmahl die Gemeinschaft der Christen untereinander begründet, ist die gemeinschaftsbildende liturgische Form neu zu entwickeln. Gemeinschaft ist nur erfahrbar in Formen, in denen heute Gemeinschaft auch erlebt wird. Diese profanen Erfahrungen sind in das Abendmahl einzubringen. Die bisher geübte Form des Abendmahlsempfangs, wo die Menschen beziehungslos miteinander das Mahl des Herrn empfangen, fällt unter das „unwürdig“, das Paulus in I Kor 11,27 beschreibt.<sup>2</sup>

zum Fundament und Maßstab der Schwester- und Bruderliebe untereinander. Das Leib-Werden, bzw. Leib-Christi-Sein derer, die zum Tisch des Herrn treten, muß anthropologisch umgesetzt werden in Formen der Gemeinschaft, die dieses Eintreten füreinander in Liebe erfahrbar machen.

Und der zweite Inhalt, nämlich der neue Bund als das Zeichen für das neue Verhältnis mit Gott, braucht ebenso Umsetzungen in menschliche Strukturen der Erlebarkeit: Freude, Dankbarkeit, Jubel als mögliche Ausdrucksformen sind liturgisch zu gestalten. Eucharistie heißt ja immerhin: Dankbarkeit.

2 Kein Geringerer als Ernst Käsemann hat auf dem 18. Kirchentag in Nürnberg 1979 in einem Referat unter dem Titel „Gäste des Gekreuzigten“ die Kritik des Paulus an den Korinthern mit unserer Praxis und Theologie konfrontiert. Wenn die Korinther die „anbrechende Freiheit der Gottesherrschaft feiern und darüber berauscht ihren irdischen Weg und vor allem ihre ärmeren Brüder vergaßen und damit die Gemeinschaft des Leibes Christi ständig durchbrochen haben, dann ist das eine Haltung und Handlung, die Paulus unwürdig nennt.“

Im übrigen ist wichtig, daß auch Martin Luther im Großen Katechismus (in: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, bearb. v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh 1986, GTB 1289, S. 756, Nr. 849, oder BSLK, S. 720, § 61–63) darauf hinweist, daß nicht unsere Würdigkeit die Bedingung dafür ist, zum Sakrament kommen zu können. Auch diese Stelle des Großen Katechismus ist ein Zeichen dafür, daß die Beichte nicht unbedingt Voraussetzung für das Abendmahl ist.

Käsemann führt in seinem Referat weiter aus, daß es für die Entwicklung des Abendmahls schlimm war, daß nur Schuld, Konflikte und die Sehnsucht nach Vergebung in dieses Herrenmahl hineingetragen wurden. Damit wurde verdeckt, was Christus mit dem „für euch“ gemeint und gegeben hat. Unwürdig, besser: nicht angemessen ist das Herrenmahl dann, wenn die vom Herrn selbst gewollte Gemeinschaft mit den geringsten unter seinen Brüdern durch die Form und Feier des Mahles innerhalb der Kirche nicht mehr Wirklichkeit wird. Denn damit steht dann Jesus Christus nicht mehr im Mittelpunkt der Feier. Ich empfehle, den Vortrag von Ernst Käsemann nachzulesen, im Dokumentationsband vom Nürnberger Kirchentag: „Forum Abendmahl“, GTB 346, S. 45ff.

4. Da nicht die Elemente das Entscheidende sind und es auch keine Transsubstantiation geben kann, sondern der Vollzug des Essens und Trinkens wichtig ist als das Anteilhaben und -nehmen, sind auch in der Abendmahlspraxis und besonders in der Abendmahlserziehung die Erfahrung und der Erlebnishorizont vorrangig gegenüber einem intellektuellen Verstehen.

Von daher ist auch die Erklärung Luthers im Kleinen Katechismus im 5. Hauptstück, im 4. Teil, zurechtzurücken und nicht überzubetonen: „Wer aber diesen Worten nicht glaubt oder zweifelt, der ist unwürdig und ungeschickt.“ Denn diese Auslegung fordert rationale und intellektuelle Anerkennung bzw. Verstehen des Abendmahls, und wir haben bei Paulus gesehen, daß das „unwürdig“ sich auf die Gemeinschaft und nicht auf ein fehlendes Verständnis des Abendmahls bezieht.

Darum ist das „für euch gegeben“ die eigentliche Erfahrung im Abendmahl, weil diese Worte den Vorgang des Austeilens und des Teilnehmens deuten. Erst später werden die Deuteworte und das Abendmahl auch in seinem rationalen und lehrhaften Aspekt wichtig werden können.

5. Die Sündenvergebung ist nur ein Teilaspekt des Abendmahles. Der Akzent liegt auf der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, das heißt, auf der Erfahrung der Nähe und Gegenwart des Herrn und der Zueignung der von ihm gewirkten Heilstat. In dieser ist natürlich die Sündenvergebung enthalten. Der neue Bund und der neue Mensch sind die Folgen dieser Aneignung des Heilswirkens Christi und der Sündenvergebung. Darum ist zu überlegen, daß das Abendmahl die Beichte nicht von sich aus als Voraussetzung hat, sondern die Sündenvergebung im Abendmahl selbst geschieht. Durch die vorausgehende Beichte wird der Akzent der Sündenvergebung so überbetont, daß alle anderen Aspekte und Inhalte des Abendmahls dahinter zurücktreten.<sup>3</sup>

6. Die Zuordnung von sakramentaler Handlung und Wort ist in der lutherischen Sakramentslehre neu zu überdenken. Denn nicht die Elemente verdeutlichen das Wort, sondern umgekehrt deutet das Wort die Elemente bzw. die Handlung. Darum ist auch von dem neuen Aspekt her die Aussage

3 Diese Akzentuierung ist aus Luthers theologischem Ansatz her verständlich, aber ist jedenfalls in der Einseitigkeit oder Überbetonung eine Engführung. Luther selbst hat die vorhergehende Beichte sicherlich nicht als eine zwingende Notwendigkeit gesehen, wie sich aus seinen Äußerungen im Großen Katechismus entnehmen läßt. Wohl aber ist sie ein Angebot, das dem inneren Drang nach dem Aussprechen der Sünde und zugesagter Absolution entgegenkommt.

Luthers im 4. Hauptstück im 3. Punkt neu zu überdenken, wo es heißt: „Essen und trinken tut's freilich nicht, sondern die Worte, so da stehen: für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden.“

Paulus sagt ja: „Sooft ihr trinkt und eßt, verkündet ihr des Herrn Tod.“ Das heißt, mit Paulus ist zu sagen: Essen und Trinken tun's, nicht die Worte, denn diese deuten nur die Handlung, durch welche die Vergegenwärtigung der Gemeinschaft mit Christus geschieht und die Zueignung des Heils. Das bedeutet, daß Glaube nicht nur verbal und rational zu erfassen ist, sondern vor allem im Erleben, Erfahren, Fühlen und der Intuition.<sup>4</sup>

7. Obwohl über die Häufigkeit der Abendmahlsfeier im Neuen Testament nichts direkt steht, wird aus der Verbindung des Abendmahls mit der täglichen Mahlgemeinschaft deutlich, daß es als tägliches, gottesdienstliches Geschehen gefeiert wurde (I Kor 11; Apg 2,46). Die Abendmahlspraxis der evangelischen Kirche muß dahin reformiert werden, daß das Abendmahl nicht nur alle „heiligen Zeiten“, sondern jeden Sonntag gefeiert werden kann.<sup>5</sup>

8. Die bisher geübte Praxis, das getaufte Kind erst zu einem viel späteren Zeitpunkt (nämlich zur Konfirmation) wegen der dann genügend ausgebildeten Vernunft und dem erworbenen Wissen zum Abendmahl zuzulassen, ist meiner Ansicht nach eine Fehlentwicklung. Die Taufe zieht notwendigerweise das Abendmahl als Erfahrung der Gemeinschaft und des neuen Bundes mit sich. Die Taufe bleibt sonst theologisch und frömmigkeitsmäßig ein halbes und unverständliches Geschehen. Außerdem kann das Kind viel unmittelbarer Zugang zu diesem Geschehen des Abendmahls finden durch das Essen und Trinken und andere Formen der Gemeinschaftsbildung.<sup>6</sup>

Von daher ist auch die Konfirmation neu zu überdenken. Ich halte es für theologisch und psychologisch falsch, Kinder erst mit 14 Jahren zum Abend-

---

4 Ich will hier keine andere Extremposition formulieren, sondern die Gleichwertigkeit von Wort und Element, bzw. von Wort und Handlung im sakramentalen Geschehen betonen. Der Befehl Jesu ist ein Befehl zum Tun, zum Handeln in der Gemeinschaft.

5 Ich verweise dazu auf Luthers Großen Katechismus unter dem Punkt „Das Heilige Abendmahl“ die Punkte 842 und 844, zitiert nach Unser Glaube (wie Anm. 2), S. 751 und 753 (vgl. BSLK, S. 715, § 39f, und S. 716, § 45–48). Ich denke, daß wir die Unsitte der Karfreitagschristen entschieden bekämpfen müssen.

6 Ich verweise auf den Beschluß der VELKD-Generalsynode vom 28. Oktober 1977, in der die grundsätzliche Öffnung der Lutherischen Kirchen für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl theologisch und praktisch ausgesprochen wird.

mahl zuzulassen, das heißt, sie in der schwierigsten Phase ihrer Entwicklung mit einem religiösen Geschehen zu konfrontieren, für das sie emotional den Zugang nicht mehr haben und rational noch nicht haben können. Eine ab früherer Kindheit geübte Abendmahlspraxis wird durch die Pubertät nicht so in Frage gestellt werden und später leicht rational vertieft werden können. Deshalb ist auch vor der Konfirmation eine Abendmahlszulassung für Kinder zu überlegen und einzuführen.

9. Weil das Abendmahl eine Stiftung zur Vergegenwärtigung der Gemeinschaft mit dem Herrn und des neuen Bundes ist bis zur Zeit seiner Wiederkunft, enthält es die Freude über diese Gemeinschaft und die Vorfreude über die Wiederkunft ebenso wie die Dankbarkeit für die Gegenwart des Herrn. Darum sind Abendmahlsfeiern so zu gestalten, daß die Freude und der Dank wie auch das Gefühl der Geborgenheit und der Hoffnung darin spürbar und erfahrbar werden.

### III. Einige praktische Folgerungen

1. Die Feier des Herrenmahls hat neben der Sündenvergebung besonders den Aspekt der Gemeinschaft mit Christus und der Gemeinschaft untereinander erfahrbar zu machen. Dieser Aspekt ist liturgisch und im Vollzug des Handelns zu verdeutlichen. Darum meine ich, daß die Feier des Herrenmahls folgende Inhalte oder Wesenseigenschaften enthalten müßte:

a) Dankcharakter:

Brot und Wein als Zeichen für Gottes Hingabe am Kreuz Jesu sind zugleich Zeichen für Gottes Schöpfung, die im Abendmahl immer wieder bestätigt wird. Darum ist jede Herrenmahlfeier zugleich auch so etwas wie ein Erntedankfest, das uns in die Verantwortung für die Schöpfung hinein- nimmt. Den Dankcharakter könnte man betonen und darstellen:

- durch das besondere Hereinbringen der Gaben und das Decken des Altartisches (alte liturgische Tradition),
- durch Dankgebete (Psalmen und moderne Dankspiele, Danklieder),
- durch Loblieder für die Gnade und Liebe Gottes,
- durch das Tauschen des Friedensgrußes untereinander (ökumenischer Aspekt),
- durch besondere Zeichen, die die Gemeinschaft betonen, wie zum Beispiel Händereichen, oder die Elemente weitergeben und andere,

- durch Fürbitten, die konkret die Bewahrung der Schöpfung und auch die Sünden gegen die Schöpfung bekennen und aussprechen.

#### b) Solidaritätscharakter:

Als Gäste des Gekreuzigten haben wir die solidarische Liebe zu den Menschen zu üben, die unsere Hilfe und Liebe brauchen. Zeichen solcher Solidarität könnten sein:

- konkrete Nennung von Namen und Menschen beim Abendmahl,
- konkrete Fürbitten für solche Menschen,
- weitergehende Handlungen nach dem Gottesdienst für eine bestimmte Gruppe solcher Menschen,
- die bewußte Hereinnahme und Einladung zum Abendmahl an Menschen in der Gemeinde, die eigentlich außerhalb der Gemeinschaft stehen. Hingehen zu Kranken, Isolierten, zu Andersartigen, um mit ihnen das Mahl oder wenigstens Agape zu feiern. In diesem Zusammenhang plädiere ich sehr dafür, daß unter Ernstnahme des Laienpriestertums auch das Familienabendmahl in den Wohnungen und Häusern gestattet wird, natürlich in tiefer Verantwortung der Feier durch den jeweiligen Leiter.
- Verwendung von Traubensaft bei Kindern, Alkoholkranken als Zeichen der Solidarität,
- Formen entwickeln, die auch Gemeindeglieder in die Feier einschließen, die aus irgendwelchen Gründen nicht zum Tisch des Herrn gehen, aber solidarisch in der Kirche bleiben. Dieses ist besonders bei ökumenischen Feiern oder Einweihungsfeiern wichtig.

#### c) Menschlich-fröhlicher Charakter des Abendmahls:

Ich meine damit die Feier des Abendmahls mit „Herzen, Mund und Händen“. Der Gottesdienst soll so sein, daß der ganze Mensch mit all seinen Sinnen angesprochen wird, auch beim Abendmahl. Vorschläge dazu sind:

- spontane, intuitive Möglichkeit der Freude, des Dankens, der Gemeinschaft zuzulassen,
- viel mehr Gesang, Musik und Bewegung im Abendmahl,
- festlicher Schmuck und Symbole, die der einzelne in der Hand halten kann oder heimtragen kann, zum Beispiel Blumen, mit denen ein Kreuz gelegt werden kann, ein Baum der Hoffnung, der geschmückt wird, oder ein Baum des Gebetes, auf den Gebetsbitten geheftet werden usw.,
- kreative und bildhafte Elemente und Handlungen in das Abendmahl einbauen.

d) Hoffnungscharakter und Zukunftscharakter:

„Wir verkündigen des Herrn Tod, bis daß er kommt“. Dieser Ausblick in die Zukunft müßte zeichenhaft deutlich werden. Der neue Bund gilt, in dem wir leben dürfen aus der Kraft des Evangeliums, darum soll diese Hoffnung und getroste Zukunft Inhalt und Teil des Abendmahls sein:

- bei der Absolution in der vorhergehenden Beichte oder auch in der Entlassung beim Abendmahl deutlich ausdrücken.

2. Gottesdienst und Abendmahl müssen miteinander verbunden, das heißt das Abendmahl in den Gottesdienst liturgisch integriert werden. Das Abendmahl soll und darf kein Anhang an den Gottesdienst sein. Von daher soll das Abendmahl auch jeden Sonntag angeboten werden. Die Wortgottesdienste sollen in ihrer Eigenständigkeit bestehen bleiben, aber jederzeit offen für das Abendmahl sein. Der Glaube kommt aus dem Hören auf Gottes Wort, aber als Antwort feiert der Glaubende die Gemeinschaft mit Christus und die Gemeinschaft untereinander. Hier bin ich dankbar für den Entwurf der „Erneuernten Agende“.

3. Das Abendmahl ist von der Konfirmation als erste Zulassung zu trennen und durch einen Synodenbeschluß die Möglichkeit des kinderoffenen Abendmahls zu schaffen. Dabei ist klar, daß hier die seelsorgerliche Verantwortung bei den Pfarrern und Presbyterien liegt und auf eine ausführliche Hinführung der Kinder im Religionsunterricht und Kindergottesdienst zum Abendmahl zu achten ist. Selbstverständlich müssen im wesentlichen auch die Eltern und die Paten eingebunden werden in die Vorbereitung als die, die die Kinder unmittelbar beim Abendmahl begleiten. Material dazu gibt es in den Kindergottesdienstverbänden der BRD genug, ebenso in der Schweiz. Der Ort des Kinderabendmahls ist der Sonntagsgottesdienst und der Familiengottesdienst. Der Gang zum Abendmahl als Familie ist ein wesentlicher Baustein für das Glaubensleben in den einzelnen Familien.

4. Um die Selbständigkeit von Abendmahl und Beichte deutlich zu machen, wäre gründlich theologisch darüber nachzudenken, ob die evangelische Kirche die Beichte nicht als drittes Sakrament wiedergewinnen sollte. Ich verweise dabei auf die Bekenntnisschriften, wo die Beichte neben Taufe und Abendmahl gleich behandelt wird, zum Beispiel in der CA, Art. 11. Im Kleinen Katechismus ist die Beichte nicht als Hauptstück enthalten, aber im Artikel vom „Amt der Schlüssel und von der Beichte“ sehr ausführlich nach dem 5. Hauptstück behandelt. Im Großen Katechismus wird die Beichte im Zusammenhang mit dem Abendmahl verhandelt. Ich weise auch darauf hin,

daß der Altar der Wittenberger Stadtkirche, von Lukas Cranach d. J. gemalt, die Taufe, das Abendmahl und die Beichte als drei gleichwertige Sakramente darstellt.

#### **IV. Gedanken zum Kinderabendmahl**

1. Kinder sind grundsätzlich nach der Taufe zum Abendmahl zuzulassen. Es gibt in allen lutherischen Kirchen die theologische Übereinstimmung, daß die Taufe Zulassung zum Abendmahl bedeutet. Die Taufe ist Eingliederung in den Leib Christi, das heißt in die Kirche, und damit unwiederholbar. Das Abendmahl ist die immer wieder neu erfahrbare Teilhabe an der Gemeinschaft mit Christus, bis daß er kommt. Die Reihenfolge von Taufe und Abendmahl muß daher unbedingt gewahrt bleiben.

Daß es in der frühen Kirche auch eine Kinderkommunion gab, schreibt Jürgen Jeziorowski in seinem Artikel in den Lutherischen Monatsheften:<sup>7</sup> „Man schien vergessen zu haben, daß es bereits im zweiten Jahrhundert Kinderkommunionen gab, als die frühe Kirche dazu übergang, auch kleine Kinder zu taufen ... Höhepunkt zum Beispiel bei Familientaufen war die Kommunion. Einige Kirchenväter hielten die Verknüpfung von Taufe und Eucharistie geradezu für heilsnotwendig. Bei solchen Feiern wurde die Kommunion je nach Alter der Täuflinge verschieden praktiziert: Säuglingen gab der Priester einen Finger zum Lutschen, den er vorher in den konsekrierten Wein getaucht hatte. Für etwas ältere Täuflinge wurde Brot in Wein getaucht.“

2. Der Begriff Kinderabendmahl hat sich im Laufe der bisherigen Diskussionen in den lutherischen Kirchen der BRD und in den reformierten Kirchen in der Schweiz gewandelt und ist zum „kinderoffenen“ Abendmahl geworden, was die Öffnung des Abendmahls für Kinder unter bestimmten Voraussetzungen bedeutet. In Sachen des kinderoffenen Abendmahls sollte man nicht von der Konfirmation her denken, sondern vom Sakrament selbst her. Die Bedeutung der verschiedenen Inhalte des Abendmahls, wie zum Beispiel die Gemeinschaft, Dank, Sündenvergebung und Lobpreis, lassen einen emotionalen und intuitiven Zugang zum Sakrament zu. Daher sollte vor der Konfirmation eine bedingte Zulassung zum Abendmahl möglich sein, wobei als Begründung das ehrliche Wollen der Kinder und ihrer Eltern

7 Nr. 5/1975, S. 258ff.

sowie bestimmte gottesdienstliche Formen zu beachten sind. Die Konfirmation kann die grundsätzliche und endgültige Zulassung zum Abendmahl bleiben.

3. Das Abendmahl kann nur dann auch intellektuell verstanden und begriffen werden, wenn es durch häufigen Gebrauch eine bereits liebe Gewohnheit geworden ist, also nicht mehr grundsätzlich durch intellektuelle Zweifel in Frage gestellt werden kann. Daß dies möglich ist, wird von Hans Joachim Thilo folgendermaßen begründet: „... Wir wissen aber heute sehr viel mehr von der seelischen und auch geistigen Aufnahmefähigkeit der Kinder. Wir können einem vierjährigen Kind zum Beispiel ohne weiteres klarmachen, was es bedeutet, wenn es unter Empfang dieses Brotes und dieses Weines Jesus Christus ganz nahe bei sich wissen darf. Das bedeutet für den Abbau der Kinderängste unerhört viel, mehr als sich das ein Erwachsener überhaupt vorstellen kann. Das bedeutet für seine Geborgenheit eine Stärkung seines Ich-Empfindens. Wenn Kirche ... das große Wissen um den Frieden und um die Geborgenheit im Leben und im Sterben zu vermitteln hat, dann scheint es mir keinen einleuchtenden dogmatischen Grund zu geben, Kinder vom Empfang des Heiligen Abendmahles auszuschließen.“<sup>8</sup>

Weil das Kind wie in seinen übrigen Lebenserfahrungen auch in seiner religiösen Erfahrung begleitet werden muß, ist dies eine wichtige Forderung und Bedingung für die Zulassung zum Abendmahl. Alles, was ein Kind religiös erlebt, muß unterstützt, gefestigt oder auch korrigiert werden. Die echte Gemeinschaft in der Familie und in der Gemeinde ist der notwendige Hintergrund für echtes religiöses Erleben. Diese Gemeinschaft können Eltern, Verwandte, Freunde oder Personen aus dem täglichen, unmittelbaren Lebensbereich der Kinder geben. Hier hat auch das Patenamts seinen ganz besonderen Platz. Für die Glaubens- und Abendmahlserziehung von Kindern bedeutet dies, daß Schul- und Konfirmandenunterricht erst die letzte Stufe sein können, weil sonst die rationalen Schwierigkeiten verhindern, daß das religiöse Erleben und damit auch die Erfahrung dessen, was im Abendmahl angeboten wird, einen echten Platz in der Lebenserfahrung der Kinder bekommt. Abendmahlserziehung muß also zuerst in der Familie geschehen und verlangt von Eltern die Bereitschaft, mit ihren Kindern über die eigenen Erfahrungen, Gefühle und Erkenntnisse zu sprechen bzw. diese ihren Kindern zu vermitteln. Es ist aber auch notwendig, das Empfinden der Kinder ernst zu nehmen und das religiöse Erlebnis in das Alltagsleben einzubauen.

