

Lutherische Kirche
in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 2015

Begründet von Christian Stoll
Herausgegeben von Hans-Martin Weiss

Lutherische Kirche in der Welt

Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes
Folge 62 • 2015



MARTIN-LUTHER-VERLAG • ERLANGEN

2015

**Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-87513-185-7

© Martin-Luther-Verlag Erlangen 2015

Herausgegeben im Auftrag des
Martin-Luther-Bundes
von Hans-Martin Weiss
Redaktion: Rainer Stahl, Erlangen
Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen
Druck: Augustana-Druckerei, Bielsko-Biała (Polen)

| Inhalt

Hans-Martin Weiss Zum Geleit	9
Jerzy Samiec „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob“ (Römer 15,7)	11
Andacht zur Jahreslosung 2015	
Elfriede Siemens „Singt Gott dankbar in euren Herzen“	14
Bibelarbeit zu Kolosser 3,16	
Tomáš Tyrlik Das Bekenntnis des Petrus	22
Biblische Besinnung zu Matthäus 16,13–20	
THEOLOGIE	
Konrad Klek Kirchenlieder – der Schatz unserer Kirche	31
Elke Axmacher Dichtung und Dogma	45
Zu Paul Gerhards Lied „Befehl du deine Wege“	
Werner Horn Die Theologie der neueren Lieder unserer Kirche	61
Werner Horn „Komm in unsre stolze Welt“	73
Liedpredigt über EG 428	

Hans-Jörg Voigt
Was versteht die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche
unter Bindung an das lutherische Bekenntnis? 79

Klaus Blaschke
Was versteht das evangelische Kirchenrecht
gegenwärtig unter dem Begriff Bekenntnisbindung? 90

Paul-Gerhard von Hoerschelmann
Die Orthodoxie im Baltikum – Mittlerin zwischen den Ethnien? 99
Eine Thesenreihe

Antal Birkás
Martin Luther, Johannes Calvin und François Hotman –
das Erstarren der Verfassungsidee 126

ÖKUMENE

Werner Thiede
Bestimmt Ethik die Wirtschaft – oder umgekehrt? 131
Grundüberlegungen zu marktpolitischen Herausforderungen Öffentlicher Theologie

Folker Siegert
Kirche und Synagoge 153
Eine Verhältnisbestimmung aufgrund lutherischer Theologie

Ulrich A. Wien
Theologie im Konflikt. 189
Einspruch gegen den Antisemitismus in der Evangelischen Landeskirche A. B.
in Rumänien 1943. Konrad G. Gündisch zum 65. Geburtstag

DIASPORA

Anton Tikhomirow
Verlorener Schatz? 222
Bemerkungen zur Geschichte und Theologie des Gesangbuches
der evangelisch-lutherischen Kirche (Russlands)

Thilo Daniel	
Die Bindung an das lutherische Bekenntnis in der sächsischen Landeskirche heute	237
András Reuss	
Die Bedeutung der Bekenntnisbindung in der evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn	257
Matthias Petzoldt	
Zum Verhältnis zwischen kirchlicher Lehre und Universitätstheologie im Hinblick auf ihre Bekenntnisbindung	277
Gliederung des Martin-Luther-Bundes	295
Anschriften der Autoren	307

Hans-Martin
Weiss

Zum Geleit

Liebe Leserin, lieber Leser,

im Jahr 2015 jähren sich drei Ereignisse in der Nachbarschaft von beinahe vier Wochen jeweils zum 490. Male:

der Tod von Kurfürst Friedrich dem Weisen, der am 5. Mai 1525 eintrat und auf den sich der Luther schützende Fürst mit dem Heiligen Abendmahl mit Brot und Wein vorbereitet hatte,

die Vernichtungsschlacht der hessischen und sächsischen Fürsten gegen die Armee der Bauern bei Frankenhausen am 15. Mai 1525, in deren Ergebnis Thomas Müntzer aufgegriffen, inhaftiert, gefoltert und am 27. Mai 1525 in Görmar bei Mühlhausen hingerichtet wurde,

und die Hochzeit von Martin Luther und Katharina von Bora in Wittenberg am 13. Juni 1525, zu der der Erzbischof von Mainz, Albrecht Kardinal von Hohenzollern, sogar ein bedeutendes Geldgeschenk hat überreichen lassen, das Luther selbst ablehnte, aber seine Frau um kommender Ausgaben willen tunlichst annahm.