8 Lutherische Monatshefte Nr. 5/1975, S. 262.

4. Die Erfahrungen mit dem kinderoffenen Abendmahl haben folgende praktische Ergebnisse gebracht:

a) Das beste Alter scheint zwischen acht und zehn Jahren zu liegen, wobei hier keine Gesetze oder Ordnungen aufgestellt werden dürfen.

b) Die Zulassung der Kinder zum Abendmahl darf nur aufgrund eines Beschlusses des Presbyteriums erfolgen, wobei zwischen Pfarrern und Presbytern größtmögliche inhaltliche Einigung notwendig ist. Der Presbyteriumsbeschuß kann nur ein grundsätzlicher Beschluß sein, die jeweilige individuelle Zulassung einzelner Kinder zum Abendmahl hängt von der seelsorgerlichen Verantwortung des Pfarrers, der Religionslehrer, der Jugendmitarbeiter, der Kindergottesdiensthelfer, vor allem aber auch der Eltern und anderer Personen aus der Familie der Kinder ab, die hier miteinander die Frage überlegen und auch verwirklichen müssen.

c) Kinder müssen intensiv auf das Abendmahl vorbereitet werden, das gilt aber genauso für die Eltern, Paten und für die gesamte Gemeinde. Diese Vorbereitung muß in das Wesen und in den Vollzug des Abendmahl einführen.

d) Kinder müssen durch vertraute Personen beim Abendmahl begleitet werden und auch nachher die Möglichkeit haben, über ihre Erfahrungen und vielleicht auch ihre Zweifel und Fragen mit diesen vertrauten Personen zu sprechen.

e) Da es sich beim kinderoffenen Abendmahl nicht um eine generelle Zulassung der Kinder zum Abendmahl handelt (das bleibt der Konfirmation überlassen), ist es sinnvoll und richtig, daß Kinder nur in ganz bestimmten Formen von Gottesdiensten und in ganz bestimmten Situationen die Möglichkeit bekommen, am Abendmahl teilzunehmen. Die Formen, in denen für Kinder das Abendmahl möglich gemacht werden kann, sind im wesentlichen der Familiengottesdienst oder ein besonderer Festgottesdienst, wie zum Beispiel das Erntedankfest, oder auch häusliche Abendmahlsfeiern, die ja die familiäre Gemeinschaft als natürlichen Hintergrund haben. Abendmahlsfeiern im Kindergottesdienst sollten wegen der ungenügenden Begleitmöglichkeit der Kinder in ihrem Erlebnis durch Eltern nur die Ausnahme sein und dann als besondere Feiern gestaltet werden, zum Beispiel zu Ostern, an Geburtstagen und anderen Festen, wozu die Eltern dann auch eingeladen werden können.

5. Kinder haben als aktive Glieder der Gemeinde Jesu Christi ihren festen und vollen Platz innerhalb der Gemeinde und müssen dieses auch spüren und erfahren. Daher sind Ersatzhandlungen beim Abendmahl, wie Segnungen und Kreuzeszeichen, ungenügend, weil Kinder hier den Unterschied zur vollen Teilnahme deutlich spüren.

Dagegen darf von einer Abendmahlsfeier, die Freude, Gemeinschaft und Teilhabe an Christus vermittelt, erwartet werden, daß hier wieder neues Interesse und vor allem der selbstverständliche Wunsch zum Abendmahlsgang unter den Christen unserer Gemeinde entsteht und geweckt wird.

Die Bedeutung oder das Werk dieses Sakraments ist Gemeinschaft aller Heiligen. Darum nennet man es auch mit seinem alltäglichen Namen Synaxis oder Kommunion, das ist Gemeinschaft. Communicare heißt auf Latein, diese Gemeinschaft empfangen, was wir auf Deutsch so sagen: zum Sakrament gehen. Daher kommt es, daß Christus mit allen Heiligen ein geistlicher Leib ist ebenso wie die Bevölkerung einer Stadt eine Gemeinde und ein Leib, ein jeglicher Bürger des anderen und der ganzen Stadt Gliedmaß ist. Also sind alle Heiligen Glied Christi und der Kirche, die eine geistliche ewige Stadt Gottes ist. Und wer in dieselbe Stadt genommen wird, der heißt in die Gemeinde der Heiligen genommen und mit Christi geistlichem Leib verbunden und zu seinem Glied gemacht. Wiederum heißt excommunicare, von der Gemeinde wegtun und ein Glied von diesem Leib absondern. Und das heißt auf Deutsch: in den Bann tun. Martin Luther

## Was bedeutet lutherische Identität in der konfessionellen und geistesgeschichtlichen Lage Ungarns?

„Gott verwandelt die ewige Strafe in  
eine zeitliche, nämlich das Kreuz zu tragen.“

„Daß das Verdienst Christi der Schatz der  
Kirche ist und dieser durch die Verdienste der  
Heiligen noch bereichert wird, ist gewiß.“<sup>1</sup>

### I. Die heutige Situation

#### (Eine allgemeine Einleitung zu unserem Thema)

Wenn man über die lutherische Identität heute nachdenken soll, findet man schnell sehr unterschiedliche Meinungen. Dies zeigt oft die für uns einerseits positive und andererseits negative Bewertung der Arbeit der heutigen lutherischen Kirche. Die Erwartungen sind sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche in den letzten Jahren viel größer geworden.

Auch in Ungarn hört man oft eine Kritik an der lutherischen Kirche, sie sei „nicht genug lutherisch“ geprägt und habe auch „zu viel von ihrer Tradition aufgegeben“. Sogar unter Jugendlichen und Älteren gibt es einige, die dieser Meinung sind und sehr stark kritisieren, aber die selbst nicht Positionen formulieren und unter den heutigen Umständen aktuelle Orientierung zu bieten vermögen. Diese Kräfte fordern in der Kirche eine tiefere und breitere lutherische Prägung, aber sie selbst können dafür nur sehr wenig tun. Es fehlen sowohl die Tradition selbst als auch die Grundkenntnisse in der lutherischen Theologie.

Andererseits lautet eine Kritik: die lutherische Kirche ist sehr konservativ und traditionell. Aber diese Leute und diese Gruppen bemühen sich sehr

---

1 Die Thesen zur Leipziger Disputation 1519, 4.10.

wenig darum, daß sie eine wahre Information über die heutige Situation des Luthertums bekommen können.

Diese entgegengesetzten, extremen Äußerungen sind charakteristisch und bedeutend für unsere Zeit. Und dennoch lebt eine lutherische Kirche und Tradition noch weiter in unserem Land und findet man immer *hoffnungsvolle Ergebnisse* und *beklagenswerte Mißerfolge* nebeneinander. Es scheint heute wirklich so zu sein, daß die lutherische Kirche in Ungarn und auch in Europa in einem großen Wandel lebt.

Dazu kommt das Verschwinden der Grenzen, die Europa und die Welt getrennt hatten. Nach dem Verschwinden der Grenzen kamen aus Westeuropa und Nord-Amerika neue religiöse Gruppen mit missionarischen Zielen nach Ungarn. Sie zu erkennen und christlich-gesinnt zu bewerten, ist ebenso notwendig wie das Zeugnis unserer Treue zur Wahrheit des Evangeliums.

In diesem Zusammenhang finde ich es sehr wichtig, unsere eigene Konfession immer neu zu bedenken. Dazu kann gemeinsame Arbeit, die nicht nur für unser Land geeignet ist, sehr viel Hilfe bieten. Die internationalen Fragestellungen und das Suchen nach Antworten sind auch im Bereich der eigenen Konfessionsfamilie sehr nötig und nicht nur in der Ökumene. In den letzten Jahren ist auch klar geworden, daß unsere eigene Position in einer multikulturellen Welt nur mit *klarem Selbstbewußtsein* bewahrt werden kann. Dieses *Bewahren* ist heute eine der wichtigsten Fragen in der lutherischen Kirche Ungarns.

Während der letzten Jahrzehnte ist unsere Kirche in Ungarn zahlenmäßig kleiner geworden. Der Mitgliederschwund hat verschiedene Gründe, aber doch ist ein bestimmtes *Unsicherheitsgefühl in der lutherischen Kirche deutlicher bemerkbar* als in anderen Konfessionen.

Es spielt auch eine Rolle, daß das Luthertum in Ungarn als die drittgrößte historische Kirche zählt. Die Verhältnisse der Mischehen sind zur Zeit noch immer nicht gut geregelt. Auch unter den Minderheiten waren viele Lutheraner, die nicht mehr innerhalb des heutigen Landes leben.

Auch angesichts dieser Bemerkungen dürfen wir doch nicht eine pessimistische Zukunft vor uns zeichnen, weil die heutigen Bewegungen in der Kirche für uns einen Ausweg aus der Krise erkennen lassen. Wir hören oft die Meinung, daß gerade die lutherische Konfession *eine offene Konfession* ist. So findet man immer wieder neu Erwachsene, die nach der Wende die lutherische Kirche aufgesucht haben, um sich taufen zu lassen oder um einen neuen christlichen Weg zu beginnen. So sind auf diese Weise auch viele potentielle Gemeindeglieder aufgetaucht.

Unter diesen *Suchenden* gibt es viele, bei denen nur die Großeltern oder Urgroßeltern noch lutherisch waren und dann niemand mehr.

Nach der sozialistischen Zeit gibt es viele, die sich heute eine Konfession aussuchen und sich in einer Gemeinde „zu Hause“ wissen möchten. Natürlich ist dieser Kreis nicht sehr groß, aber doch ist er da. So ist natürlich sehr wichtig für uns, was für ein Bild die Umgebung von uns bekommt. Es gibt einen Teil der Leute, die können wir als „Interessierte“ bezeichnen, und dieser Teil ist sehr typisch in unserer heutigen Gesellschaft. Es ist klar, daß eine offene Kirche hier eine *wahre Anziehungskraft* ausüben kann und die Gemeinden auch neue Mitglieder bekommen. Dies ist aber auch die Lage, in der die neuen religiösen Gruppen und Gemeinschaften leicht einen Platz für ihre missionarische Tätigkeit in Ungarn finden können. So lesen wir in einer Studie über die heutige Lage:

„unter den in unserer Heimat Ungarn legal registrierten Kirchen, Konfessionen und religiösen Gemeinschaften gibt es ungefähr 30, die sich christlich nennen. Ihre Vielfalt wird dadurch noch vermehrt, daß innerhalb dieser Gemeinschaften – aber auch außerhalb ihres Rahmens – mehrere Gruppierungen existieren, Bewegungen sich entwickeln, verschiedene Richtungen sich melden.“<sup>2</sup>

Es ist wirklich so, daß man sich in dieser bunten, schwer durchschaubaren Welt nur mit guter Hilfe zurechtfinden kann.

Wenn wir über die religiöse Situation in Ungarn wirklich ein echtes Bild bekommen wollen, dann können wir heute *nicht mehr* nur mit den so genannten *historischen Kirchen* (Römisch-Katholisch, Reformiert, Ev.-Lutherisch) rechnen, sondern müssen wir auch die „kleinen Kirchen“ und die neuen religiösen Gruppen dazu nehmen. Heute sind wir viel näher an der Wirklichkeit der Aussage von András Csepregi, die er im Heft des Martin-Luther-Bundes über Ungarn im Jahre 1993 machte:

„Im geistigen Wirrwarr am Ende des Jahrhunderts benötigen wir als erschrockene Zeugen eine klare Stimme, die eine klare Botschaft weitersagt. Wir möchten ernsthaft fragen: Kann man heute den Herausforderungen des Schicksals auf evangelische Art und Weise begegnen? Wir möchten nachdenken, zum Nachdenken anregen, und – wo nötig – auch polemisieren. Wir möchten uns darüber freuen, daß wir evangelisch sein können, wobei wir Andersdenkende achten.“<sup>3</sup>

Diese Aussage zeigt sehr aufrichtig unsere heutige Situation. Die theologische Fragestellung und Herausforderung wächst, und wir müssen wirklich eine *neue Antwort* formulieren. Dabei ist es sehr wichtig, uns mit dem originalen Luthertext zu beschäftigen und wissenschaftlich zu arbeiten (forschen), aber zur Zeit sollen wir auch dringend auf *die heutigen Fragestellungen* –

2 Ökumenische Studienhefte 1991, Nr. 2, S. 10–11, Budapest.

3 Lutherischer Dienst in Ungarn. Sondernummer der Zeitschrift für kirchliches Leben und Diasporahilfe, „Lutherischer Dienst“ Nr. 2/93, Erlangen 1993, S. 3.

mit der Hilfe der heutigen Sprache – aktuelle Antworten geben. Diese Aktualität zu finden, scheint mir in der lutherischen Kirche Ungarns eine sehr wichtige Aufgabe zu sein. Dabei bin ich mir bewußt, daß diese Herausforderung eine Menge von Gefahren in sich birgt. Aber es ist nötig, daß wir uns heute modern und zeitgemäß ausdrücken, weil sonst unsere Predigten und die verschiedenen Äußerungen weit von den heutigen Menschen entfernt in sich stehen bleiben. Die Rolle der Tradition ist sehr wichtig bei uns, aber unter Jugendlichen ist sie doch viel kleiner, als wir es heute oft einschätzen.

In einer Gesellschaft, in der das Überleben meist nur als eine rein wirtschaftliche Frage vorkommt und als seelische fast nicht beachtet wird, kann man auch den *Stellenwert der Konfessionalität* anders sehen. Den Lebensunterhalt zu verdienen, ist die erste rauhe Wirklichkeit heute. Die Frage der Lebensverhältnisse und die Frage der Lebensweise kommen nur später vor, wenn sie überhaupt vorkommen. In einer solchen Situation bekommt die Kirche viele indirekte Herausforderungen und Aufgaben von der Gesellschaft. Diese sind immer neu und zeitgemäß. Dafür braucht unsere lutherische Theologie eine echte Erneuerung in Ungarn. Aber diese Erneuerung kann nicht nur in historischem oder kirchengeschichtlichem Zusammenhang geschehen, sondern muß sich auch *in der praktischen Denkweise* verwirklichen. Und was sich nicht bewegt und verändert, verliert seine Anziehung und Ausstrahlung. Diesen Prozeß wird man in Ungarn noch oft beobachten.

So steht vor uns die praktische Frage heute: *In welchem Zustand kann sich eine lutherische Kirche heute theologisch und praktisch lebendig erhalten?* Die heutige Situation der gesellschaftlichen Umgebung erfordert eine erneuerte lutherische Kirche in Ungarn mit einer größeren Flexibilität und Unternehmungslust. Diese Änderung setzt eine harte theologische Arbeit voraus: Wo finden wir alte und neue Prioritäten der lutherischen Theologie heute? Wie können wir sie für die Interessenten vermitteln?

## **II. Was können wir als lutherische Identität in Ungarn heute vorweisen? Oder was ist auffällig im lutherischen kirchlichen Leben für unsere Umgebung?**

Hier könnten wir eine eigene Antwort geben und alles von innen bearbeiten. Ich habe aber einen anderen Weg gewählt. Ich frage: was wird heute über uns gesagt in der Ökumene in Ungarn?

Ich habe einen Forschungsbericht gefunden. In einer zusammenfassenden Arbeit können wir die folgenden Ausführungen lesen. Wir finden einen

Abschnitt unter dem Titel „*Der klassische Protestantismus, die Ev.-Lutherische und die Reformierte Kirche in Ungarn*“. In Ungarn und vielerorts in Europa hat sich die Geschichte der beiden Schwesterkirchen verflochten. Wenn auch jede der beiden Richtungen ihre Identität bewahrt hat, so haben sie ihre Zusammengehörigkeit nie verleugnet. In ihren Lehren, in der Lebenspraxis ihrer Gemeinden und im Privatleben ihrer Mitglieder gibt es auch heute viel Geistesverwandtschaft.

In der Lehre der beiden Schwesterkirchen in Ungarn machen sich die sogenannten *vier protestantischen Grundprinzipien* geltend: *sola fide, sola gratia, sola Scriptura, solus Christus*. Um ein wahres Bild schildern zu können, sollen diejenigen Akzentverschiebungen erwähnt werden, welche die beiden Kirchen im Laufe der Zeit entwickelten, die für sie charakteristisch geworden sind. Einige von diesen Akzentunterschieden, teils in der Lehre, teils in der Frömmigkeit, sollen hier angeführt werden.

### *1. Die Behandlung der Heiligen Schrift*

In Anerkennung der Autorität der ganzen Heiligen Schrift geben die Lutheraner den Schriften des Neuen Testaments Vorrang. Einerseits geben sie zu, daß das NT ohne das AT gar nicht verstanden werden kann, andererseits betonen sie, daß das NT dem AT überlegen ist, ebenso wie das Evangelium vor dem Gesetz Vorzug hat. Diese Akzentverschiebung erscheint in der Auswahl der Predigttexte, reformierte Pfarrer verkündigen Gottes Wort öfter aufgrund alttestamentlicher Texte als die Lutheraner.

Auf ungarischem Sprachgebiet wird in der Reformierten Kirche der Bibelübersetzung von Gáspár Károli (1590 Vizsoly) vor jeder anderen, modernen Übersetzung Vorrang gegeben. Auch die Rolle der Psalmen ist bedeutender in der Reformierten Kirche als in der Lutherischen Kirche Ungarns.

### *2. Die vier protestantischen Grundprinzipien*

Sie sind in beiden Kirchen nicht gleichen Ranges. In der lutherischen Lehre kommt dem „*solus Christus*“ unter den genannten Prinzipien die Vorherrschaft zu. Es dominiert sozusagen die drei anderen *particulae exclusivae*. Auch in der Auffassung und Praxis der Sakramente ist die Betonung unterschiedlich. Während die Lutheraner die „*praesentia realis*“ betonen, legen die Reformierten den Finger besonders auf die entscheidende Rolle des Glaubens. In den lutherischen Gemeinden verbreitet sich heutzutage die Praxis, jeden Sonntag Abendmahl zu feiern, und der Gemeinschaftscharak-

ter (mit Jesus Christus, mit der Gemeinde der Vergangenheit und der Zukunft, mit allen Teilhabern an der Hochzeit des Lammes) dominiert. In den reformierten Gemeinden wird nach einer Bußvorbereitung im Abendmahl vor allem die Freude an der Vergebung gefeiert.

### 3. Die Frömmigkeit

Auch die Formen der Frömmigkeit sind unterschiedlich. Für die reformierte Frömmigkeit – im Privat- und Gemeinschaftsleben – ist die *puritanische Lebensführung* kennzeichnend, für die lutherische Frömmigkeit aber die *von der lutherischen Heilsgewißheit getragene Freudigkeit*.

Die aus dem Ausland gekommenen Einflüsse der Erweckungsbewegungen haben der Frömmigkeit der Gläubigen verschiedene Marken eingeprägt. Die reformierten Erweckungsbewegungen stehen größtenteils mit angelsächsischen und deutschen Erweckungsbewegungen in Verbindung, auf die lutherischen Erweckungsbewegungen hat sich auch das Luthertum des Nordens, an erster Stelle der finnischen, aber auch der schwedischen und norwegischen Kirche ausgewirkt, und erst an zweiter Stelle der Pietismus von Halle und Württemberg.

### 4. Das gottesdienstliche Leben der Kirchen

Auch hier zeigen sich Differenzen. Die lutherische Gottesdienstordnung und Praxis hat Formen beibehalten, die sie als nicht in einem Gegensatz zur Heiligen Schrift stehend einschätzte. Das reformierte gottesdienstliche Leben schuf einfachere Formen und hat alles entfernt, was als mittelalterliche Abweichung betrachtet werden konnte. Hier konzentrierte sich alles auf Predigt, Gebet und Gesang der Gemeinde. Neuerdings gibt es auch in der Reformierten Kirche Bestrebungen, das liturgische Leben zu bereichern. Diesem Themenkreis gehört auch die differenzierte Wertung des Kirchenjahres, die vorgeschriebenen Perikopen (lutherisch) oder freie Textwahl (reformiert) als Grundlagen unterschiedlicher Gottesdienstordnungen an.

Was die liturgische Tracht betrifft, ist zur Zeit in der lutherischen Kirche die dem Kirchenjahr entsprechende Kleidung in mehreren Farben das erstrebenswerte Ziel; in der Reformierten Kirche ist diese Tendenz nicht zu spüren.

Was den Gesang- und Gebetsschatz betrifft, zeigen sich auch unterschiedliche Traditionen. Während im reformierten Gesangbuch auch heute noch die uralten Genfer Psalmen den wesentlichen Teil ausmachen, ergänzt

mit ökumenischem Gesangsmaterial, wurden in das neue lutherische Gesangbuch bekannte evangelische Choräle, Lieder der lutherischen Schwesternkirchen, uralte, mittelalterliche und dem neuesten musikalischen Geschmack entsprechende Lieder mithineingenommen.

Nach reformiertem Brauch betet der Pfarrer ungebunden frei und mit eigenen Worten, im lutherischen Gottesdienst dagegen ertönen die Gebete nach der Agende in gebundenem, manchmal auch dichterischem Text.

### 5. Die ökumenischen Beziehungen

Auch in ihren ökumenischen Beziehungen zu den anderen Konfessionen unterscheiden sich die Schwesternkirchen. Beide erfüllen in einem gewissen Sinn die Rolle des Brückenbauers zu verschiedenen christlichen Denominationen. Die Reformierten stehen den Baptisten und den Freikirchen näher, die Lutheraner können zu den Römisch-Katholischen, Orthodoxen und Methodistischen Gemeinden Brücken bauen. Neuerdings läßt sich beobachten, daß die Römisch-Katholische Kirche und die Lutherische Kirche einige gemeinsame Veranstaltungen und Dialoge einfacher miteinander organisieren können als mit den anderen Konfessionskirchen gemeinsam. Das ist eine sehr interessante Entwicklung, wenn wir an unsere Geschichte zurückdenken. In diesem Zusammenhang spielt auch die liturgische Sprache eine große und wichtige Rolle.

Eine solche Forschung zeigt uns schon, *wie tief die Wurzeln der Konfessionalität in beiden protestantischen Kirche auch noch heute in Ungarn sind.* An den Wirkungen zeigt sich auch heute noch die Realität der Tradition. Es ist spürbar, daß die lutherische Kirche trotz vieler Rationalisierungen doch mit der reichen Liturgie weiterleben kann und will. Und auch heute leben die Erwartungen gegenüber der lutherischen Tradition weiter. Deshalb müssen wir immer neu bedenken, wie wichtig unsere *Verantwortung* in der Lutherischen Kirche Ungarns auch heute noch ist, diese Erbschaft weiter zu pflegen.

Diese Beobachtungen beim Vergleich von Lutheranern und Reformierten spiegeln zugleich die Entwicklung der eigenen Kirche wider. Ich meine, wenn wir in der Kirche heute nach der Identität fragen, müssen wir diese auch noch heute lebenden Formen und Bräuche betrachten und mit ins Bild stellen. Sie verraten uns nicht nur den Weg der Geschichte, sondern auch *den heutigen Stand der Konfession und der Kirche.*

Was wirklich lebt und heute wirkt, das ist mit Sicherheit ein Teil der Identität. Von daher können wir an das neue Gesangbuch, an die neue Bibel-

übersetzung und auch an den Wunsch nach der Erneuerung der Liturgie als lebendige Zeichen der Identität denken. Die Lage war und ist auch heute nicht einfach, wenn wir einen Platz in der Mitte behalten möchten, wenn einerseits *das rationale Element der Reformierten Kirche* drängt und andererseits *der mystische Ausbau der römisch-katholischen Tradition* wächst. Und dazu kommt noch, daß die säkularisierte Gesellschaft sich oft auf das Leben unserer Kirche als eine bedrückende Realität auswirkt.

### III. Wo liegt der theologische Schwerpunkt in unserer Zeit?

Dies ist wirklich eine Frage, mit der wir uns täglich beschäftigen sollten. Heute gibt es keine Zwangstheologie in Ungarn, und sogar die Nachwirkungen der damaligen obligatorischen „Theologie der Diakonie“ sind fast nicht mehr bemerkbar.

In dieser heutigen Situation wird in Ungarn ein wahrer theologischer *Orientierungsprozeß* durchlebt. Die vielen Änderungen sind so schnell nacheinander gekommen (in der Politik, in der Wirtschaft oder in der Gesellschaft), daß Kirche und Theologie in einer echten Herausforderung leben. Unter diesem Druck haben die täglichen Aufgaben und Tätigkeiten eine Vorrangstellung gewonnen. Dieses Phänomen wirkt in der theologischen Arbeit als ein Katalysator. Es gibt *neue Dialoge, neue Forschungsprojekte und neue Möglichkeiten der Öffentlichkeitsarbeit*, die wir vor ein paar Jahren noch nicht geahnt haben. In diesem Bereich sind auch die Neuerscheinung einiger Werke Luthers und damit zusammenhängende Bildungsprojekte zu nennen.

So ist bemerkenswert, daß eine neue theologische Arbeit in der Lutherischen Kirche Ungarns begonnen hat, wobei sich drei Richtungen beobachten lassen:

1. eine theologische Richtung aufgrund der in den vierziger und fünfziger Jahren schon in Erscheinung getretenen Erweckungsbewegung;
2. eine auf der Basis des traditionellen Luthertums gewonnene Arbeit. Vielleicht ist diese die dominierende Richtung, und diese Art der Theologie spielt eine wichtige Rolle in der Synode;
3. eine kulturprotestantische Linie. Deren Vertreter sind vor allem im schulischen und Bildungsbereich.

Diese Einteilung hat unser Bischof, Imre Szebik, vor kurzem in einem Artikel beschrieben.

Aus der lutherischen Tradition können wir auch heute einige Richtlinien ganz klar sehen. Dabei möchte ich mit meinem Bericht die heutige Lage ein wenig illustrieren.

## 1. Der Glaube als das wichtigste Phänomen der Kirche

Die oft hoffnungslose und ziellose Umgebung braucht eine Perspektive von uns in der Predigt und auch in der pastoralen Seelsorger Tätigkeit. In den letzten Jahrzehnten hat die Theologie meistens mehr von einem historischen und geschichtlichen Ausgangspunkt her gearbeitet, aber heute kommt *die Realität der heutigen Glaubenserfahrungen* und ihre Bedeutung viel öfter ins Blickfeld der Fragenden. Welche Perspektive haben wir heute noch für die Zukunft? Was will Gott mit uns oder in uns auch heute anfangen? Wie können wir unseren Glauben wirklich überzeugend leben? In dieser Hinsicht denke ich an einige Sätze von Luther:

„Alles, was nicht aus dem Glauben ist, das ist Sünde (Röm 14,23). Dieses Wort ist einzig und allein von dem rechtfertigenden Glauben gesagt. Er ist die feste Erwartung und das beständige sich Bewußtsein der Gerechtigkeit und Seligkeit. Der Glaube hat niemals mit vergangenen Dingen zu tun, sondern immer mit zukünftigen.“<sup>4</sup>

Diese klare Aussage soll auch in unseren Predigten laut werden. Wir dürfen die Wirklichkeit des Lebens nicht nur und auch nicht immer aus unserer Perspektive sehen, sondern können auch die von Gott gegebene Zukunft viel ernster nehmen.

## 2. Das Evangelium als das befreiende Phänomen der Kirche

Es gibt ein Unsicherheitsgefühl am Ende des Jahrtausends: ist es wirklich genug für uns, was wir in der Predigt, in den Sakramenten und in der Gemeinschaft bekommen? Viele Einflüsse konnten dadurch zu uns kommen, daß der Inhalt unserer Theologie nicht genug in unseren Herzen, Köpfen und Händen festgehalten war. Wo die anderen Weltreligionen und auch die neuen Religionsgemeinschaften eine so große Wirkung haben, wie es heute der Fall ist, müssen wir uns viel tiefer und gründlicher *mit unserem Zentrum* beschäftigen. Es ist auch eine wahrzunehmende Wirklichkeit, daß wir *eine Art Angst vor dem Nachwuchs* der historischen Kirche haben. Die Frage stellt sich uns in der Praxis der Kirche so: wie geschieht bei uns eine *Weitergabe des Glaubens* oder wie kann eine *konfessionelle Gebundenheit* weiter vermittelt werden und leben? In einer Situation, in der die Lutheri-

---

4 Martin Luther, Ein Urteil über die Klostersgelübde 1521. 1.2.6.8. in: Luther Deutsch II., Göttingen 1962, S. 313.

sche Kirche kleiner ist als die beiden anderen historischen Kirchen, brauchen wir auch in dieser Hinsicht eine Stärkung unserer Identität. So haben unter den 95 Thesen Luthers die 62. und 63. eine besonders treffende Aussage.

„Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes. Dieser Schatz ist aber mit Recht allgemein verhaßt; denn er macht aus den Ersten die Letzten.“<sup>5</sup>

Aufgrund unserer Tradition schätze ich die auch heute noch sehr lebendige Bibelarbeit in den Gemeinden in Ungarn als sehr wichtig ein. Einige Erneuerungsprozesse sind durch die intensive Bibelarbeit in Gang gekommen und haben neue Wirklichkeit gesetzt. Es ist sehr wichtig für uns, daß ein ständiges Bibelstudium auch heute im Sinne der lutherischen Tradition durchgeführt werden kann. Lutherisch hieß in der Geschichte in Ungarn immer eine mit der Bibel eng verbundene Form der Religiosität. Es wäre gut, wenn das auch in Zukunft so bliebe. Zu dieser Arbeit fehlen noch viele Kommentare der lutherischen Theologen in Ungarn zu biblischen Büchern in unserer Muttersprache.

### 3. *Die Gemeinschaft der Brüder und Schwestern als bewahrendes Phänomen der Kirche*

Größtenteils werden die Gottesdienste in Ungarn nicht in Großkirchen, sondern in den Bethäusern, in Privathäusern und auch oft noch in den Schulen gehalten. Diese *Diasporasituation* könnte auch eine Art und Weise der Religiosität in familiären Formen bewahren und pflegen. Heute ist es auch in Ungarn schon ein großes Erlebnis, „eine offene Tür“ zu erfahren. Lutherisch heißt auch eine bestimmte *Offenheit*. Diese Offenheit ist ein sehr wichtiger Faktor, wenn wir an die neuen Möglichkeiten des Gemeindeaufbaus denken.

Für die heutige Gesellschaft ist die wachsende Zahl von vereinsamten Menschen ein großes Problem. Das Zusammengehörigkeitsgefühl war immer charakteristisch und typisch für die lutherische Minderheit in Ungarn. Wie lange hält man die Sätze von Luther noch im Gedächtnis:

„Denn durch ein Werk der Liebe wächst die Liebe im Menschen, und er wird besser; aber durch den Ablass wird er nicht besser, sondern nur von der Strafe freier.“<sup>6</sup>

5 62. und 63. These.

6 These 44.

Das zu verstehen und wirklich damit zu leben, könnte sehr hilfreich sein für unser Gemeindeleben. Wo eine *Individualisierung* im Gange ist und sich auch eine sehr harte *Kapitalisierung* entwickelt, dort bekommt die Kirche eine wichtige Aufgabe unter den Vernachlässigten sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft. Dazu brauchen wir *eine neue Mentalität* in der Kirche, aber in der lutherischen Tradition war eben diese Mentalität doch immer da, und wir können eine begründete Hoffnung für die Zukunft haben. Aber heute sollen wir damit theologisch mehr arbeiten, sonst wird diese Möglichkeit nie ausgenützt werden.

Die *institutionalisierte diakonische Arbeit* entwickelte sich zwar auch nach der Wende weiter, aber *in den Gemeinden* können wir davon *nicht viel finden*. Es wäre auch hier an der Basis eine Änderung der Mentalität sehr wichtig. Man darf die alten Gedanken nie vergessen:

„... ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe, gleich wie Christus Joh 1,51 sagt: Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf und herabfahren auf des Menschen Sohn.“<sup>7</sup>

#### **IV. Ein Ausblick auf die Zukunft oder: Eine kurze Zusammenfassung**

Wir könnten kritisiert werden, es sei gar nichts Neues, was die Lutheraner haben. So wird auch oft bei verschiedenen Veranstaltungen gesprochen.

Der lutherische Weg bedeutet heute nicht etwas besonderes, nur die allgemeinen christlichen Grundelemente sind wiederholt und einige Kleinigkeiten kommen noch dazu. Aber doch können wir diese Kleinigkeiten so überdenken, daß sie für uns als Lutheraner die Schätze unseres Glaubenslebens sind. Das ist *nicht wenig, sondern der Reichtum unserer Eigentümlichkeiten*. Theologisch gesehen können wir zurückgehen zu der sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam. Damals führte im zweiten Hauptreferat Andreas Aarflot folgendes aus:

„(a) *Das Bekenntnis* von Gottes unverdienter Gnade, der sich uns in Liebe als einzigen Weg zum Heil hingibt.

---

7 Martin Luther, Ein Sendbrief an den Papst Leo X., in: Luther Deutsch II, S. 273: „Der Christ lebt in Christus und seinem Nächsten“.

(b) *Das Zeugnis* von Gottes Rechtfertigungshandeln in Jesus Christus als Wesen der Botschaft des Heils (Evangelium) und Kriterium für die Verkündigung der Kirche.

(c) *Die Unterscheidung* zwischen Gesetz und Evangelium zur Beibehaltung des Gnadencharakters der Botschaft des Heils.

(d) *Die Betonung* der Verkündigung des Wortes und Verwaltung der Sakramente als Mittel, die für das Heil notwendig sind und durch die Christus seine Kirche schafft und erhält.

(e) *Die Definition* der christlichen Verantwortlichkeit gegenüber der Welt als selbstlose Teilhabe an Gottes Handeln in der Welt.

(f) *Die Verwendung* der Heiligen Schrift als Norm für die Verkündigung und Lehre der Kirche.

(g) *Verpflichtung zum Bekenntnis* der Kirche als Mittel zur Bewahrung der rechten Verkündigung des Evangeliums und der Kirchengemeinschaft.<sup>8</sup>

Diese Thesen zeigen für uns auch heute eine wichtige theologische Grundposition. Der Grundgedanke darf nicht anders werden, und diese konzentrierte Ausdrucksweise selbst ist schon eine richtige lutherische Haltung. *Lutherische Identität heißt auch in Ungarn eine tiefere, intensivere Arbeit mit der Bibel, eine erneuerte Predigtpraxis und ein größerer Anteil an der Seelsorge für die Mitmenschen.*

Leider muß ich an diesem Punkt bekennen, daß wir gerade hier in der Lutherischen Kirche Ungarns eine *Ermüdung* spüren. Der Generationswechsel hat nicht nur positive Wirkung gehabt. Die Entwicklung ist mehr darauf ausgerichtet, eine Kirche als *Institution* zu haben, *statt sie zu vereinfachen und seelsorgerlich* einzurichten. Wenige Hausbesuche sind charakteristisch und typisch und auch die mitmenschlichen Kontakte sind heute weniger lebendig. Damit wird eine wichtige lutherische Tradition aufgegeben. Diese Gefahr ist heute besonders typisch. Die Bewahrung der älteren Praxis ist notwendig. Zu diesem Zweck brauchen wir wirklich mehr gezielte Forschungsarbeit und Gespräche untereinander.

Vor einiger Zeit ist ein Artikel mit dem Titel „Wohin?“ erschienen. Die Fragestellung selbst zeigt für uns die Realität der Identitätsfrage in Ungarn.

„Eine Kirche mit einer Identitätskrise verliert möglicherweise das Selbstvertrauen. Es kann auch sein, daß sie das Interesse an dem, was *ihr eigentlicher Aufgabenbereich sein sollte, verliert*. Ist an der Kirche und ihrem Dienst etwas Einzigartiges? Hat die Kirche die gleichen Aufgaben, wie alle anderen?“<sup>9</sup>

8 Epd. – Dokumentation Daressalam 1977, Frankfurt/Main, S. 43–47.

9 LWB Dokumentation 1993, Nr. 33, S. 95. Volk Gottes – Völker und Nationen von Manas Buthelezi.

Diese beiden Fragen von Buthelezi können wir theoretisch mit „ja“ oder „nein“ beantworten. Aber in der Wirklichkeit müssen wir schnell einsehen, daß unser *eigenes Kolorit in der christlichen Welt innerhalb der Gesellschaft nur durch eine klare Haltung wirksam bleiben kann*. Sonst können wir schnell soweit gehen, daß wir sagen: „alles ist gleich“ und „Kirche ist Kirche“ oder „Kirche oder keine Kirche“. Dann gehen wir in die Richtung der Gleichgültigkeit gegenüber allem und zeigen nur eine fast gleichgültige Position. Wir möchten aber in eine andere Richtung gehen, um einen wahren Ausweg zu finden. Positionen jedoch können wir aus dem Buch von Tim Klein (1953) lernen. Mit welcher Begeisterung schrieb er über Luther:

„In Luther laufen die Kraftstrahlungen von Jahrhunderten vor und nach ihm zusammen. Und wenn man wissen oder urteilen will, dann muß man zuerst und zuletzt diese seine niemals wechselnde *eine Seite* genau kennen – und man wird nicht fehlgehen. Luther hat kämpfend, glaubend, liebend und lehrend seine Sendung, das Evangelium zu verkündigen, ausgerichtet. Der Inhalt des Evangeliums war ihm Jesus Christus, der Sohn Gottes und des Menschen. *Diesen Christus glaubte er, und diesen allein.*“<sup>10</sup>

Die vier Wörter möchte ich zum Schluß unterstreichen: „*kämpfend, glaubend, liebend und lehrend*“. Davon dürfte auch heute kein einziges fehlen. Dann wären wir immer näher an unserer wahren Identität.

10 Tim Klein, Luther. Der Evangelist von Gottes Gnaden, Berlin 1953, S. 5.



## Die Lutheraner in Paris im 17. und 18. Jahrhundert

### *Eine vergessene Geschichte*<sup>1</sup>

Die Geschichte der Lutheraner von Paris war bis jetzt kaum bekannt. Doch ihre Anwesenheit im Herzen eines Landes, dessen Staatsreligion der Katholizismus mit einer – wenigstens im Prinzip – obligatorischen Praxis war, hatte etwas Überraschendes. Man kann erstaunt sein, daß sich davon bislang niemals ein Historiker angezogen fühlte. Dies hatte seinen Grund darin, daß ein Großteil der für eine ernstzunehmende Studie unerläßlichen Dokumente verschwunden waren oder über ganz Europa hin verstreut waren und von vielen nahm man an, daß sie verloren seien. Tatsächlich brauchte ich mehr als zwanzig Jahre wahrer Detektivarbeit zur Erforschung, die mich von Paris nach Straßburg und dann nach Frankfurt, Kopenhagen und Stockholm führten, um die notwendigen Elemente wieder zu finden, neu zusammenzufügen und zu interpretieren zur Rekonstruktion der Geschichte, des Lebens und des Glaubens dieser vergessenen Lutheraner.<sup>2</sup>

---

1 Ich danke Rudolf Keller für die Übersetzung aus dem Französischen, in der meine Gedanken sowohl vom Inhalt wie von der Form her treffend wiedergegeben sind.

2 Vor allem ihre Kirchenbücher, vier für die Kapelle der schwedischen Botschaft, zwei für die Kapelle der dänischen Botschaft, die vollständig in deutscher gotischer Schrift geschrieben sind; alle Stundenbücher, in denen sich die Gebete und Gesänge, die während nahezu zweihundert Jahren in der schwedischen Kapelle gebraucht wurden, befinden; die Altarbibel, eine große schwedische Bibel von Karl XII., die in der Bibliothèque Nationale de France erhalten ist; das „Stammbuch“, das 1640 vom pfälzischen Prinzen Carl Gustav dem schwedischen Pastor Jonas Hambræus geschenkt wurde; die gesamte Korrespondenz der Pastoren mit ihren vorgesetzten skandinavischen Autoritäten (für Schweden von Axel Oxenstierna bis zu Gustav III) ... Auch einige Gegenstände, wie etwa der Altarretabel der schwedischen Kapelle, eine Kreuzigungsdarstellung des bekannten schwedischen Malers Lundberg, das Kanzelparament aus der gleichen Kapelle, roter Velours, von einem Kranz von schwedischen Wappen umsäumt, oder der Kelch aus vergoldetem Silber, den der König von Dänemark 1723 seiner Kapelle in Paris schenkte ...

Wer waren also diese Protestanten, die aller Verfolgung entkamen in der Stunde, in der man die französischen Calvinisten scharf überwachte, bevor man sie verjagte? Es waren Lutheraner, Ausländer und meistens Deutsche.

Am Anfang gab vom Jahr 1626 an eine Versammlung von skandinavischen und deutschen Fürsten und Botschaftern im diplomatischen Dienst in Paris bekannt, daß der bekannte schwedische Professor und Pastor Jonas Hambræus ihnen zu den großen Festen in der einen oder der anderen ihrer Botschaften die Ausübung des Gottesdienstes gemäß einem Ritus, der dem Augsbургischen Bekenntnis entspricht, fest zugesagt habe. Dies war eine Gottesdienstform, an der teilzunehmen auch die anderen Lutheraner in der Landeshauptstadt eingeladen waren. Man konnte damals in ganz Paris nur diesen einzigen lutherischen Gottesdienst finden. 1635, gleichzeitig mit der Ernennung von Hugo Grotius zum schwedischen Botschafter in Paris, fand dieser Gottesdienst regelmäßig jeden Sonntag in der schwedischen Kapelle statt. Weiterhin konnten sich auch andere Lutheraner dort versammeln: Reisende, junge Aristokraten auf ihrer Kavaliertour, skandinavische und deutsche Studenten – sie kamen mit dem Schiff „bateau de Rouen“ an, das, ausgefahren von Riga über Stettin, Stralsund, Danzig, Lübeck, Hamburg, Bremen, seine Ladung – ein Heer von Ankömmlingen – an der Mündung der Seine löschte. Es handelte sich auch um Hansekaufleute, um Bankangestellte aus Mitteldeutschland, aber vor allem um deutsche Arbeiter.

Am Anfang handelte es sich um arme Leute, die aus dem Deutschland flohen, das durch den Dreißigjährigen Krieg verwüstet war. Ihr Zustrom stieg um die Mitte des Jahrhunderts an, angezogen durch die Propaganda des Ministers aus dem Kabinett Ludwigs XIV., Colbert, der Arbeitskräfte für seine neuen Manufakturen benötigte. Der Zuzug vergrößerte sich noch einmal nach der Widerrufung des Edikts von Nantes (1685), das zweihunderttausend Hugenotten zur Flucht in die Länder gezwungen hatte, in denen ihnen ein Refugium gewährt wurde.