Diese auf den ersten Blick verwirrenden 490-jährigen Jubiläen weisen alle auf eines hin: Unser Glaube, unsere Kirche, unser Handeln als Christinnen und Christen sind immer eng mit gesellschaftlichen, politischen und militärischen Ereignissen verbunden – durch diese beeinflusst und zum Teil diese bedingend. Was am Zusammentreffen jener drei Daten – 5. Mai, 15. Mai und 13. Juni des Jahres 1525 – offenkundig wird, bestimmt auch unser Christsein heute, ja zeigen sogar die verschiedenen Beiträge im neuen Jahrbuch unseres Martin-Luther-Bundes:

Die Beiträge über die Kirchenlieder weisen auf die Bedeutung von Fest und Feier hin, zeigen die Notwendigkeit, Glaubensüberzeugungen singend zu bekennen und so sich singend anzueignen – gleichsam wie in immer neu sich ereignenden kleinen Hochzeitsfeiern.

Der schon jetzt gegebene Beitrag zu Kirche und Synagoge und derjenige zu den Gefährdungen durch Antisemitismus weisen auf die gesellschaftspo-

litischen Konsequenzen unseres Glaubens hin – auf Fehlentwicklungen in früherer Zeit und auf die Aufgabe der Neuorientierung auch in unserer Zeit.

Die Skizze zu verfassungsrechtlichen Impulsen, die von der Reformation ausgegangen sind, und die Reflexion zu wirtschaftsethischen Herausforderungen unserer Zeit weisen auf die Notwendigkeit kluger politischer Entscheidungen auch und gerade heute hin.

2015 gibt uns aber noch ein wichtiges Thema auf: Im Rahmen der Reformationsdekade stellen wir uns dem Thema „Bild und Bibel“. Wenn Sie – liebe Leserin, lieber Leser – dieses Jahrbuch in Händen halten, hat gerade unsere gemeinsame Tagung zusammen mit dem Gustav-Adolf-Werk in Wittenberg stattgefunden – zu eben diesem Thema: „Bibel und Bild in der reformatorischen Christenheit“. Die Reformation hat nicht nur das Wort und Texte in den Mittelpunkt gestellt und durch sie den Menschen die frohe Botschaft Gottes, das „Evangelium“, nahe gebracht. Sie hat auch Bilder entwickelt, die in ihrer Zeit geeignet schienen, ihrerseits diese frohe Botschaft zu verkündigen – so den Bildtyp „Gesetz und Gnade“, der zum Beispiel im Wochenzustand des Schneeberger Altars von Lucas Cranach dem Älteren oder im Festtagszustand des Altars in der Weimarer Peter-und-Pauls-Kirche, der so genannten „Herderkirche“, von Lucas Cranach dem Jüngeren verwirklicht ist. Diese Dimension fordert uns heraus, in unserer von Bildern in einer Weise beherrschten Welt, wie man es sich noch vor 40 Jahren nicht vorstellen konnte, authentische und der christlichen Botschaft dienende Bildverkündigungen zu finden.

Wir im Martin-Luther-Bund beobachten zum Beispiel mit Interesse und Zustimmung, wie unsere ungarische Partnerkirche einen Animationsfilm, also einen Zeichentrickfilm, auf sehr hohem Niveau produzieren lässt, durch den die Reformation Martin Luthers und die von ihm neu entdeckte frohe Botschaft, die sich „allein aus der Bibel“ erschließt und „allein auf Christus“ hinweist und deutlich macht, dass wir Lebenssinn „allein aus Gnade“, „allein aus Glauben“ finden können, heute aktuell und unsere Zeitgenossen treffend dargestellt und verkündigt wird.

Aus diesen Bezügen heraus grüße ich Sie mit unserem Jahrbuch 2015 und wünsche Ihnen für dieses neue Jahr Gottes Segen.