Aber, als man Arbeitskräfte nach Frankreich rief, war nichts vorbereitet, diese Einwanderer in Empfang zu nehmen. Sie kamen einzeln in die große Hauptstadt, sie sprachen nicht die Sprache, kannten keinen Menschen und wußten nicht, wohin sie sich wenden sollten, um Arbeit zu finden. Eine große Zahl von ihnen war lutherischen Glaubens. So stellte sich die Frage, ob es dort wenigstens in diesem Land der feindlichen Religion einen Ort gebe, an dem sie ihren Glauben ausüben konnten. Man hatte ihnen die Kapelle der schwedischen Botschaft genannt. Sie trafen sich also dort eines Sonntags, sie nahmen mit den Brüdern am Gottesdienst teil – der natürlich nur auf Schwedisch gehalten wurde, aber die Liturgien glichen sich doch –

und fühlten sich getröstet. Der Pastor hieß sie am Ausgang wahrhaft willkommen und erkundigte sich nach ihren Herkunftsorten, nach ihrem Beruf, nach den Gründen für ihr Kommen und notierte dies alles mit Sorgfalt in sein Register. Danach stellte er sie Landsleuten vor, die bereits eine Stelle gefunden hatten, die ihnen mit gutem Rat beistehen konnten, die ihnen Herberge gewährten und ihnen manchmal auch Anstellung bieten konnten. Die Ausgangstür der Kirche nach dem Gottesdienst wurde so zu einem Zentrum der Begrüßung, einer Verwaltungsstelle für Initiativen, ja einem Arbeitsamt! Man versteht, daß Sonntag für Sonntag mehr Deutsche kamen, um sich dort einzuschreiben. Von der Mitte des Jahrhunderts an bildeten sie die Mehrzahl der Gottesdienstbesucher und erbaten bald eine Predigt in ihrer Muttersprache.

Zur gleichen Zeit wurde die Politik des Königs Ludwig XIV. mehr und mehr aggressiv im Blick auf die Protestanten. Zugleich jedoch tat der schwedische Botschafter Bielke mehr für diese Deutschen, als diese ihn gebeten hatten. Eingedenk der Gefahren, die diese kleine gestaltlose „häretische“ Gruppe lief, die gekommen war, um in seiner Kapelle Asyl zu erbitten, wandelte er diese Versammlung von Eingewanderten zu einer richtigen Botschaftsgemeinde um, die alle Vorteile der Exterritorialität genießen konnte. Er gestand seinen Schützlingen den Status einer Parochie zu mit dem Recht, Register des zivilen Staates zu führen – das gab ihrer Lage in Frankreich eine rechtliche Basis. Er gab ihnen schließlich, worum sie baten: das Recht, an jedem Sonntag in seiner Kapelle einen deutschen Gottesdienst zu haben. Er ließ aus diesem Grund – auf seine Kosten – einen deutschen Pastor nach Paris kommen.

So wurde – fast spontan – und ohne irgendeine offizielle Autorisierung durch die Regierung die lutherische Gemeinde der schwedischen Kapelle in Paris gegründet.

### **Die Zeit der kleinen Leute**

Am Anfang hatte die kleine Gemeinde, die sich aus Arbeitern ohne spezielle Berufsausbildung zusammensetzte, eine Menge von Mühe, sich einzunisten. Zu den materiellen Schwierigkeiten kam der moralische Druck. Tatsächlich war es ja so: um ihren Glauben in der Kapelle im Gottesdienst zu praktizieren, trafen diese Lutheraner keine einzige Schwierigkeit, indessen erlitten sie, sobald sie aus dem Botschaftsgebäude herausgetreten waren, intensive Pressionen mit dem Ziel, ihre Konversion zu erreichen. Hatte König

Ludwig XIV. nicht den Dominikanermönch Krattmann, der ihre Sprache gut kannte, zum „ständigen Konvertitenmacher“ für die Skandinavier und die Deutschen bestimmt? An jedem Abend rezitierten die Gläubigen mit Angst die Gebete, daß sie nicht in Abfall von ihrem Glauben fallen möchten.

Dies war noch schlimmer, wenn jemand krank wurde. Wie konnte man sich in diesem Land pflegen lassen, ohne seinen Glauben zu verleugnen, wo doch alle Krankenhäuser von katholischen Gemeinden unterhalten wurden und wo man den Kranken vor jeder Hilfe den Empfang einer katholischen Eucharistie vorschlug oder – wenn sie sich weigerten, diese anzunehmen – sie zu einem schrecklichen Ende verdammt. Wo sollten sie ihre Toten begraben, solange die protestantischen Friedhöfe zerstört waren und die katholische Kirche eine Beerdigung für alle, die nicht die Sterbesakramente aus der Hand eines Priesters empfangen hatten, ablehnte? Wenn einer im Krankenhaus gestorben war, wurde der Körper dieses Renegaten entblößt auf einem Gitter durch die Stadt gezogen, ausgestellt auf den öffentlichen Plätzen, bevor er dann auf den Schuttbladeplatz geworfen wurde! Wenn einer in seiner Wohnung starb, ohne einen Garten zu besitzen oder den Garten eines Freundes zu finden – alle diese Gärten verwandelten sich in Friedhöfe –, dann mußten die Angehörigen oder Freunde des Verstorbenen eine nächtliche und heimliche Expedition in das Gebiet jenseits der Wälle organisieren, um den Körper dort unter die Erde zu bringen, wo man es konnte, an den Ufern der Seine. Es war ein Glück, daß diese Gemeinde keinen Totenkult praktizierte, denn man wußte dann nicht mehr, wohin man sie zur letzten Ruhe gebettet hatte!

Ein anderes schmerzliches Problem in dieser Lage war dies: wie konnte man eine Frau finden? Deutsche Frauen waren selten in Paris, und, was die Französinen anbetrifft, waren die Gesetze des Königreichs ganz kategorisch: es war für einen Untertanen des Königs förmlich verboten, einen Nicht-Katholiken zu heiraten, und förmlich verboten, einen Ausländer ohne die Erlaubnis des Königs zu heiraten ...

Man versteht, daß nach etlichen Monaten solch miserablen Lebens viele sich entschieden, sich in ihr Land zurückzugeben. Diejenigen, die blieben, lebten ärmlich unter unsicheren Bedingungen und führten eine verängstete Existenz wie in einer „belagerten Stadt“. So verlief die Zeit der kleinen Leute (1679–1715). Die Leitung der Gemeinde lag in den Händen der Pastoren Schneider (1681–1689), Böcker (1698–1707) und Götz (1707–1710).

Wenn wir einige Dinge über das Leben dieser Leute wissen, dann kennen wir ihre Art gut, wie sie ihren Glauben praktizierten und wie ihre Pastoren sie zu leiten versuchten. In der wiederhergestellten Serie der Bü-

cher der Tageszeitengebete, der Gebete und der praktischen Gesänge in der Kapelle von Schweden war es mir möglich, ihr Brevier wiederzufinden:<sup>3</sup>

„Heures chrétiennes ou Occupations Saintes, contenant les vérités chrétiennes, les louanges chrétiennes, les prières chrétiennes, les instructions chrétiennes, les Psaumes de David ... de Jean Balthazar Ritter, imprimés a Francfort-sur-le-Main avec privilèges de Leurs Majestés Impériales et Polonoise pour George Henri Walther“ fünfte Auflage.<sup>4</sup> Ich hatte von diesem Werk auszugehen, von dem man in der Kapelle nacheinander die vierte, fünfte, sechste und siebte Auflage benutzte, als ich versuchte, die Seelsorge und Predigt zur Zeit der kleinen Leute zu rekonstruieren. Eine Seelsorge, die gut an diese einfachen, vereinsamten und labilen Leute angepaßt war, entworfen in drei entscheidenden Schritten: zunächst eine gewisse Angst zu erzeugen, damit sie sich versammeln, dann sie zu stärken und zu behüten, schließlich sie in die Gemeinde einzugliedern und bis zum Tod zu begleiten.

3 Hier sei erläutert, wie das vor sich ging: Das alte Buch der schwedischen Gemeinde stellte in seinen Statuten von 1679 fest: „Hier benutzen wir für den Gottesdienst, die Taufe, die Trauung und das Heilige Abendmahl ... die Liturgie von Frankfurt“. Welche war diese Liturgie und warum diese Wahl? Nach Jahren der Forschung ohne Resultat entdeckte ich zufällig in der Bibliothek des französischen Protestantismus in Paris ein kleines frommes Buch von Johann Balthasar Ritter. In seinem Vorwort bezeichnet sich der Autor als Pastor einer französischen lutherischen Kirche in Frankfurt, auf die in dieser Stadt noch niemand seine Aufmerksamkeit gerichtet hat, einer Stadt, in der die Flüchtlingsgemeinden sich häufen (Kirche der französischen Hugenotten, Kirche der Flüchtlinge aus Antwerpen, auch diese mit französischer Sprache, bestehend aus Flüchtlingen, die vom spanischen Flandern weggetrieben worden waren). Ritter gab an, daß seine Kirche für sich – lutherisch und französisch – 1592 vom Rat der Stadt gegründet worden sei, um ein lutherisches Gegengewicht in französischer Sprache zur calvinistischen französischen Kirche zu errichten. Er präzierte, daß seine Kirche unterstützt würde von einem französischen Seminar, wohin die Vikare gingen, um sich in dieser Sprache in Paris zu vervollkommen. Er sagte, daß er während seines Aufenthaltes in der französischen Hauptstadt die Aufgabe angenommen habe, als Hausgeistlicher beim schwedischen Botschafter zu dienen. Er habe damals die Verpflichtung für die kleine deutschsprachige Gemeinde übernommen, habe sie organisiert und ihr die Liturgie seiner Kirche gegeben. Nachdem er wieder als Pastor nach Frankfurt zurückgerufen worden sei und als er sein Gebetbuch zusammengestellt habe, habe er sich an seine alten Gläubigen in Paris erinnert und ihnen sein Werk zukommen lassen, das sie sogleich und für lange Zeit angenommen hätten. Zu Ritter (1644–1719), dessen Vater, Johann Balthasar Ritter I. (1607–1683), ebenfalls Pfarrer in Frankfurt und von Johann Jakob Spener geprägt war, vgl. Allgemeine Deutsche Biographie 28, S. 669.

4 Die deutsche Übersetzung dieses Titels lautet: „Christliche Stunden oder heilige Beschäftigungen, enthaltend die christlichen Wahrheiten, die christlichen Lobgesänge, die christlichen Gebete, den christlichen Unterricht, die Psalmen von David ...“, von Johann Balthasar Ritter, gedruckt zu Frankfurt am Main mit den Privilegien kaiserlicher und polnischer Majestät für Georg Heinrich Walther“.

Zunächst Angst erzeugen. Die große Angst zu jener Zeit war die vor dem Satan. Das Buch beschrieb ihn nicht. Aber es nannte ihn, stets lauernd, um die Menschen für die Hölle einzuüben durch jedes ihrer Anzeichen von Schwäche: Anfechtung, Angst, Zweifel, Furcht vor der Nacht, Krankheit und dem nahenden Tod. Er ist der „Fürst dieser Welt“ mit allen seinen Versuchungen, der „Fürst der Finsternis“ mit seinen Ängsten, seinen Phantomen und Krankheiten, der „Fürst der Hölle“ mit seinen ewigen Plagen. Man entnahm wie einst Luther auch in dieser Zeit solche Aussagen sehr direkt aus der Bibel für die eigene Gegenwart.

Wie soll man den Klauen dieses Dämons entkommen? Ganz einfach, indem man sich in die Arme des Vaters wirft und zu ihm unaufhörlich betet. Das Buch bietet ein Gebet für jede Lebenslage an, vom Aufstehen aus dem Bett bis zum Schlafengehen, von Montagmorgen bis zum Samstagabend und am Sonntag noch viel mehr – denn wenn man sechs Tage dem Broterwerb für den Körper gewidmet hat, dann ist es recht, einen Tag ganz der Nahrung der Seele zu widmen. Man soll beten in allen Lebenslagen, zu Hause, an der Arbeit, auf Reisen ... unaufhörlich bis zum letzten Atemzug. Denn durch das Gebet baut man einen festen Wall. Es ist ein Wall unseres Gottes – so singt ein berühmtes Lied, die Festung der „festen Burg“, an der sich die Anstrengungen des Satans brechen. Von daher erwartet der Vater die Menschen und indem er seine Arme öffnet,<sup>5</sup> nimmt er seine geängstigten und verfolgten, aber reumütigen Menschen als ein guter Vater an.<sup>6</sup> So war man ausgerüstet für das tägliche Leben. Dies war die stärkende Eingliederung in die Gemeinde.

Damit ist noch nicht alles gewonnen. Denn es ist noch nötig, um gerettet zu werden, den Rest des Lebensweges zurückzulegen, ohne schwach zu werden, und, um im Sprachgebrauch zu bleiben, eines „guten Todes“ zu sterben. In dieser letzten Stunde kann das Werk eines Lebens noch einmal verworfen werden, wenn der Satan seinen letzten und wütendsten Versuch losläßt. Also schlägt das Gebetbuch eine Pädagogik der Vorbereitung und der täglichen Bezwingung des Todes vor. Sie erfordert die heitere Annahme des Sterbenmüssens, und prägt die Notwendigkeit ein, daran ohne Unterbrechung zu denken und zu wissen, daß jede Stunde die letzte sein könnte.

5 Es ist interessant, daß zur gleichen Zeit in der Sicht der Katholiken die Mutter Gottes ihren großen Schutzmantel öffnet und die geängstigten Gläubigen ebenso aufnimmt.

6 Auch eine französische Übersetzung der Strophe „Breit aus die Flügel beide, o Jesu, meine Freude, und nimm dein Küchlein ein. Will Satan mich verschlingen, so laß die Englein singen: dies Kind soll unverletzt sein!“ aus dem in der deutschsprachigen Welt wohlbekannten Lied von Paul Gerhardt „Nun ruhen alle Wälder“ (1647) ist in dem Band enthalten.

In diesem Sinn ist die so häufige Rezitation der Gebete für einen guten Todeskampf zu verstehen; sie dient der Einübung, so daß diese Worte im letzten Moment wie von alleine auf die Lippen steigen. Jedesmal und in allen seinen Anstrengungen kann der Gläubige von nun an auf die Hilfe und die Begleitung Gottes des Vaters und seiner Engel zählen, die wachen, mit ihm kämpfen und ihm Bewahrung zusichern.

Dann, wenn er seinen Lauf gut vollendet, seinen Kampf gut gekämpft hat, erhält der Gläubige den Siegespreis: er kann friedlich entschlafen in der Erwartung der glorreichen Auferstehung. Die Seelsorge an den kleinen Leuten selbst war es jedoch nicht, die sie ins Jenseits führte, sondern der Inhalt ihrer Botschaft. Was nach dem Tod kommt, ist nicht mehr die Angelegenheit der Menschen, auch nicht der Pastoren, sondern des Gottes, an den man glaubt.

### Ein goldenes Zeitalter der Handwerker

Am Anfang des 18. Jahrhunderts erlebte die eben beschriebene Gruppe der armen bedürftigen Leute, daß sich ihnen eine neue Flut von Ankommenden anschloß. Es handelte sich diesmal um sehr spezialisierte Handwerker, die durch die Entwicklung der Industrie des Luxus ins Land Frankreich hineingezogen worden sind. Man mußte den wachsenden Verbrauch des Hofes in Versailles und der mondänen Gesellschaft in Paris beliefern. Die Elsässer und die Deutschen hatten sich zu Meistern in vielen Handwerksberufen, die oft einem Kunsthandwerk glichen, entwickelt. Dies sind Kunstschreiner, die in den Stil Ludwigs XIV. das deutsche „Rokoko“ einführten, Hersteller von Einlegearbeiten, Schneider festlicher Kleider – die deutschen Schneider genossen ein hohes Ansehen –, Juweliere, Kutschenbauer, Musikinstrumentenbauer, Orchestermusiker – man bevorzugte in dieser Zeit vor allem in Paris die Musik des Barock und man hat dort deutsche Orchester gegründet, um diese Musik zu spielen – auch Hausangestellte der großen Häuser, kleine Bäckereigeschäfte, Fleischereigeschäfte oder Gastwirte ...

Mit einem Schlag stand die kleine Gemeinde besser da. Im Jahr 1726, beim Festgottesdienst zur Hundertjahrfeier des ersten lutherischen Gottesdienstes in Paris, vermerkte Pastor Mettenius (1710–1742) in seinem Register, daß so viele Kommunikanten zum Altar kamen, daß es notwendig war, während der Austeilung des Heiligen Abendmahles siebenmal das Te Deum und noch zwei Gesänge zu singen. Und der Polizeiwachtmeister, der von den Mönchen der Abtei St. Germain des Prés ganz in der Nähe alarmiert worden war, die sich in ihren Gebeten durch die Gesänge dieser Häretiker

gestört fühlten, schätzte die Versammlung auf ungefähr dreitausend Teilnehmer. Es waren sehr aktive Menschen von hoher Kompetenz, deren Dienste man suchte und die sich leicht niederließen und sich schnellstens integrierten. Ab 1742, der Ankunft des neuen Pastors, des Elsässers Carl Friedrich Baer (1742–1784), der zwei Sprachen beherrschte, wurde an einem Sonntag des Monats auch französisch gepredigt.

Als ein beachtenswerter und kultivierter Theologe, ein Freund der Philosophen, Gatte einer deutschen Gräfin, in den Adelsstand erhoben durch den König Ludwig XVI. im Jahr 1776, war Baer vor allem ein Pastor, der sich um das Wohlbefinden der Menschen kümmerte, die ihm anvertraut waren. Da er wohl eingeführt war am Hof und ein Freund des Ministers Vergennes und gern gesehen beim Oberstleutnant der Polizei, nutzte Baer seine Kontakte, um die Schwierigkeiten, im katholischen Groß-Paris zu leben, welche die ersten Immigranten angetroffen hatten, eine nach der anderen aufzulösen.

Wie sollte man sich im Krankheitsfall pflegen lassen? Ohne irgendeine Erlaubnis oder Autorisierung schuf er im Jahr 1743 auf allgemeine Kosten der beiden Kapellen der skandinavischen Botschaft einen Krankensaal, in dem von nun an alle Lutheraner in Paris gepflegt werden konnten. Mit der Gründung einer Erweiterung zur Pflege der Frauen im Jahr 1787 wurde dieser lutherische Krankensaal zu einem ansehnlichen Krankenhaus, dem sich die Reformierten im Jahr 1789 anschlossen. Dies war also das erste protestantische Krankenhaus von Paris. Wie sollte man sich beerdigen lassen? Baer erhielt die Erlaubnis, alle seine Gläubigen auf dem Friedhof zu beerdigen, den König Ludwig XV. den ausländischen Protestanten am Tor von St. Martin gegeben hatte. Wie sollte man eine Frau finden? Baer wirkte durch seine Verhandlungen Zug um Zug für die Verlobten seiner Gläubigen „Königliche Briefe der Erlaubnis, sich mit einem Ausländer zu verheiraten“<sup>7</sup> – der Fremde gehörte hier zur Kapelle der Botschaft. Schließlich lösten sich auch die Schwierigkeiten, eine Erlaubnis zur Konversion zu bekommen, in Wohlgefallen auf. Baer war ein freigiebiger Geist, er engagierte sich gegen die Intoleranz und gewährte in der Botschaft dem Reformierten Komitee Unterkunft, das heimlich seine zerstreute Kirche wieder organisierte. Jede Übereinkunft geschah letztlich für die Lutheraner in Paris. Die letzten zwanzig Jahre des „Ancien Regime“ sind für sie ein „goldenes Zeitalter“.

Wie beteten diese Handwerker? Es ist offenkundig, daß man bei ihnen nicht die gleiche vereinfachende Redeweise gebrauchen konnte wie für die Armen im vorangegangenen Jahrhundert. Baer änderte folglich die Seel-

7 „Brevets Royaux de Permission de se marier à l'Etranger“.

sorge, indem er für seine Gläubigen ein neues Buch der Gebete und Gesänge zusammenstellte:

„Hymnes, Psaumes et cantiques spirituels à l’usage de la chapelle royale de Suède à Paris. A Strasbourg, chez Conrad Schmidt 1758“<sup>8</sup>, das alsbald angenommen wurde.

Die Taktik blieb die gleiche, aber die Art und Weise ist eine andere. An die Stelle der ersten Furcht vor dem Satan, der herumgeht, vor dem „Satan von draußen“, trat die Furcht vor dem Satan, den man in sich trägt, vor dem „Satan im Inneren“, der einen in die Sünde stößt. Er bringt die Furcht vor sich selbst hervor, die Furcht zu sündigen, die sich im Gewissen und in Schuldgefühl ausdrückt. Was tun?

Für diese reiferen Menschen schlägt die Seelsorge eine besser durchdachte Bewegung als die Kopflosigkeit vor. Anstelle der Möglichkeit, sich blindlings in die Arme des „lieben Gottes“ zu werfen, soll man am Fuß des Kreuzes niederknien, und dort, indem man einen Akt der Reue vollbringt, seine Bürde zu Füßen des Erlösers niederlegen und Vergebung und die Zusicherung des Heils empfangen. Beendet sind die netten kleinen Kinderlieder ... Jetzt zelebriert man in den Strophen eines eher weinerlichen Pietismus das Opfer, die Schmerzen und die Plagen des Christus, der gestorben ist, um die Sünden der Welt wiedergutzumachen.

Jetzt kam Beruhigung. Und der versöhnte Gläubige, der sich bemüht, christlich zu leben – er bleibt immer Sünder aber immer reumütig und immer bleibt die Vergebung für ihn gültig – geht seinen Weg in Frieden: er weiß, daß er schon gerettet ist.

### Im revolutionären Sturm

Die Revolution kam, um diese Heiterkeit durcheinanderzuwerfen. Die Gemeinde, von deren Gliedern viele im Vorort St. Antoine – dem revolutionären Vorort – wohnten, war sofort davon betroffen. Die einen, die verarmt waren, brachen auf, um auf das Land zu gehen, die anderen verbargen sich ... Andere gehörten im Gegenteil zur revolutionären Bewegung. Sie verloren ihren Glauben und wurden Atheisten.

Zur gleichen Zeit kompromittierten die Intrigen des Königs Gustav III. von Schweden und des Axel Fersen, König Ludwig XVI. und seine Familie

<sup>8</sup> In deutscher Übersetzung lautet der Titel: „Lobgesänge, Psalmen und geistliche Gesänge zum Gebrauch der königlichen Kapelle von Schweden in Paris. Zu Straßburg bei Conrad Schmidt 1758.“

zu retten, alles, was irgendwie in Zusammenhang mit der Botschaft stand. War nicht die Fluchtkarosse von Varennes wohlversehen durch eine Ausrüstung der Sattler und Wagenbauer der Gemeinde? Nach dem Mißerfolg dieses Unternehmens bekam das ganze schwedische Personal Angst und floh. Der Botschafter persönlich, der Baron Stael von Holstein, erbat seine Abberufung (1792). Und der neue Pastor, der Elsässer Carl Christian Gambs (1784–1806) blieb der einzige offizielle Repräsentant mit allen Verantwortlichkeiten. „Ich war ganz allein in der Botschaft zurückgeblieben“, schrieb der Pastor, „ich war wie ein Wächter auf verlorenem Posten, ohne jeden anderen Titel außer dem eines Predigers einer Botschaft, die nicht mehr existierte, und ich blieb auch ebenso verloren ohne jede andere Hilfe außer der Hilfe Gottes ... bis zum Jahr 1795“.

Er schlug sich an allen Fronten sehr tapfer. Er lehnte es ab, der republikanischen Verwaltung seine Zivilstandsregister zu übergeben. Er rettete das Gebäude der Botschaft vor der Konfiszierung zum Verkauf als „nationales Vermögen“: wo wäre dann die Kapelle geblieben? Er intervenierte, um von fanatischen Revolutionären gefangene Gläubige zu schützen: trotzdem stiegen neun davon auf das Schafott. Er mußte sich erklären vor dem schrecklichen Komitee des öffentlichen Wohls, aber ohne verhaftet zu werden. Vor allem – unter Mißachtung aller Gefahren und aller Unterdrückung und aller entchristlichenden Maßnahmen, die von der Konvention und der Kommune von Paris getroffen wurden – fuhr er fort, seinen Beruf als Pastor auszuüben, ohne dabei irgendwie zu stolpern. Er hielt seinen Gottesdienst an jedem Sonntag, er taufte, hielt ebensoviel Trauungen und Beerdigungen, ja sogar noch mehr für Katholiken als für Lutheraner, da er nun einmal zusammen mit seinem Kollegen an der Kapelle von Dänemark, dem Pastor Georg Wilhelm Göricke, der einzige christliche Pfarrer war, der es wagen konnte, dies zu tun mitten im blutigen Terror, indem er jedesmal sein Leben wagte für den Dienst an anderen und die Ehre Gottes.

Wenn wir dies gesagt haben, fragen wir, welche Seelsorge konnte er dem gläubigen Rest seiner kleinen Gemeinde vorschlagen – an Pfingsten 1794 waren es nur vier Kommunikanten ...? Wir haben nichts außer einem einzigen Dokument, um uns Auskunft zu geben über sein geistiges Rüstzeug, ein Brief an den Großkanzler von Schweden, den Baron Sparre<sup>9</sup>, von dem er abhängig war. Er zeigt sich darin schon völlig geprägt von der „Philosophie des Lichts“:

9 Lettre du pasteur Gambs au baron Sparre, 16 mai 1794. Correspondance politique de Suède, T. 286, p. 243.

„Es war nötig“, schrieb er, „daß man die Katholiken durch die Abenddämmerung der natürlichen Religion führte, um das Christentum von den päpstlichen Übertreibungen freizumachen und die Katholiken zur Reinheit des Evangeliums zurückzuführen ... So trat ein wahres Christentum in Erscheinung, befreit von Praktiken und ehrwürdigen, aber unnützen Zeremonien. So gelang es, Menschen zur reinen Anbetung des Seins des Seienden zu formen, das ihnen zur Huldigung das Licht zeigt und zu Opfergängen die Tugenden ...“.

Aber er mußte dies im Milieu der Gefahren tun, in denen er lebte. Wenn er sich an einen Betreuungskreis von Gläubigen wandte, die viel gelitten hatten, so kostete dies vor allem den Preis, daß er sich der zusichernden Routine aus den vorrevolutionären Jahren enthielt. Er erwartete und benutzte das Jahr 1800, um seine Gemeinde mit einer neuen Sammlung von Gesängen zu beschenken.

### Die Zeit der angesehenen Persönlichkeiten

Der Sturz des Staates vom „18. Brumaire“ setzte der Revolution ein Ende. Bonaparte richtete die Ordnung wieder auf. Mit aller Ruhe leistete man Beihilfe zu einer Renaissance, auch in der Gemeinde. Die Alten kamen wieder – viele sind jetzt eingebürgert –, aber auch neue schrieben sich ein. Und es waren nicht die Geringsten. Es waren meistens Elsässer, hohe Funktionäre, die nach Paris gerufen worden waren, um die höchsten Grade der Verwaltung in den Ministerien zu besetzen, oder hohe Offiziere des Großreichs von Napoleon, so etwa die Generale Rapp, Walther, Dentzel. Da es keine anderen lutherischen Gottesdienste in der Hauptstadt gab, schlossen sie sich der einen oder der anderen skandinavischen Kapelle an. Man lebte in der „Zeit der angesehenen Persönlichkeiten“. Man konnte sich an diese Respekt heischenden und wichtigen Menschen in der Seelsorge nicht weiter so wenden wie zur Zeit der Handwerker vom goldenen Zeitalter. Es war nötig, noch einmal die pastorale Begleitung zu ändern und anzupassen. Der Pastor Gambs, der ein Poet zu seiner Zeit war und seit langem begeistert für neue Ideen – war er etwa gar ohne Zweifel ein Freimaurer? – stellte ein neues Buch der Gesänge zusammen, ganz geprägt von der Vor-Romantik: „Recueil de cantiques à l'usage de la chapelle royale de la légation de Suède à Paris. Paris, Fuchs, rue des Maturins. 1800“<sup>10</sup>.

10 In deutscher Übersetzung lautet der Titel: „Sammlung von Gesängen zum Gebrauch der königlichen Kapelle der Gesandtschaft von Schweden in Paris, Paris 1800“.

Dies ist ein Loblied auf die Gnade und auf die Liebe des Vaters zu seinen Kindern, die der Plage entkommen sind, eine Seelsorge des Glücks.

Der ganze Gottesdienst ist wieder zentriert auf Gott, den Gott, der zunächst mehr wie der der Philosophen aussieht, als der von Luther – „Vater des Alls“, „Höchste Intelligenz“, „Unsichtbares und großes Sein“ und „Schöpfer von Allem“. Aber dies „Sein des Seins“ ist kein abstrakter Gott, dies ist auch ein Gott voll von Liebe zu allen seinen Kreaturen, die er für das Glück geschaffen hat. Er legt deshalb allen Menschen das Heil vor, ohne Unterschied der Nation, der Rasse oder sogar der Religion. Er tut dies umsonst – dies ist ein Geschenk seiner Gnade – mit den einzigen Bedingungen, daß sie ihn als zu allem fähigen Meister anerkennen und die Tugend ausüben.

Aber was ist für ihn die Tugend? Das ist – nach der Meinung des Pastors – die Beachtung der Pflichten, die man hat Gott gegenüber (das Vertrauen), sich selbst gegenüber (die Achtung vor sich selbst und seiner Würde), gegenüber dem Vaterland (die Pflicht zum Dienst), gegenüber den anderen (Brüderlichkeit und Solidarität). Das ist weit über dem, was die Seelsorge seither verlangt hatte. Das revolutionäre Erbe war gut integriert und aufgenommen. Wenn der Gläubige diese so leichten Regeln befolgt, gelangt er hinüber zum Glück, das den Erwählten verheißen ist: er lebt „gesund, glücklich, blühend“ und geht seinen Lebensweg heiter. Sogar der Tod ist nicht mehr als ein einfaches Ereignis auf dem Weg des ewigen Glücks, der bereits begonnen hat, „denn die Tugend, die den glücklichen Menschen dorthin zurückgibt, macht noch sein Glück, sogar nach dem Hinscheiden“.

Da ist nun das Endergebnis des geistlichen Weges, der diesen lutherischen Bewohnern von Paris vorgeschlagen wurde, ein langer Weg, den wir in der Frömmigkeit mitverfolgt haben, wie er zwei Jahrhunderte andauerte und wie er – unter der aufmerksamen Führung der Pastoren zu umsichtigen Antworten auf die Entwicklung der Mentalitäten bereit – die Lutheraner der französischen Hauptstadt von der Armut zum Glück voranschreiten ließ.

### **Schließlich eine wahre Kirche für die Lutheraner von Paris**

Diese Ruhe wurde plötzlich durcheinandergebracht im Jahr 1806, in dem Augenblick, in dem die Beziehungen von Napoleon zu Schweden in Spannung gerieten. Nach dem Eintritt des Königs von Schweden in die vierte Koalition war der Bruch vollkommen, die Botschaft wurde geschlossen und der Pastor Gambus wurde abberufen. Was sollte aus den Lutheranern von Paris nun werden?

Das waren die angesehenen Persönlichkeiten, die die Angelegenheiten selbst in die Hand nahmen. Sie benutzten ihre hohen Positionen, um die erneute Sammlung aller Lutheraner von Paris in einer französischen Kirche mit konsistorialer Leitung mit administrativen Mitteln voranzubringen. Das war auch eine Frage der Zahl der Glieder: um ein Konsistorium zu erhalten, mußten die Lutheraner von Paris mindestens sechstausend Seelen in ihren Gemeinden zählen. Also, da ein Eintrag der Sterbeurkunden fehlte – die Eintragungen der Taufen und der Eheschließungen ließen auch alle Alleinstehenden beiseite – konnte man ihre Zahl nicht exakt angeben. Und die sich widersprechenden Berechnungen (von zweitausendfünfhundert bis zu zwanzigtausend!) dauerten mehr als zwei Jahre. Schließlich, des Krieges überdrüssig, unterzeichnete Napoleon im Jahr 1808 den Erlaß, der in Paris eine französische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses schuf und ihr als Gottesdienststätte die Kirche Les-Billetes-au-Marais zuwies. Ihre Einweihung fand am 26. November 1809 statt, und zwar in feierlicher Weise.

Da steht nun vor uns, was diese Lutheraner in Paris gewesen sind, diese Vergessenen der großen Geschichte. Am Anfang waren sie Ausländer in Frankreich, Häretiker in einem katholischen Land, Immigranten, die ihr Land verließen, Arbeiter auf der Suche nach Beschäftigung. Sie, die im Namen ihrer gemeinsamen Konfession von den skandinavischen Botschaftskapellen gesammelt und durch zwei harte Jahrhunderte von ihnen beschützt wurden, hatten die Möglichkeit, heimisch zu werden und Wurzeln zu schlagen. Sie wußten gläubig zu bleiben und die Fackel weiterzutragen. Heute gehören zur Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Paris achtzehn Gemeinden.<sup>11</sup>

11 Wer mehr wissen möchte, kann zu folgenden Publikationen von Janine Driancourt-Girod greifen:

„Les Luthériens à Paris du début du XVII<sup>e</sup> siècle au début du XIX<sup>e</sup> siècle (1629–1809)“. Thèse de Doctorat d'Etat. Paris IV – Sorbonne. 1990, 4 Bde., 1242 Seiten.

„L'insolite histoire des Luthériens de Paris de Louis XIII à Napoléon“, Paris: Albin Michel 1992, 381 Seiten.

„Ainsi priaient les Luthériens: la vie religieuse, la pratique et la foi des luthériens de Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle“. Préface de Jean Delumeau. Paris: Les Editions du Cerf 1992, 237 Seiten.

„Deux méconnus: C. C. GAMBS et W. G. GÖRICKE, pasteurs à Paris pendant la Révolution“. Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français, Tom. 138, 1992, S. 269–290.

„Les Allemands luthériens à Paris aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles“, in: Deutsche in Frankreich, Franzosen in Deutschland 1715–1789. Beihefte der Francia, Band 25, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag 1992, S. 267–276.

Eine Besprechung der beiden 1992 erschienenen Bücher, die hier genannt sind, hat Albert Greiner geschrieben in: Die evangelische Diaspora 62, 1993, S. 169.



HEINZ WINKLER

## **Lutherische Identität in der säkularisierten Welt Westeuropas**

*Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Paris*

Das gegebene Thema birgt eine Reihe von besonders wichtigen Aspekten in sich. Ich werde versuchen, diese *Lutherische Identität in der säkularisierten Welt Westeuropas* aus der Sicht meiner praktischen Erfahrung als lutherischer Gemeindepfarrer in Paris zu behandeln. Die Angaben, die ich Ihnen vorlege, basieren hauptsächlich auf Interviews mit führenden Persönlichkeiten und Kollegen der Evangelisch-Lutherischen Kirche des Pariser Gebietes. Damit sage ich vorweg, daß dieses Referat nur verhältnismäßig wenig auf andere französische Gebiete und westliche Länder übergreifen wird. Verschiedene Züge mögen jedoch in anderen Gegenden Westeuropas ihren Widerhall finden. Es wird mir im übrigen schwer fallen, meine Sicht vollkommen vom „französischen Protestantismus“, vom „französischen Luthertum“, von der „Evangelisch-Lutherischen Kirche“ zu trennen. Diese Begriffe sind derartig miteinander verzahnt, daß sie oft dasselbe ausdrücken.

Die Frage nach der *lutherischen Identität in der säkularisierten Welt Westeuropas* – denn das Thema ist eine Frage (sie ist nicht neu, die ersten Christen stellten sie bereits<sup>1</sup>) – enthält verschiedene Elemente, die eigentlich im Voraus definiert, vielleicht auch vervollständigt werden müßten.

Zur *Identität* gilt es erstens, die genaue Echtheit der lutherischen Praxis festzustellen. Und zweitens möchte man wissen, ob z. B. eine Minoritätskirche vollkommen mit der allgemein anerkannten Lehre des Luthertums übereinstimmt. Wie steht es drittens mit der lutherischen Identität im direkten Gegenüber zu anderen protestantischen Kirchen, die sich den kirchlichen Raum in einem Land teilen, in dem auch viele andere Religionsgemeinschaften leben? Wie geht es hier mit der theologischen Übereinstimmung oder den theologischen Differenzen? Wie verhält sich das Luthertum gegenüber der römisch-katholischen Mehrheitskirche?

---

1 Scharbau, Friedrich-Otto: *Recht unter den Heiden. Bibelarbeit über Jesaja 42,1–4(5–9)*, Bad Segeberg 1995, in diesem Band gedruckt.

*Säkularisierte Welt Westeuropas?* Die Geschichte der französischen Säkularisierung stellt sich anders dar als die der anderen europäischen Länder; das ist eine Binsenweisheit. Ich will sie aber vorführen, weil ich mich in den Rahmen der französischen Problematik stelle und weil sie mir allerlei philologische, philosophische, theologische Antworten auf die eben erwähnten Fragen ersparen wird. Einige Vorbemerkungen will ich jedoch nicht unterlassen.

In Frankreich hat der Protestantismus am Säkularisierungsprozeß von Gesellschaft und Christentum eifrig teilgenommen, indem er eine christliche Anschauung entwickelte, die den unterscheidenden Charakter zwischen heilig und profan, zwischen Klerikern und Laien, zwischen Kirche und Welt abzuschaffen versuchte. Indem er das Wunder der Messe außer Kraft setzte, hat er den sakramentalen Umfang des religiösen Lebens beträchtlich reduziert. Der Protestantismus hat sich so weit wie möglich selbst der drei ältesten und mächtigsten heiligen Requisiten, Mysterium, Wunder, Magie, entkleidet.<sup>2</sup>

Ohne weit in die Geschichte zurückzugreifen, könnte man aus der jüngsten Vergangenheit etwa die „Säkularisationstheologien“ aus den sechziger Jahren erwähnen, z. B. F. Gogarten, H. Cox, G. Vahianian. Es ist nicht unbedingt nötig, sich mit diesen Orientierungen im Detail zu befassen. Alle zeitgenössischen protestantischen Theologien stehen heute den kulturellen Verhältnissen gegenüber, die der Säkularisierungsprozeß mit sich brachte und an denen der Protestantismus selbst teilnahm. Die Ablehnung der Laisierung der Gesellschaft und die Versuche, sie wieder zu christianisieren, ist ein gewisses Verhalten gegenüber dem Säkularisierungsprozeß, das erstaunlicherweise gar nicht so selten auftritt. Da aber die Religion nicht mehr die universelle kulturelle Richtschnur ist, obgleich sie sich noch in einer Menge individueller und kollektiver Meinungen ausdrückt, täte die Theologie besser daran, ihren Diskurs immer wieder neu zu formulieren.<sup>3</sup>

Die Frage der lutherischen Identität stellt sich also nicht nur gegenüber der weitaus säkularisierten französischen Gesellschaft und ihrer Staatsordnung,<sup>4</sup> sie spiegelt sich auch im Schaufenster der kirchlichen Umwelt. Dort wurden in letzter Zeit zwei große religiöse Ereignisse dem französischen Publikum zur Schau gestellt: das große ökumenische Jugendtreffen mit sei-

2 Berger, Peter: *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971.

3 Baubérot, Jean/Willaime, Jean-Paul: *ABC du Protestantisme. Mots-clés, lieux, noms*, Genève 1990, S. 168ff.

4 Article 2 de la Constitution de la V<sup>e</sup> République.

nen über 100 000 Jugendlichen in Paris<sup>5</sup> Ende des Jahres 1994 und gleich am Jahresbeginn 1995 die Revokation des in den Medien wohlbekannten römisch-katholischen Bischofs von Evreux, Monsignore Jacques Gaillot. Man möge hier feststellen, welches Interesse die Medien einer vollkommen säkularisierten Welt, in der sich die Lage für alles Religiöse Jahr um Jahr verschlechtert – d. h. unter dem doppelten Aspekt seiner zahlenmäßigen Minorität und seiner kulturellen Randstellung –, eben gerade den religiösen Ereignissen widmet und wie fast leidenschaftlich das säkularisierte Publikum darauf reagiert.

Als erstes stellt sich wohl die Frage nach den Konsequenzen der tiefen Wandlungen, die sich in der französischen Gesellschaft vollzogen haben, auf die Realität, das heutige Dasein der evangelisch-lutherischen Kirche in Frankreich. Schicksalsschläge und Wandlungen haben das gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Wesen neu gestaltet. Die lutherische Kirche ebenso wie die völkische Gesellschaft, in der sie lebt und sich entfaltet, versucht, mit dem Lauf der Geschichte Schritt zu halten, denn zu einem großen Teil ist sie ja davon abhängig. Ein brutaler Abbruch kann nur zu ihrer Auflösung, zum Verlust ihrer Persönlichkeit, ihrer Identität führen.

So stellt sich dann auch ganz berechtigt die nächste Frage: hat die Rückwirkung der relevanten Umwälzungen, die die gesellschaftliche Physiognomie neu geprägt haben, der lutherischen Kirche gestattet, ihre Aufgabe fortzusetzen, hat sie ihr geholfen, eine Sklerose zu vermeiden, hat sie ihr die nötige Anpassungs- und Erneuerungsfähigkeit gegeben?<sup>6</sup>

## Die französischen Lutheraner in ihrem religiösen Umfeld

Die ungefähr 270 000 Lutheraner in Frankreich können wie folgt aufgeteilt werden:

5 Z. B.: „L'Europe oecuménique de Taizé – Du 28 décembre 1994 au 1er janvier, plus de cent mille jeunes chrétiens sont venus prier à Paris. Rencontre avec une violoniste protestante, originaire de l'ex-RDA; participante régulière depuis la chute du mur de Berlin“. In: Le Monde, 1./2. Januar 1995; der Artikel zählt an Teilnehmern: 48 000 Polen, 8 000 deutschsprechende, 6 200 Balten, 6 000 Italiener, 3 100 Kroaten, 2 200 Ungarn, 2 000 Rumänen (davon 1 300 Orthodoxe), 2 000 Spanier, 1 500 Tschechen, 500 Portugiesen, 500 Ukrainer usw.; dazu einige hunderte Anglikaner aus Großbritannien und etwa 15 000 Franzosen.

6 Blanc, René: Histoire de la minorité luthérienne de Paris, Communiqué au Colloque „Être luthérien hier, aujourd'hui, demain“, Paris 17.–19. September 1992, nicht veröffentlicht.

*Elsaß-Lothringische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses:*<sup>7</sup>

230 000 Gemeindeglieder

208 Pfarreien;

249 Pfarrer

*Evangelisch-lutherische Kirche Frankreichs:*

40 000 Gemeindeglieder

47 Pfarreien

54 Pfarrer.

*Davon im Gebiet von Montbéliard (Mömpelgard):*

30 000 Gemeindeglieder

24 Pfarreien (80 Kirchtürme)

43 Pfarrer.

Im Pariser Ballungsraum – ungefähr ein Fünftel der französischen Bevölkerung – sind die Lutheraner eine Art Mikrominorität: 24 Pfarreien erfassen ca. 10 000 Mitglieder mit 7 000 persönlich engagierten Gemeindegliedern, davon ein Drittel in der Hauptstadt selbst. Ein kleiner Stamm von ungefähr 10 % der erfaßten Gemeindeglieder nimmt regelmäßig am sonntäglichen Gottesdienst teil. 19 „hauptberufliche“ Pfarrer betreuen die Gemeinden; sie könnten ihre Aufgaben weniger gut erfüllen, wenn sie nicht auf die stetige, rege und tätige Hilfe ehrenamtlicher oder im Ruhestand stehender Kollegen zurückgreifen könnten.<sup>8</sup>

Hinzu darf man auch ausländische lutherische Kirchen erwähnen:

Deutsche Evangelische Christuskirche in Paris,

Dänische Lutherische Kirche in Paris und Nizza,

Norwegische Kirche in Paris und die

Schwedische Kirche in Paris und Nizza.

7 Als 1918 die drei Ostdépartements Frankreich wieder einverleibt wurden, behielten sie ihr Konkordatsregime und der Trennungsstatus von Kirche und Staat wurde hier nicht eingeführt; das erklärt das Bestehen zweier Ev.-luth. Kirchen in Frankreich.

8 Es ist sicher eine bemerkenswerte Leistung des französischen Luthertums, d. h. hauptsächlich der Pariser Gemeinden, sein – wenn auch scheinbar eingedämmtes – Dasein behaupten zu können, trotz oft schmerzvoll empfundenen Fehlens angepaßter notwendiger Arbeitsmittel – bzw. mangelnder Möglichkeiten, sie zu gründen (Der Pfarrer hat manchmal kein Büro, kein Sekretariat, kein ständiges Dienstpersonal; es kommt sogar vor, daß das Telefon in einer öffentlichen Fernsprechkabine steht!).

### „Welcher Religion sind Sie?“

Auf diese Frage antworteten im Rahmen einer Meinungsumfrage an die Gesamtbevölkerung im Januar 1994:<sup>9</sup>

Katholiken	67 %
Protestanten	2 %
Juden	1 %
Moslems	2 %
Orthodoxe	–
Andere	3 %
Ohne Bekenntnis	23 %
Keine Antwort	2 %

Zwei Prozent der französischen Bevölkerung sind Protestanten, d. h. ungefähr 1 Million.<sup>10</sup> Davon gehören 700 000–800 000 dem Protestantischen Kirchenbund an, 200 000 gehören zu Freikirchen wie z. B. Evangelikale, Fundamentalisten usw ...

Das Größenverhältnis der anderen Kirchen, die – wie die zwei oben genannten lutherischen – dem „Französischem Protestantischen Kirchenbund“<sup>11</sup> angehören, kann so beschrieben werden:

#### *Reformierte Kirche Frankreichs*

400 000 Mitglieder,  
475 Pfarreien,  
460 Pfarrer;

#### *Elsaß-Lothringische Reformierte Kirche*

42 000 Mitglieder,  
52 Pfarrer;

#### *Unabhängige evangelisch-reformierte Kirchen*

12 000 Mitglieder,  
31 Pfarrer;

9 Institut de Sondage CSA: Les Français et la croyance, in: L'Actualité religieuse dans le monde-arm, Nr. Spécial 122, 15. Mai 1994.

10 Zwei Millionen, rechnet man die Verwandten und Sympathisanten.

11 Vier große Familien: die lutherischen Kirchen, die reformierten Kirchen, die evangelikalen und baptistischen Kirchen, die Kirchen der Pfingstbewegung.

*Baptisten*

16 000 Mitglieder,

78 Pfarreien,

95 Pfarrer;

*Evangelische Zigeunermission in Frankreich*

30 000 Mitglieder,

50 Gemeinden,

306 Pfarrer.<sup>12</sup>

Geographisch haben sich die Lutheraner insbesondere in den drei Ost-départements Elsaß und Moselle, im Gebiet von Montbéliard (Mömpelgard), in Paris und den umgebenden Départements (Ile-de-France), in Lyon, in Nizza und, seit einigen Jahren, in Marseille – eingebürgert.

### **Ein kurzer geschichtlicher Rückblick mit Bruchstücken aus dem Anfang der Säkularisierung und seinen Auswirkungen auf das französische Luthertum**

Im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts unterhielt die lutherische Kirche in Paris 37 Knabenschulen, 53 Mädchenschulen und 20 Kindergärten. Das bedeutet ein für uns heute erstaunliches Arbeitsfeld mit einer ansehnlichen Tätigkeit im protestantischen Erziehungsbereich. Die Säkularisationsgesetze forderten bald (1882) die religiöse Neutralität in den öffentlichen Schulen und bestimmten kurz darauf (1886), daß in Zukunft nur nicht-geistliche Lehrer unterrichten dürfen. Das hieß schlechthin Abschaffung jeglicher religiöser Unterweisung und Mitwirkung des Pastoralkorps. Der so dem Luthertum zugefügte Schaden ist unermeßlich. Der vom Staat willentlich eingeschlagene Weg ist bedenklich, seit über hundert Jahren wurden vielen Kindern religiöse Kenntnis und Kultur völlig vorenthalten. Dieser Schaden hat natürlich auch seinen Einfluß auf die allgemeine Bil-

---

12 Diese Aufführung ist natürlich nicht vollständig; der protestantische Kirchenbund ist, wie er selbst sagt, eine kinderreiche Familie, in der große und kleinere Kirchen, Institutionen, Stiftungen und Bewegungen (drei neue Zutritte wurden letzgens angenommen: als Kirchen die Heilsarmee und der Bund der Eglises évangéliques chrétiennes [Nantes und Brest] sowie das evangelische Zentrum in Loperhet/Finistère; als Verein Agape, früher „Campus pour Christ“, jetzt Mitglied des Jugenddépartements des Kirchenbundes) ihren Platz gefunden haben und miteinander arbeiten.

dung. Man darf heute wohl sagen, daß die damals eingeführte Säkularisierung der Schulen der erste Glockenschlag des politischen Willens war, dem Einfluß der Kirchen ein Ende zu setzen, und so schließlich das kommende Programm der Trennung von Staat und Kirche einläutete.<sup>13</sup>

Das Trennungsgesetz<sup>14</sup> wurde am ersten Januar 1906 verabschiedet und trat am ersten Juli desselben Jahres in Kraft. In ihm nur den kulturellen und sozialen Folgenträger oder sogar den Bürgen einer völligen Gewissens- und Glaubensfreiheit zu sehen, ist nicht sachgemäß. Viele Protestanten, hauptsächlich die reformierten, aber auch manche Katholiken hofften damals, ihre Kirchen gänzlich der staatlichen Kontrolle zu entziehen,<sup>15</sup> abgesehen von den Bestimmungen des Vereinsgesetzes. Ihre Meinung basierte auf der Erklärung der Menschenrechte. Sie waren aber nicht fähig, die wirkliche Absicht der Regierung zu entdecken.<sup>16</sup> Sie haben nicht gesehen, um was es eigentlich ging: eine Episode des geschichtlichen Kampfes um die politische Macht, die man immer noch in den Händen der römisch-katholischen Kirche sah, eine ausschlaggebende Manifestation des herkömmlichen französischen Antiklerikalismus. Der damalige Ministerpräsident (René Viviani) gestand öffentlich: „Die staatliche Neutralität war lange eine Lüge ... aber jetzt, offen gesagt, ist sie nur eine lagebedingte Heuchelei, um die Mißtrauischen und Naiven zu betören. Wir haben nie eine andere Absicht gehabt, als eine aktiv streitende, anti-religiöse Universität zu gründen“. Ein anderer (Ferdinand Buisson) fügte hinzu, „wir haben, ohne etwas merken zu lassen, die Moral und die Erziehung säkularisiert, nun bleibt noch die Religion zu säkularisieren“<sup>17</sup>.

13 S. auch Recke, W. v. d.: Deutsche Evangelische Christuskirche Paris 1894–1994. Beiträge zur Geschichte der lutherischen Gemeinden deutscher Sprache in Paris und in Frankreich, Sigmaringen 1994, S. 6.

14 Mayeur, J. M.: La Séparation de l'Eglise et de l'Etat, Paris 1966.

15 Man lese noch einmal mit Interesse: Greiner, Albert: Luther und das Politische, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 32, Erlangen 1985, S. 39–53.

16 Ein Teil des Protestantismus hat an den Vorbereitungsarbeiten der Trennungsgesetze rege mitgewirkt; seine laizistische Logik brachte ihn auch dazu, die 1500 Schulen, die er in Frankreich verwaltete, aufzugeben. S. Mehl, Roger: „Source et signification de l'idée de laïcité dans la pensée protestante“, in: Cahiers d'histoire 4, 1959.

17 Zitiert nach R. Blanc (wie Anm. 6).

## Ein Ziel, ein kirchliches Projekt

„... Lutheraner in Paris? Das ist geschichtlich nicht möglich ...“<sup>18</sup>

Obwohl Paris ohne eine französisch-lutherische Präsenz einfach nicht denkbar wäre, fragt man sich oft: „Ist die lutherische Kirche in Paris eine Anomalie?“ Die Frage steigt periodisch auf – in schwierigen Zeiten umso heftiger. So z. B. zur Zeit des deutsch-französischen Krieges 1870/71 oder in den Jahren des Umbruchs 1905/06. Heute, wo sich das Pariser Luthertum wieder in einer Krisenlage befindet, hört man aufs neue Stimmen, die über Anomalie, Anachronismus und historischen Widersinn im Rahmen des Pariser, d. h. des französischen Protestantismus, dissertieren.<sup>19</sup> Man denkt dabei an eine mögliche organische Einheit mit der Reformierten Kirche.<sup>20</sup> Die Bemühungen beider Kirchen in diesem Sinne sind neuerdings im Gange im Elsaß und im Moseldépartement. Man bemerke hier, daß in jener Union die Lutheraner die Mehrzahl behalten und demgemäß weniger in der Gefahr stehen, ihre Identität zu verlieren. Man erhofft beiderseits eine höhere kirchliche Leistungsfähigkeit im Anwenden gemeinsamer Arbeitsmittel und -methoden.

In der Evangelisch-lutherischen Kirche Frankreichs, vor allem in der Pariser Inspektion, ist die Lage anders. In Innerfrankreich sind die Reformierten in überlegener Mehrheit und beherrschen praktisch das protestantische Denken und Fühlen. Hier sind die Lutheraner stets in einer Defensivsituation gegen den Unionsgeist der Reformierten.<sup>21</sup> Eine derartige Union hätte nach ihrer Meinung ein Zerrinnen des Pariser Luthertums in weniger als zwanzig Jahren zur Folge. Diese Unionsbestrebungen durchzögen den ganzen Gründungsprozeß der Reformierten Kirche Frankreichs, so einige führende Pariser Lutheraner, die auch der Meinung sind, daß die beiden

18 Driancourt-Girod, Janine: *Ainsi priaient les luthériens. La vie religieuse, la pratique et la foi des luthériens de Paris au XIII<sup>e</sup> s.*, Paris 1992.

19 Um eine bessere Verkündigung zu erreichen, stellte sich die Frage: Gibt es einen Weg, der zu einer protestantischen Union innerhalb einer Kirche führt? Die Antwort der Lutheraner in Innerfrankreich war ihre Überzeugung, daß ihre historische und konfessionelle Eigenart legitim sei, daß sie eine Verantwortung hätten gegenüber einem bestimmten Glaubensverständnis. Das ist für sie der entscheidende Grund ihres Festhaltens an dem ihnen anvertrauten Gut. (Also ist ein sehr schmaler Weg einem breiten, leichteren Weg vorgezogen worden.)

20 Der Versuch, in den 50/60er Jahren eine Unierte Protestantische Kirche zu gründen, ist nicht gelungen; s. Mehl, Roger: *Le Protestantisme français dans la société actuelle*, Genf 1982.

21 Nicht wenige Lutheraner befürchten auch einen gewissen Trend zur politischen Stellungnahme einer „Unierten Kirche“.

Kirchen nicht immer die gleiche „Theologie“ teilen, was schließlich die privilegierten Pariser lutherisch/römisch-katholischen Beziehungen teilweise erkläre.

Dieses stechende Minoritätsgefühl, diese beklemmende Bangigkeit, erstickt zu werden, führte nun für jede der vier Kirchen im „Conseil Permanent der lutherischen und reformierten Kirchen“ auch dazu, die gleiche Anzahl von Vertretern zu verlangen – ohne Bezug auf das bestehende Größenverhältnis.

Es muß jedoch gesagt werden, daß dieser Vereinigungstrieb auch in den Pariser lutherischen Gemeinden beobachtet wird: „Wir sind alle Protestanten“, hört man oft genug. Das ist eine weitere Schwäche, die schnell zur Austilgung des Pariser Luthertums führen kann.

Es ist durchaus gerecht, in der säkularisierten und vor allem in der religiösen Umwelt die lutherische Identität zu bewahren, was jedoch die Kirche, die sie trägt, zwingt, eine offene Kirche zu bleiben. Ein Rückzug in ein Ghetto würde das lutherische Zeugnis, so klein es auch heute scheinen mag, überhaupt nicht mehr gestatten; es sei denn wie zur Zeit nach der Revokation des Ediktes von Nantes, getragen von ausländischen lutherischen Kirchen.

Anders ist die Lage im Montbéliarder Gebiet, wo die Lutheraner in großer Mehrheit gegenüber den Reformierten stehen. Hier hat man die schwierige Lage der Pariser Schwesterinspektion oft nicht recht verstanden, was dann manchmal, sicher zu Unrecht, als ein Treuebruch empfunden wurde.

All dessen bewußt, hat die Ev.-Luth. Kirche im Laufe der letzten Jahre ein Projekt für ihr kirchliches Leben erarbeitet. Die Pariser Synode hat es in ihrer Sitzung im November 1994 angenommen und ihre Synodalkommission mit der Durchführung beauftragt. Bezeugt wird der Wille, eine größere „Kommunion“ (nicht Union) mit den protestantischen Partnern und allen christlichen Kirchen zu fördern, eine offene Kirche zu bleiben, die alle glaubenswilligen Menschen aufnimmt gleich welchen Alters und welcher Glaubensstufe. Erwünscht ist ebenfalls, immer mehr „Religionskonsumenten“ in „Akteure des Evangeliums“ zu verwandeln. Die Zielsetzung ermahnt die Gemeinden unter anderem zur Erforschung, zum Verstehen und zur Begleitung der demographischen, menschlichen, kulturellen und sozialen Wandlungen, die sie mit ihren Mitbürgern erfahren. Die säkularisierte Gesellschaft in ihrer multikulturellen, -ethnischen, -religiösen Realität hat viele Probleme zu lösen. Eine besondere Aufmerksamkeit muß den Wandlungen im Bereich der Arbeit, des Verkehrswesens, der Freizeitgestaltung, des Familienlebens gewidmet werden. Die Kirche und die Gemeinden haben hier mitzuwirken. Das erfordert eine regelmäßige Neubewertung ihrer Prioritäten, ihrer Rede- und ihrer Wirkungsweise. Die Ev.-Luth. Kirche will

eine betende, missionarische und dienende Kirche sein und bleiben. Das Projekt endet mit einem Zitat aus dem Römerbrief 15,5–6 ...

### **Lutherisches Sein, Scheinen und Wirken**

Wie bereits bemerkt, hat sich die lutherische Identität nicht nur gegen die säkularisierte profane Umwelt zu behaupten, sie hat auch ihre Eigenart im christlichen Chor zu bewahren. Mißtöne klingen hier aus dem Unvermögen, die Differenz des anderen zu erkennen. Hier heißt die Sünde: Teilnahmslosigkeit.

Die immer engere Zusammenarbeit der protestantischen Kirchen, z. B. der an der Leuenberger Konkordie beteiligten, schließt die Arbeit an der eigenen Identität nicht aus.<sup>22</sup> Das ist eine immerwährende Besorgnis, sie verpflichtet die verantwortlichen Kräfte, Pfarrer und engagierte Kirchenglieder, das lutherische Ideologem zu wahren und ihr Festhalten an der lutherischen Lehre und besonders an der Augsburgischen Konfession zu bezeugen. Die Ev.-Luth. Kirche in Paris ist vielleicht kein Edelstein, aber sicher ein guter, nützlicher Eckstein, den man aus dem protestantischen Steinbruch heraushauen kann.

Diese Besorgnis führte bereits vor dem letzten Krieg, aber hauptsächlich in den Nachkriegsjahren, zu den Bemühungen erstens, die liturgische Tradition in der Ausübung des Gottesdienstes zu restaurieren, zweitens zur theologischen Motivierung des kirchlichen Lebens und drittens zu einer „konfessionellen Aufklärung“ nicht nur im Kreise der Gemeinden und Sympathisanten, sondern auch im kirchlichen Umfeld. Als beträchtliches Ergebnis dieser Bemühungen kann gebucht werden, daß das Ziel und die Eigenheit der lutherischen Kirche nun gut bekannt sind, was dazu beitrug, ihre förderliche Rolle in der ökumenischen Szene zu verstärken. Es muß natürlich zugegeben werden, daß diese Entwicklung erleichtert wurde durch den engen konfessionellen Verkehr auf internationaler Ebene und durch das Wahrnehmen der bisher vernachlässigten Realität des Weltluthertums. Wahr ist auch, daß die vernehmbare Verstärkung ihrer konfessionellen Identität ein Entfernen mancher provozierte, aber auch bei vielen Gemeindegliedern die lutherische Überzeugung förderte und den Gemeinden neue Mitglieder und Sympathisanten zuführte.

---

22 Art. 29ff.

## Ausblick

„Muß der Protestantismus sterben?“ Wird er Opfer seiner gegliederten Eingliederung? Hat er sein historisches Werk gegenüber dem vom Vatikanum II „protestantisierten“ und von Johannes-Paul II. wiederbelebten Katholizismus vollbracht? Der französische Protestantismus hat seine Schwächen, er bleibt aber zugleich tatkräftig in der säkularisierten Gesellschaft und behauptet verantwortlich seine „protestantische Differenz“ in seinem multikulturellen Umfeld.<sup>23</sup>

Was eben im allgemeinen vom französischem Protestantismus gesagt wurde, gilt auch für das französische Luthertum. Im höchst säkularisierten Frankreich und vor allem in seiner Hauptstadt Paris, die sich gern (und oft mit Recht) als Sitz der universellen Kultur und Intelligenz betrachtet, wo die christliche Religion, mehr als andere, als eine absolute Privatsache angesehen wird, besitzt der Protestantismus und mit ihm das Luthertum eine große politische Lebenskraft – in seinem gesellschaftlichen wie in seinem kirchlichen Umfeld.

Lebenskraft!? Das ist schnell gesagt, benötigt aber zweckmäßige Reaktionen, die zum Teil noch zu erfinden sind. Hier gibt es zunächst ein demographisches Problem: die jüngeren Mitglieder verlassen die Kirche „vorläufig“, um im beruflichen Leben unterzutauchen, kommen aber später nicht unbedingt zurück. Die Gemeinden sind der Erosion unterworfen. Ihr Lebenswille allein ist ungenügend, um ihr Fortbestehen zu sichern. Eine modernere Art der Evangelisation müßte diesen Lebenswillen kräftig unterstützen, leider glaubt man noch allzugern, daß die Botschaft des Evangeliums sich außerhalb moderner Kommunikationsmethoden verbreitet, daß sie sozusagen der Menschen gar nicht bedarf ...! Man denke hier an die Evangelisationskampagne, die Billy Graham 1988 in Frankreich einsetzte, an die „Menschenmassen“, die zum Palais Omnisport in Paris liefen, um ihn anzuhören. Die meisten protestantischen Führungskräfte in Frankreich standen damals diesen zu direkten amerikanischen Methoden sehr reserviert gegenüber. Dem europäischen, dem französischen Empfindungsvermögen angepaßt, könnten diese modernen Methoden in den protestantischen und somit auch den lutherischen Gemeinden helfen, den angerichteten Erosionsschaden wieder auszugleichen.<sup>24</sup> Zu erwähnen wäre hier vielleicht, daß die Ev.-luth. Kirche in Paris, auf der Ebene der Evangelisation und der Kommuni-

23 Baubérot, Jean: *Le Protestantisme doit-il mourir?* Paris 1988.

24 S. dazu Richardot, Jean-Pierre: *Le peuple protestant français aujourd'hui*, Paris 1992.

kation im kirchlichen wie im profanen Umfeld, eigene Erfahrung besitzt; seit acht Jahren stellt sie, während der Sommermonate Juli und August, dem interessierten Pariser Publikum und den in Paris anwesenden Touristen eine auf ökumenischen oder kulturellen Themen basierende Meinungsäußerung zur Verfügung: „*Paris l'été*“<sup>25</sup>.

\*

## Postscriptum

„Aus der Ökumene lernen“, wurde uns gestern gesagt.<sup>26</sup> So will ich noch einmal auf die zwei religiösen Ereignisse, die ich am Anfang erwähnte, zurückkommen. Der Fall Gaillot sagt uns, daß es in einer weitaus säkularisierten Welt keinen Platz mehr gibt für einen autoritären Diskurs. Die Kirche denkt noch zu oft, die Modernität stehe ihr gegenüber und sie hätte ihr gegenüber Stellung zu nehmen. Das ist nicht richtig; gerade die Modernität ist die Voraussetzung und der Ort der Debatte. Es handelt sich also darum, die Debatte zu organisieren. Eine Kirche ohne öffentliche Meinung ist tadelhaft, sagte bereits Papst Pius XII. Was von allen angenommen werden soll, muß von allen debattiert werden. Die öffentliche Debatte ist legitim, denn sie ist das Zeichen, daß nichts im Voraus gespielt worden ist.

Das Jugendtreffen nach der Art von Taizé in Paris. Vom Inhalt ist nicht viel zu sagen. Von der außerordentlichen Einfachheit der Andachten sehr viel. Mit wenig war es möglich, eine solche Masse Jugendlicher zu bewegen.

Ich habe auch viele Fragen aufgeworfen, wenige davon beantwortet. Das beunruhigte mich etwas. Zu Unrecht, denn „die Bibel und der Katechismus, die geben Antworten zu Hauf“, dieses Motto von Bischof Müller werde ich weitertragen, denn das glaube ich nun auch!

Zum Schluß möchte ich noch folgendes sagen: Ruhig, wenn auch nicht immer frohen Sinnes, sehen wir französischen Lutheraner den Schwierigkeiten unserer Minoritätslage entgegen; irgendwie werden wir sie bewältigen, sie über- oder umschreiten. Auf jeden Fall werden wir unsere christliche Mission weiterführen, bis uns der Herr selbst dieser Aufgabe entbindet.

25 Die Veranstaltung ist der „Inneren Mission“ anvertraut und findet im Cloître des Billettes (24, Rue des Archives, Paris 4<sup>o</sup>) statt. Das Thema 1995 hieß: „Tolerance et Conviction“, nahm also das Thema der UNESCO auf, die 1995 als „Jahr der Vereinten Nationen für die Toleranz“ proklamierte. Im Durchschnitt wurden bisher 12 000–15000 jährliche Besucher registriert.

26 Müller, Gerhard: Lutherische Identität in ökumenischer Verpflichtung heute, in diesem Band gedruckt.

*Literatur*

- Blanc, René: Garder le dépôt, EELF, Paris, 1991.
- Greiner, Albert: La notion d'Eglise dans la Confession d'Augsbourg; in: Positions luthériennes 4, Paris 1981.
- La pensée de Luther, une chance pour l'Europe? In: Positions luthériennes 4, Paris 1984.
- Hervieu-Léger, Danièle: Vers un nouveau christianisme? Paris 1987.
- Jundt, André: Histoire résumée de l'Eglise luthérienne en France, Église év.-luth., Paris.
- Kepel, Gilles: La revanche de Dieu – chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Seuil, Paris 1991.
- Madelin, Henri: „Paris l'été 1995 – Tolérance et conviction“, in: Fraternité évangélique, mensuel de l'Eglise év.-Luth. à Paris 7/8, Juillet/Août 1995.
- Vincent, Gilbert/Willaime, Jean-Paul u. a.: Religions et transformations de l'Europe, Presses universitaires de Strasbourg, 1993.
- Weber, Auguste: Un centenaire – L'Eglise Évangélique Luthérienne de Paris – 1808 à 1908, Consistoire de Paris, 1908.
- Willaime, Jean-Paul: La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain, Genève 1992.

Christus wird über seinem Wort wohl halten, daß es euch nicht in die Länge entzogen werde, sondern er wird es mit großer Frucht wieder kommen lassen. Indessen müßt ihr Geduld haben, bis das Wetter über euch hingezogen ist.

Martin Luther

## Gliederung des Martin-Luther-Bundes

### I. Organe des Bundes

#### 1. Bundesrat

##### Geschäftsführender Vorstand

1. Präsident: Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke,  
Landeskirchenamt, Meiserstr. 13, 80333 München; Tel.: (089) 55 95-271, Fax: (089) 55 95-444;
2. Stellv. Präsident: Landesbischof em. Prof. Dr. Gerhard Müller, D.D.,  
Sperlingstr. 59, 91056 Erlangen; Tel.: (09131) 49 09 39;
3. Schatzmeister: Präsident Dr. jur. Michael Winckler,  
Landeskirchenamt, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg; Tel.: (05722) 96 00;
4. Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0.

##### Weitere Mitglieder:

5. Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,  
Bümmersteder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 4 85 10 75;
6. Barbara Blomeyer,  
Burgbergstr. 99, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 14 70;
7. Architekt Otto Diener,  
Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel.: (1) 3 62 11 62;
8. Pastor Uwe Hamann,  
Schönningstedter Str. 60, 21465 Reinbek; Tel.: (040) 7 22 38 35;
9. Pfarrer Ernst-Martin Kittelmann,  
Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;
10. Pastor Johannes Nordhoff,  
Wentorfer Str. 88, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 21 38 87;
11. Pastor Siegfried Peleikis,  
Steinmarnar Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;
12. Kirchenrat Dr. h. c. Edmund Ratz,  
Diemershaldenstr. 45, 70184 Stuttgart; Tel.: (0711) 21 59-363;
13. Professor Dr. Andras Reuss,  
Gyöngyösi ut. 17/5/17, H-1131 Budapest; Tel.: (1) 1 63 64 51;
14. Pfarrer Hans Roser,  
Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 6 13 36;
15. Oberkirchenrat Karlheinz Schmale, D.D.,  
Terrassenstr. 16, 14129 Berlin; Tel.: (030) 8 01 80 01;
16. Professor Dr. Reinhard Slenczka,  
Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39;

17. Landeskirchenrat Pfarrer Dr. Rainer Stahl,  
Dr.-Moritz-Mitzenheim-Str. 2a, 99817 Eisenach; Tel.: (03691) 6 67-99; Fax (03691) 7 50 72;  
18. Oberlandeskirchenrat Dieter Vismann,  
Landeskirchenamt, Rote Reihe 6, 30169 Hannover; Tel.: (0511) 12 41-319  
Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:  
Pastor Alfred Bruhn, Niedernstr. 2, 23628 Krummesse; Tel.: (04508) 4 20;  
Dekan em. Walter Hirschmann, Dorfstr. 9, 95503 Pittersdorf; Tel.: (09201) 9 54 20;  
Superintendent Dr. Werner Monselewski,  
Kirchplatz 2, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 34 73;

#### Ehrenmitglieder:

Landesbischof em. Prof. D. Dr. Joachim Heubach,  
Prinzenholzweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;  
Oberkirchenrat em. Gottfried Klapper, D. D., D. D.,  
Roßkampstr. 1, 30519 Hannover; Tel.: (0511) 837040.

## 2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

Generalsekretär: Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0;  
Pfarrer im Martin-Luther-Bund: Pfarrer Dr. theol. habil. Rudolf Keller,  
privat: Loewenichstr. 19, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 21 81;  
Büro: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Postfach 26 69, 91014 Erlangen;  
Tel.: (09131) 78 70-0; Fax: (09131) 78 70-35.  
An diese Anschrift werden alle Schreiben an den Martin-Luther-Bund erbeten.  
Postbank Nürnberg 405 55-852 (BLZ 760 100 85);  
Bankkonten: Stadt- und Kreissparkasse Erlangen Nr. 12 304 (BLZ 763 500 00);  
Commerzbank Erlangen Nr. 82 15527-00 (BLZ 763 400 61).

## II. Bundeswerke und Arbeitszweige

### Auslands- und Diasporatheologenheim

Anschrift: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0; Studentenheim: 78 70-27.  
Ephorus: Professor Dr. Reinhard Slenczka,  
Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39.  
Studienleiter: N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Professor D. Dr. Friedrich Ulmer begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt. Besonders erfreulich ist die Tatsache, daß auch eine größere Zahl von jungen Theologen aus den osteuropäischen Minoritätskirchen hier eine Bleibe hat finden können.

Insgesamt 20 Plätze stehen für Theologiestudenten aus lutherischen Kirchen zur Verfügung, vorzugsweise für diejenigen, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer

Diasporakirche vorbereiten. Die Kosten werden je nach den finanziellen Mitteln der Bewohner berechnet; einige Freiplätze werden regelmäßig an diejenigen vergeben, denen kein Stipendium bzw. anderweitige Unterstützung zugute kommt.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt ihre Prägung durch die tägliche Andacht und durch die Abendmahlsfeier, die in jedem Monat gehalten wird. Das gemeinsame Frühstück, Hausabende und eine theologische Arbeitsgemeinschaft, die sich unter Leitung des Ephorus mit theologischen Grundfragen, u. a. mit den wesentlichen Aussagen des lutherischen Bekenntnisses, beschäftigt, fördern das Zusammenleben. Von den deutschen Bewohnern wird erwartet, daß sie ihren ausländischen Mitstudenten beim Einleben in deutsche Lebensverhältnisse und bei der Einführung in den Studienbetrieb an der Universität behilflich sind.

Für Gäste und Freunde des Martin-Luther-Bundes, die auf der Durchreise sind, einen Studienaufenthalt in der Nähe der Universität planen oder als Pfarrer bzw. kirchliche Mitarbeiter ein Semester lang an einem Kontaktstudium teilnehmen, stehen außerdem Gästezimmer bereit. In den Semesterferien ist die Durchführung kleinerer Tagungen möglich (bis zu 15 Personen). Regelmäßig werden in Zusammenarbeit mit dem Lutherischen Weltbund Sprachkurse für evangelische Theologen aus europäischen Nachbarländern durchgeführt.

### **Studentenheim St. Thomas**

Anschrift: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0; Studentenheim: 2 17 90.

Ephorus: Prof. Dr. Reinhard Slenczka,

Spardorfer Str. 47, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 2 41 39.

Studienleiter: N. N.

Studienkolleg für orthodoxe Stipendiaten der EKD

Exekutivsekretär: Pfarrer Wolfram Reiss,

privat: Forchheimer Str. 30, 91083 Baiersdorf, Tel.: (09133) 58 97.

Das Haus wurde 1961/62 als Anbau an das Theologenheim errichtet und bietet Platz für 26 Studenten aller Fachbereiche. Mit dem Studentenheim St. Thomas will der Martin-Luther-Bund zunächst eine karitative Aufgabe erfüllen, indem er vorzugsweise Nichttheologen aus dem Ausland eine Unterkunft bereitstellt. Seit 1982 dient das Haus zugleich orthodoxen Stipendiaten, die die für ihre Studien notwendigen Kenntnisse der deutschen Sprache erwerben und sich mit den Arbeitsverhältnissen an deutschen Universitäten vertraut machen sollen. Dieses Programm wird in Zusammenarbeit mit dem Diakonischen Werk und dem Kirchenamt der EKD, dem Hauptausschuß im Deutschen Nationalkomitee des LWB sowie der bayerischen Landeskirche durchgeführt.

Darüber hinaus bietet das Haus Gelegenheit, daß Studenten einander über die Grenzen der Nationalität, der Rasse, der Religion und der Sprache hinweg kennenlernen. Die Nachbarschaft beider Heime bietet eine gute Möglichkeit der Begegnung zwischen Christen und Nichtchristen.

### **Collegium Oecumenicum**

des Martin-Luther-Vereins in Bayern

Sondermeierstr. 86, 80939 München; Tel.: (089) 32 57 40, Fax: (089) 3 24 10 67.

Studienleiter: Pfarrer Jürgen Reichel.

Das Haus wurde 1985 gegründet. Es nimmt Stipendiatinnen und Stipendiaten, Studentinnen und Studenten auf, die an den Münchner Fakultäten Theologie (bzw. Kirchenmusik) studieren. Das Haus hat 60 Plätze. In einer verbindlichen christlichen Lebens- und Lerngemeinschaft leben die Bewohner des Hauses Ökumene im studentischen Alltag. Der Anteil an Bewohnern aus dem Ausland beträgt mindestens fünfzig Prozent.

## Brasilienwerk

Leiter: Pfr. Hans Roser,

Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 95 10; Fax: (09171) 95 11 50;

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71; Fax: (09874) 13 15;

Konten: Sparkasse Neuendettelsau Nr. 760 700 914 (BLZ 765 500 00);

Postbank Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Gewerbekbank Neuendettelsau Nr. 516 007 (BLZ 765 600 60);

alle unter: Martin-Luther-Verein Neuendettelsau, mit Vermerk „für Brasilienarbeit“.

Dieser Arbeitszweig des Martin-Luther-Bundes wurde 1896 gegründet und wird seit dieser Zeit im Auftrag des Bundes vom Martin-Luther-Verein in Bayern verwaltet, dessen Vorsitzender zugleich Leiter des Brasilienwerkes ist. Von jeher ist von diesem Werk insbesondere die Aussendung von lutherischen Pfarrern nach Brasilien gefördert worden. Darüber hinaus wird in zunehmendem Maße die verantwortliche Teilnahme an kirchlichen Aufbauprojekten (z. B. in Zusammenhang mit der Wanderung evangelischer Familien nach Amazonien oder in die Millionenstädte) zur Hauptaufgabe des Brasilienwerkes. Dies geschieht grundsätzlich in Abstimmung mit der zuständigen Kirchenleitung in Brasilien. Eine im Jahr 1965 von allen Gliedvereinen des MLB begonnene Schulstipendienaktion hat bisher einigen hundert Stipendiaten die Ausbildung ermöglicht. An der Aufbringung der jeweils von der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) verwalteten Mittel beteiligt sich seit 1970 das Gustav-Adolf-Werk. Die Förderung kommt insbesondere begabten Schülern und Studenten zugute, die sich für den kirchlichen Dienst entschieden haben. Der Martin-Luther-Bund hat mit Aufnahme dieser Aktion eine Aufgabe angefangen, von der für die Zukunft noch viel erwartet werden kann.

## Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:

Wiebke Stange, Fahrstr. 15, 91054 Erlangen, Tel.: (09131) 78 70-0; Fax: (09131) 78 70-35.

Postbank Berlin-W. 56 341-106 (BLZ 100 100 10).

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 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.

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

### Württembergische Abteilung des Sendschriftenhilfswerkes (Bibelmision)

gebildet worden. Diese Arbeit steht unter der besonderen Obhut des württembergischen Gliedvereins des Martin-Luther-Bundes. In jüngerer Zeit hat man sich besonders der Beschaffung von Bibeln für die deutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion sowie für Übersiedler gewidmet.

Leiter: Dekan Hartmut Ellinger,

Widerholplatz 4, 73230 Kirchheim/Teck; Tel.: (07021) 65 85.

## Martin-Luther-Verlag

Anschrift: Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0, Fax: (09131) 78 70-35;

Auslieferung für den Buchhandel durch den Freimund-Verlag,

Hauptstr. 2, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 6 67 05, Fax: (09874) 7 26.

## III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

### 1. Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

Vorsitzender: Valentin Koerner,

Postfach 304, 76482 Baden-Baden; Tel./Fax: (07221) 3 86 97;

Stellv. Vors. u. Schriftführer: Pfarrer Christof Schorling,

Schwebelstr. 7, 75172 Pforzheim; Tel.: (07231) 4 17 55;

Kassenführerin: Susanne Bahret, Ebenechtsweg 6, 76534 Baden-Baden; Tel.: (07221) 7 08 63;

Postbank Karlsruhe 288 04-754 (BLZ 660 100 75).

### 2. Martin-Luther-Verein, Evang.-luth. Diasporadienst in Bayern e. V. (gegr. 1860)

Vorsitzender: Pfarrer Hans Roser,

Meckenloher Weg 1, 91154 Roth; Tel.: (09171) 95 10; Fax: (09171) 95 11 50;

Stellv. Vors.: Helmut Mohr, Thüringer Str. 5, 95152 Selbitz; Tel.: (09280) 17 24;

Schriftf.: Pfr. Wolfgang Reinsberg,

Hauptstr. 1, Kirchahorn, 95491 Ahorntal; Tel.: (09202) 321;

Kassenf.: Pfarrer Wolfgang Hagemann,

Am Regelsberg 6, 91301 Forchheim; Tel.: (09191) 3 38 81;

Beisitzer: Pfarrer Ernst Martin Kittelmann,

Schmidtstr. 17, 94234 Viechtach; Tel.: (09942) 12 04;

Bankkonto: Gewerbebank Neuendettelsau, Nr. 516 007 (BLZ 765 600 60);

Sparkasse Neuendettelsau, Nr. 760 700 914 (BLZ 765 500 00);

Postbank Nürnberg 88 26-856 (BLZ 760 100 85);

Geschäftsstelle bei der „Arbeitsgemeinschaft der Diasporadienste e. V.“,

Haager Str. 10, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 71; Fax: (09874) 13 15;

Leiter: Pfarrer Gottfried Hupfer, Bahnhofsteig 34, 91560 Heilsbrunn; Tel.: (09872) 70 82.

### 3. Martin-Luther-Verein in Braunschweig (gegr. 1898)

1. Vorsitzender: Pfarrer Prof. Dr. Manfred Kwiran,

Tannenweg 2, 31174 Schellerten 2; Tel.: (0531) 23 79-0, privat (05123) 84 41;

2. Vorsitzender: Pfarrer i. R. Adolf Runge,

Paul-Francke-Str. 13, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 3 30 72;

Schriftführer: Pfarrer i. R. Alfred Drung,

Am Erzberg 1, 38173 Sickinge-Hötzum; Tel.: (05305) 16 89;

Kassenführer: Justizamtman Max Brüninghaus,

Hinter dem Salze 15, 38259 Salzgitter; Tel.: (05341) 40 94 16;

## Beisitzer:

Propst Wolfgang Boetcher, An der Kirche 3, 38170 Schöppenstedt; Tel.: (05332) 566;

Pfarrer i. R. Hermann Brinker,

Am Hasengarten 22a, 38126 Braunschweig; Tel.: (0531) 69 27 65;

Propst Hans-Peter Hartig, St.-Annen-Str. 12a, 38723 Seesen, Tel.: (05381) 7 09 37;

Pfarrer i. R. Friedrich Wagnitz,

Adenemer Weg 12b, 38302 Wolfenbüttel; Tel.: (05331) 7 54 01;

Pfarrer Harald Welge, Postfach 1664, 38399 Wolfenbüttel, Tel.: (05331) 80 22 15;

Postbank Hannover 205 15-307 (BLZ 250 100 30).

**4. Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)**

1. Vorsitzender: Pastor Johannes Nordhoff,

Wentorfer Str. 88, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 21 38 87;

2. Vorsitzender: Pastor Dr. Hans-Jörg Reese,

Reembroden 28, 22339 Hamburg; Tel.: (040) 5 38 52 76;

1. Kassenführerin: Elisabeth Günther, Fiefstücken 17, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 66 81;

2. Kassenführerin: Lore-Ließ Bunge, Neuer Weg 29, 21029 Hamburg; Tel.: (040) 7 24 21 25;

1. Schriftführer: Pastor Horst Tetzlaff,

Heilholtkamp 78, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 88 09;

2. Schriftführer: Pastor Christian Kühn, Nußkamp 6, 22339 Hamburg; Tel.: (040) 59 70 24;

## Beratende Mitglieder:

Pastor Claus Conradi, Fuhlsbüttler Str. 652, 22337 Hamburg, Tel.: (040) 6 30 49 59;

Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg, Fahrstr. 15, 91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0;

Martha Sellhorn, Heußweg 6, 20257 Hamburg; Tel.: (040) 49 50 70;

Postbank Hamburg 163 97-201 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Deutsche Bank Hamburg 49/30 293 (BLZ 200 700 00).

**5. Martin-Luther-Bund Hannover (gegr. 1853)**

Vorsitzender: Superintendent Dr. Werner Monselewski,

Kirchplatz 2, 31582 Nienburg/Weser; Tel.: (05021) 34 73;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Dr. Dietrich Schmidt,

Berlinstr. 13, 29223 Celle; Tel.: (05141) 5 34 70;

Geschäftsführer: Pastor Siegfried Peleikis,

Steinmanner Str. 5, 27476 Cuxhaven; Tel.: (04721) 4 84 71;

Stellvertr. Geschäftsf.: Pastor Werner Möller,

Lehrter Str. 11, 30559 Hannover; Tel.: (0511) 52 36 66;

Kassenführer: Kirchenamtsrat Friedrich Korden,

Badenstedter Str. 15; 30449 Hannover; Tel.: (0511) 44 69 69;

Stellvertr. Kassenf.: Pastor Michael Münter,

Dollberger Str. 4, 31234 Edemissen; Tel.: (05176) 297;

Postbank Hannover 39 77-304 (BLZ 250 100 30);

Bankkonto:

Norddeutsche Landesbank – Girozentrale – Hannover Nr. 3 473 (BLZ 250 500 00).

## **6. Martin-Luther-Bund in Hessen (gegr. 1865)**

1. Vorsitzender: Pfarrer Winfried Müller,  
Zeppelinstr. 29, 35039 Marburg; Tel.: (06421) 4 25 73;  
Stellv. Vorsitzender: Dekan Rudolf Jockel,  
Auf der Burg 9, 35066 Frankenberg; Tel.: (06451) 87 79;

Beisitzer:

Pfarrer Henning Gebhardt,

Sandweg 8, 35085 Ebstorfer Grund, OT Ebstorf; Tel.: (06424) 13 96;

Pfarrer Berthold Osenbrügge, Hochstr. 1, 35279 Neustadt; Tel.: (06692) 64 20;

Dekan Kirchenrat Dr. Rolf Sauerzapf,

Graf-Bernadotte-Platz 5, 34119 Kassel; Tel.: (0561) 310 21 31;

Konto: Ev. Gemeindeamt Marburg/Lahn;

Postbank Frankfurt/Main 809 23-601 (BLZ 500 100 60), z. G. Martin-Luther-Bund in  
Hessen.

## **7. Martin-Luther-Bund in Lauenburg (Lbg. Gotteskasten, gegr. 1857)**

Vorsitzender: Pastor Alfred Bruhn, Niedernstr. 2, 23628 Krummesse; Tel.: (04508) 4 20;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Hans Heinrich Lopau,  
Kanalstr. 3, 21514 Siebeneichen; Tel.: (04158) 424;

Kassenführerin: Margarethe Goebel, Schulstr. 1, 23879 Mölln; Tel.: (04542) 60 97;

1. Beisitzer: Pastor Peter Helms, Hauptstr. 20, 23899 Gudow; Tel.: (04547) 2 91;

2. Beisitzer: Pastor Holger Roggelin, Jochim-Polleyn-Platz, 23879 Mölln; Tel.: (04542) 33 72;

Bankkonto: Kreissparkasse Büchen/Lbg. 2 003 708 (BLZ 230 527 50).

## **8. Martin-Luther-Bund in Lippe (gegr. 1900)**

Vorsitzender: Pastor Günther Pechel, Bismarckstr. 14e, 32657 Lemgo; Tel.: (05261) 1 23 66;

Schrift- und Kassenführer: Pfarrer Jörn Schendel,  
Molinder Grasweg 10, 32657 Lemgo; Tel.: (05261) 7 12 40;

Bankkonto: Sparkasse Lemgo 12 14 26 (BLZ 482 501 10).

## **9. Martin-Luther-Bund in Oldenburg (gegr. 1895)**

Vorsitzender: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 49401 Damme; Tel.: (05491) 21 11;

Oberkirchenrätin Dr. Evelin Albrecht,

Bümmesterder Tredde 158 a, 26133 Oldenburg; Tel.: (0441) 4 85 10 75;

Kreispfarrer Martin Meyer, Franziskus-Str. 13, 49393 Lohne; Tel.: (04442) 13 78;

Kassenführer: Pastor Martin Frebel, Hermannstr. 7, 49401 Damme; Tel.: (05491) 21 11;

Bankkonto:

Landessparkasse zu Oldenburg, Zweigstelle Damme Nr. 071-405 674 (BLZ 280 501 00).

## **10. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)**

Vorsitzender: Pastor Josef Kalkusch, Holztrift 2, 31553 Sachsenhagen; Tel.: (05725) 333;

Stellvertr. Vorsitzender: Superintendent Hans Wilhelm Rieke,  
Pfarrweg 8, 31675 Bückeburg; Tel.: (05722) 44 65;

Schatzmeister: Manfred Kostka, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg;

Beisitzer:

Landesbischof Heinrich Herrmanns, Herderstr. 27, 31675 Bückeburg; Tel. (05722) 96 00;

Superintendent i. R. Friedrich Strottmann,

Landsbergstr. 55, 31655 Stadthagen; Tel.: (05721) 48 18;

Landeskirchenkasse, Volksbank Bückeburg 50 477 700 (BLZ 255 914 13).

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

Vorsitzender: Pastor Uwe Hamann,

Schönningstedter Str. 60, 21465 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Gunnar Berg,

Erikaweg 2, 25917 Leck; Tel.: (04662) 7 08 09;

Schriftf.: Pastorin Birgit Mahn, Am Markt 22, 25541 Brunsbüttel; Tel.: (04852) 63 33;

Kassenführerin: Hanna Mascoff, Niflandring 23, 22559 Hamburg; Tel.: (040) 81 28 23;

Postbank Hamburg 105 39-204 (BLZ 200 100 20);

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 24 570 (BLZ 210 602 37).

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

Vorsitzender: Dekan Hartmut Ellinger,

Widerholtplatz 4, 73230 Kirchheim/Teck; Tel.: (07021) 65 85;

Stellvertr. Vorsitzender: Pfarrer Lothar Bertsch,

Eduard-Steinle-Str. 20, 70619 Stuttgart; Tel.: (0711) 47 19 28;

Geschäftsführer: Pfarrer Johannes Oesch,

Baumgartenweg 41, 71149 Bondorf; Tel.: (07457) 87 62, Fax: (07457) 6 92 64;

Kassenführer: Eberhard Vollmer, Heerstr. 17, 72141 Walddorfhäslach; Tel.: (07127) 1 87 03;

Postbank Stuttgart 138 00-701 (BLZ 600 100 70)

Landesgirokasse Stuttgart Nr. 2 976 242 (BLZ 600 501 01);

Evang. Kreditgenossenschaft Stuttgart 416 118 (BLZ 600 606 06).

### **13. Martin-Luther-Bund in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche**

Der Martin-Luther-Bund in der NEK ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche tätigen Gliedvereine des MLB.

Geschäftsführer: Pastor Uwe Hamann,

Schönningstedter Str. 60, 21465 Reinbek; Tel.: (040) 722 38 35;

Rechnungsführerin: Elisabeth Günther, Fiefstücken 17, 22297 Hamburg; Tel.: (040) 51 66 81;

Bankkonto: Evang. Darlehensgenossenschaft Kiel Nr. 11 045 (BLZ 210 602 37).

*In Arbeitsverbindung mit dem Martin-Luther-Bund:*

### **Diasporawerk in der Selbständigen Ev.-Luth. Kirche – Gotteskasten – e. V.**

Vorsitzender: Prof. Dr. Manfred Roensch,

Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel; Tel.: (06171) 2 53 72;

Stellvertr. Vorsitzender: Pastor Volker Fuhrmann,  
Junkerburg 34, 26123 Oldenburg; Tel.: (0441) 3 13 06;

Geschäftsführer: Pastor Dankwart Kliche,  
Am Hilgenbaum 12, 44269 Dortmund; Tel.: (0231) 45 51 73;

Stellvertr. Geschäftsführer: Superintendent i. R. Rudolf Eles,  
Schimmelbuschstr. 36, 40699 Erkrath; Tel.: (02104) 3 94 95;

Kassenführer: Bauing. Werner Förster, Finkengasse 8, 45731 Waltrop; Tel.: (02309) 25 38;

Beisitzer:

Pastor Johannes Forchheim, Dr.-W.-Külz-Str. 55, 15517 Fürstenwalde; Tel.: (03361) 44 66;

Privatdozent Dr. theol. habil. Werner Klän,  
Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel; Tel. (06171) 2 43 40;

priv.: Krockhausstr. 25b, 44797 Bochum; Tel. (0234) 9 48 90 22;

Helmut Höller, Westerwaldstr. 96, 65549 Limburg; Tel.: (06431) 2 71 70;

Postbank Dortmund 1092 50-467 (BLZ 440 100 46);

## IV. Ausländische Gliedvereine und angeschlossene kirchliche Werke

### 1. Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche e. V., Neuendettelsau (gegr. 1849)

Geschäftsstelle: Postfach 68, 91561 Neuendettelsau;

Hausanschrift: Missionsstr. 3, 91564 Neuendettelsau; Tel.: (09874) 92 75; Fax: (09874) 93 22.

Geschäftsführer: Dipl.-Kfm. Dr. Martin Köbler; Tel.: (09874) 93 21;

1. Obmann: Pfarrer Dr. Wolfhart Schlichting,

Zobelstr. 11, 86153 Augsburg; Tel.: (0821) 55 12 44;

2. Obmann: Pfarrer Albrecht I. Herzog,

Bütellochweg 1, 95643 Tirschenreuth; Tel.: (09631) 13 96;

3. Obmann: Dr. Hans Paul Kreßel, Ebenreuther Str. 13, 90482 Nürnberg; Tel.: (0911) 54 13 74;

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

#### 1. Bundesleitung:

Bundesobmann: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,

Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 73 07 24;

Bundesobmannstellvertreter: N. N.;

Bundesschatzmeister: Rosalia Kaltenbacher,

Sevcikgasse 23 c, A-1232 Wien; Tel.: (1) 69 66 70;

Stellvertreter: Amtsrat i. R. Heimo Sahlender,

Eipeldauerstr. 38/6/3, A-1220 Wien; Tel.: (1) 2 31 07 43;

Bundesgeschäftsführer: Pfarrer Gerhard Hoffleit,

Kainachgasse 37/41/4, A-1210 Wien; Tel.: (1) 2 92 29 96.

## 2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung (s. o.) und  
Bischof Mag. Herwig Sturm,  
Severin-Schreiber-Gasse 3, A-1180 Wien; Tel.: (1) 4 79 15 23/26;

Generalsekretär Pastor Dr. h. c. Peter Schellenberg,  
Fahrstr. 15, D-91054 Erlangen; Tel.: (09131) 78 70-0;

und die Diözesanobmänner:

Burgenland: Pfarrer Mag. Otto Mezmer,  
A-7501 Siget i. d. Wart; Tel.: (03352) 3 33 35;

Kärnten: Pfarrer Siegfried Lewin, A-9853 Dornbach; Tel.: (04732) 20 85;

Niederösterreich: Pfarrer Mag. Pal Fonyad,  
Wenzel-Frey-Gasse 2, A-2380 Perchtoldsdorf; Tel.: (1) 8 69 25 47;

Oberösterreich: Pfarrer Mag. Hans Hubmer,  
Eisenhandstr. 23, A-4020 Linz; Tel.: (0732) 77 51 50;

Salzburg und Tirol: Pfarrer Mag. Peter Buchholzer,  
Nösnerstr. 12, A-5161 Elixhausen; Tel.: (0662) 48 08 03;

Stellvertreter: Zollamtsrat i. R. Wilhelm Müller,  
Bruneckstr. 4, A-6020 Innsbruck; Tel.: (0512) 57 68 68;

Steiermark: Pfarrer Mag. Frank Schießmann,  
Schillerstr. 13, A-8280 Fürstenfeld; Tel.: (03382) 5 23 24;

Wien: Oberkirchenrat Pfarrer i. R. Mag. Hans Grössing,  
Hamburgerstr. 3/1/3/7, A-1050 Wien; Tel.: (1) 5 73 07 24;

Ehrenmitglieder:

Sen. Pfarrer i. R. Mag. Ekkehard Lebouton,  
Eichethofsiedlung, Carl-Maager-Str. 15/6, A-5020 Salzburg; Tel.: (0662) 82 20 42;

Pfarrer Mag. Horst Lieberich, Kirchengasse 19, A-7332 Kobersdorf; Tel.: (02618) 89 15;

Pfarrer Mag. Karl-Heinz Nagl,  
Griestorgasse 1, A-5400 Hallein; Tel.: (06245) 7 57 03;

Direktor i. R. Karl Uhl, Stuckgasse 13, A-1070 Wien; Tel.: (1) 93 82 64;

Postscheckkonto: PSA Wien 824 10.

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

Präsident: Architekt Otto Diener, Hirschwiesenstr. 9, CH-8057 Zürich 6; Tel.: (01) 362 11 62;

Vizepräsident: Pfarrerin Renate Daub, Eggasweg 10, FL-9490 Vaduz; Tel.: (075) 232 25 15;

Kassenführer: Horst Seifert, Eigenwasenstr. 14, CH-8052 Zürich; Tel.: (01) 302 53 22.

Schriftführer: Herbert Dipner, Dorfmatzstr. 8, CH-4132 Muttenz/Bl.; Tel.: (061) 461 07 59;

Beisitzer:

Marianne Friedrich, Bachweg 2, CH-9445 Rebstein; Tel.: (071) 777 17 15;

Günter Klose, Mühlerain 15, CH-3210 Kerzers; Tel.: (031) 755 69 42;

Henry Newman, Grubstr. 443, CH-5300 Turgi-Wil; Tel.: (056) 223 11 57;

Pfarrer George Posfay,

4, chemin de la Bride, CH-1224 Chêne-Bougeries; Tel.: (022) 348 76 77;

Kooptiertes Mitglied:

Pfarrer Reinhold Netz, L'Imperial 611, 9, Avenue de la Madone, F-06500 Menton

Obleute für die Gemeinden:

Basel: Herbert Dipner (s. o.);

Bern: Günter Klose (s. o.);

Vaduz: Ingrid Kobel, Schaaner Str. 110, FL-9494 Schaan; Tel.: (075) 232 49 24;

Zürich: Henry Newman (s. o.);

Nina Michel, Südstr. 108, CH-8008 Zürich; Tel.: (01) 381 5232;

Postscheckkonto: Postcheckamt Zürich Nr. 80-5805-5.

#### **4. Luther-Akademie e. V. Ratzeburg**

Geschäftsstelle: Domhof 34, Postfach 1404, 23904 Ratzeburg; Tel.: (04541) 37 57;

Präsident: Landesbischof i. R. Prof. D. Dr. Joachim Heubach,

Prinzenholzweg 3, 23701 Eutin-Fissau; Tel.: (04521) 31 82;

Sekretär: Oberkirchenrat i. R. Sibrand Siegert,

Mechower Str. 38, 23909 Bäk bei Ratzeburg; Tel.: (04541) 8 41 14.

#### **5. Kirchliche Gemeinschaft der Evang.-Luth. Deutschen aus Rußland e. V.**

Geschäftsstelle: Prediger Alexander Schacht, Postfach 210, Am Haintor 13,  
37242 Bad Sooden-Allendorf; Tel.: (05652) 41 35, Fax: (05652) 62 23

1. Vorsitzender: Pastor Siegfried Springer,

Freiherr-v.-Stein-Str. 1, 37242 Bad Sooden-Allendorf; Tel.: (05652) 61 84;

2. Vorsitzender: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 38547 Calberlah;

Schriftführer: Eduard Lippert, Am Steinkamp 3, 38547 Calberlah;

Beisitzer:

Viktor Naschilewski, Adelshofener Str. 36, 75031 Eppingen;

Reinhard Schott, Burgweg 1, 67304 Eisenberg;

Karl Seiler, Mühlweg 19, 77933 Lahr;

Robert Seiler, Mannheimer Str. 10, 74072 Heilbronn;

Jakob Zerr, Tannhoferweg 14 a, 75179 Pforzheim;

Evang. Kreditgenossenschaft Kassel Nr. 2119 (BLZ 520 604 10).

#### **6. Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure d'Alsace et de Lorraine**

Präsident: Jehan-Claude Hutchen, 13, rue de la Forêt, F-57600 Forbach; Tel.: (87) 87 39 13.

#### **7. Association Générale de la Mission Intérieure de Paris**

Präsident: Jean Wendling,

6, allée des Acacias, F-94170 Le Perreux/Marne; Tel.: (1) 48 72 10 07;

Generalsekretär: Pasteur Jacques Fischer, 55, Rue d'Emery, F-77340 Pontault-Combault;

Büro: 22, rue des Archives, F-75004 Paris; Tel.: (1) 42 72 49 84, Fax: (1) 42 72 42 77.

## 8. The Lutheran Church in Ireland

The Very Reverend Pastor Paul G. Fritz,  
Lutherhaus, 24 Adelaide Road, IRL-Dublin 2, Tel.: 6 76 65 48.

## 9. Lutherstichting (Niederlande)

Geschäftsleiter: Ds. J. A. Roskam,  
Sirtemastraat 262, NL-2513 SW Den Haag; Tel.: (070) 3 45 17 83;

Giro-Nr.: 2 650 968 t. n. v. Lutherstichting, Den Haag.

## 10. Luther-Bund in Ungarn

Präsidenten:

Rektor Prof. Dr. András Reuss,  
Rózsavölgyi köz 3, H-1141 Budapest; Tel.: (1) 1 63 64 51, Fax (1) 1 63 74 54;

Gymnasialdirektor Mátyás Schulek,  
József krt. 71–73 III.43, H-1085 Budapest; Tel.: (1) 1 14 27 15;

Vizepräsidenten:

Pfarrer und Senior László Bálint, Dévai B. M. tér 1, H-1034 Budapest; (1) 1 68 68 93;

Univ.-Dozent Dr. Tibor Fabiny jun., Lukács u. 1, H-1023 Budapest; Tel.: (1) 1 89 62 93;

Geschäftsführer: Pfarrer Pál Lackner, Petöfi tér 2, H-9025 Győr; Tel.: (96) 32 03 13;

Bankkonto: Budapest Bank RT Győr, Nr. 407-337-941-0929.

## 11. Evangelisch-Lutherische Kirche im südlichen Afrika (Natal-Transvaal)

Leiter: Bischof Dieter Lilje,  
P. O. Box 7095, ZA-1622 Bonaero Park, Südafrika,  
Tel.: (011) 3 95 18 61, Fax: (011) 3 95 18 62;

Ständiger Stellvertreter: Dekan Georg Scriba,  
11 Thorngate Road, Hayfields, ZA-3201 Pietermaritzburg, Südafrika,  
Tel.: (0331) 96 45 84, Fax (School of Theology): (0331) 2 60 55 40;

Beratender Geschäftsführer: Erwin Dedekind,  
P. O. Box 7095, ZA-1622 Bonaero Park, Südafrika,  
Tel.: (011) 9 73 18 53, Fax: (011) 3 95 18 62.

## 12. Evangelisch-Lutherische Kirche in Namibia (DELK)

Landespropst Reinhard Keding, POB 233, Windhoek, Namibia.

- Quellennachweis: S. 23: WA 45, S. 569,11–32.  
S. 36: WA 43, S. 599,7–22.  
S. 55: WA 7, S. 23,7–13.  
S. 107: WA 47, S. 92,13–19.  
S. 160: WA 34 I, S. 97,17–26.  
S. 184: WA 2, S. 743,7–18.  
S. 225: WA.B 4, S. 344, Nr. 1204.

## **Anschriften der Verfasser**

Dr. Janine Driancourt-Girod,  
42 bis, rue Henri de Régnier, F-7800 Versailles, Frankreich

Superintendent Professor Mag. Ernst-Christian Gerhold,  
Mozartgasse 9, A-8010 Graz, Österreich

Pfarrer Michael Groß,  
Birkerstr. 17, 80636 München

Professor Dr. Peter Hauptmann,  
Carl-Benz-Weg 1 A, 88662 Überlingen

Pfarrer Hans-Siegfried Huß,  
Haugerglaxisstr. 9, 97080 Würzburg

Pastor Dr. Otfried Jordahn,  
Tewesweg 10, 20249 Hamburg

Bischof D. Dr. Christoph Klein,  
Str. General Magheru 4, RO-2400 Sibiu, Rumänien

Landesbischof em. Professor Dr. Gerhard Müller, D. D.,  
Sperlingstr. 59, 91056 Erlangen

Oberkirchenrat Dr. Horst Reller,  
Verlag Eltern und Kinder, Goethestr. 1, 07545 Gera

Präsident Friedrich-Otto Scharbau,  
Lutherisches Kirchenamt, Postfach 51 04 09, 30634 Hannover

Professor Dr. Lajos Szabo  
XII. Szilágyi E. fasor 24, H-1125 Budapest, Ungarn

Direktor Pastor Wolfgang Vogelmann,  
Evangelische Akademie, Postfach 1193, 23781 Bad Segeberg

Professor Dr. Gunther Wenz,  
Evang.-Theol. Fakultät, Schellingstr. 3/III, Vg., 80799 München

Pastor Heinz Winkler  
6, rue Quinault, F-75015 Paris, Frankreich

Pfarrer Christian Zschuppe,  
Eigenheimstr. 9, 01445 Radebeul

# KIRCHE in der Schule LUTHERS

Festschrift für D. Joachim Heubach

## Kirche in der Schule Luthers

*Festschrift für D. Joachim  
Heubach*

Hg. v. Bengt Hägglund und  
Gerhard Müller

462 S., Efalín gebd.,  
DM 58,-;

ISBN 3-87513-100-2

Joachim Heubach hat neben seiner Tätigkeit als Landesbischof in Bückeburg die Arbeit der Luther-Akademie Ratzeburg angeregt und leitet sie bis heute. Er war bis 1995 Präsident des Martin-Luther-Bundes. Zu seinem 70. Geburtstag haben 33 Autoren, Fachgelehrte und Kollegen, die mit ihm verbunden sind, einen Forschungsbeitrag vorgelegt. Der Band umgreift die Bereiche Lutherforschung, Systematische Theologie, Historische Theologie, Praktische Theologie, Ökumene und Erinnerungen. Dieser Band ist ein Dokument von weitem Horizont und internationaler Zusammenarbeit für die heutige »Kirche in der Schule Luthers«.

Autoren sind u. a.: Prof. Dr. Oswald Bayer (Tübingen), Prof. Dr. Friedrich Beißer (Mainz), Prof. Dr. Karin Bornkamm (Bielefeld), Prof. D. Dr. Gerhard Ebeling, D.D. (Zürich), Landesbischof Heinrich Herrmanns (Bückeburg), Bischof Dr. Eero Huovinen (Helsinki), Bischof D. Dr. Christoph Klein (Sibiu/Hermannstadt), Bischof Dr. Hans Christian Knuth (Schleswig), Bischof Prof. D. Georg Kretschmar (St. Petersburg), Landesbischof em. Prof. D. Eduard Lohse (Göttingen), Bischof em. Prof. Dr. Per Lønning (Oslo), Prof. Dr. Tuomo Mannermaa (Helsinki), Prof. Dr. András Reuss (Budapest), Prof. Dr. Maurice Schild (Adelaide), Prof. Dr. Reinhard Slenczka (Erlangen).



# Martin-Luther-Verlag

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg

**LAR**

**Der Heilige  
Geist**

**25**

## **Der Heilige Geist**

*Ökumenische und  
reformatorische  
Untersuchungen*

Hg. v. Joachim Heubach

264 S., kart., DM 18,-  
ISBN 3-87513-097-9

Die hier veröffentlichten Vorträge und Korreferate wurden auf der 2. Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Zusammenarbeit mit dem Institut für Systematische Theologie der Universität Helsinki und dem Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg sowie in Verbindung mit der Gesellschaft für Innere und Äußere Mission im Sinne der luth. Kirche e. V. vom 30. 11.–4. 12. 1994 in Neuendettelsau gehalten.

Diese 2. Fachtagung befaßte sich speziell mit der Pneumatologie in reformatorischer und ökumenischer Sicht. Sie war eine Fortsetzung der Arbeit, die in „Luther und die trinitarische Tradition“ (Band 23 der Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Erlangen 1994) dokumentiert ist.

Beiträge von Dr. Ulrich Asendorf (Hannover), Prof. Dr. Wolfgang A. Biebert (Marburg), Prof. Dr. André Birmelé (Straßburg), Prof. Dr. Theodor Dieter (Straßburg), Prof. Dr. Robert W. Jenson (Northfield/USA), Prof. Dr. Simo Knuuttila (Helsinki), Matti Kotiranta (Helsinki), Prof. Dr. Grigorios Larentzakis (Graz), Prof. Dr. Bruce D. Marshall (Northfield/USA), Dr. Simo Peura (Helsinki), Dr. Antti Raunio (Helsinki), Prof. Dr. Michael Root (Straßburg), Prof. Dr. Risto Saarinen (Straßburg), Prof. Dr. Udo Schnelle (Halle) und Prof. Dr. Gunther Wenz (München).



**Martin-Luther-Verlag**

Fahrstraße 15 · D-91054 Erlangen · Telefon (09131) 78 70-0 · Fax (09131) 78 70-35