Erlangen, Regensburg,
am 3. Sonntag im Advent 2014

Dr. Hans-Martin Weiss
Regionalbischof
im Kirchenkreis Regensburg
Präsident des Martin-Luther-Bundes

Jerzy
Samiec

„Nehmt einander an, wie Christus
euch angenommen hat zu Gottes
Lob“ (Römer 15,7)

Andacht zur Jahreslosung 2015

Wenn wir die Lektüre dieses Verses des Römerbriefes beginnen, fokussiert sich unsere Aufmerksamkeit auf die an uns gerichtete Anweisung. Das ist eine richtige Reaktion.

Diese Anweisung konzentriert auf das Wort „nehmt an“ (im Griechischen: προσλαμβάνεσθε – „nehmt dazu“, „gewährt Unterkunft“, „nehmt zu euch“). Die einen sollen also die anderen annehmen. Deshalb stellt der Gedanke der Gastfreundschaft die erste Assoziation dar. Dazu ermutigt uns auch der Apostel Paulus schon einige Kapitel früher: „Nehmt euch der Nöte der Heiligen an. Übt Gastfreundschaft“ (Röm 12,13).

Die weitere Lektüre unseres Verses belehrt uns nun, wie wir die anderen annehmen sollen. Paulus weist hier auf das Vorbild Christi hin. Dieser Hinweis zwingt uns zu tieferem Nachdenken: Ging es dem Apostel wirklich nur um Gastfreundschaft? Oder handelt sich es hier um etwas Tieferes, wie die Wahrnehmung der Nächsten?

Jesus betonte in seiner Lehre die Bedeutung der Gebote der Liebe: Liebe Gott vom ganzen Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst. In diesem Zusammenhang erzählte er eine der schönsten Parabeln – das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.

Um die Anweisung des Paulus zu verwirklichen, sollten wir uns auf Christus und seine Lehre fokussieren. So können wir versuchen, uns zu erinnern, wie der Lehrer aus Nazareth Menschen angenommen hat.

Wenn wir unseren Blick auf Jesus richten, können wir nicht übersehen, dass er niemanden verwarf. Er kam sowohl mit den Eliten der Gesellschaft

ins Gespräch als auch mit Menschen an ihrem Rande. Er suchte nach dem, was verloren war. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele in den Evangelien: Einmal, als er bei einem etablierten Mann Gast war, kam eine Frau hinzu, die ihm weinend seine Füße mit ihren Tränen wusch und sie mit teurer Salbe salbte. Die anderen Gäste beobachteten diese Szene mit Missbilligung. Es wurde kommentiert, dass diese Frau eine sündhafte sei und Jesus sie verwerfen sollte (Lk 7,36–50).

Mit ganzer Entschiedenheit müssen wir betonen, dass Jesus einen Sünder nie verdammt. Als man eine Frau zu ihm brachte, die beim Ehebruch ertappt worden war, und von ihm ein Urteil erwartete, sagte er den berühmten Satz: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ Und zu der Frau sagte er: „Wo sind sie, Frau? Hat dich niemand verdammt? [...] So verdamme ich dich auch nicht; geh hin und sündige hinfort nicht mehr“ (Joh 8,7–11). Der Erlöser liebte den Sünder und die Sünderin, obwohl er die Sünde hasste. Für die Sünden der Menschen starb am Kreuz von Golgatha.

Wenn wir den Dienst Jesu Christi näher betrachten, entdecken wir ein weiteres Merkmal: Es ist sein Verständnis für die Nöte und sein Mitleid, das sich in der Hilfe ausdrückte, die er anbot. Er hat Bittenden nie seine Hilfe abge sagt, obwohl er sich während der drei Jahre seiner Tätigkeit auf das Lehren des Volkes und auf die Vorbereitungen der Jünger zur Verkündigung des Evangeliums konzentrierte.

Er heilte Kranke, weckte Tote auf. Aus den Berichten der Evangelien wird deutlich, dass für ihn jeder einzelne Mensch wichtig gewesen ist. Er wurde nie zu einem herzlosen Beamten, der nur seine Aufgaben durchführt. Die Person, die er stärken wollte, stand immer im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit. Er sprach mit den Menschen. Wir erinnern uns vielleicht an einige dieser Gespräche: Zum Beispiel mit dem Kranken, der über viele Jahre am Teich Betesda lag. „Willst du gesund werden?“, fragte er und hörte die Antwort: „Herr, ich habe keinen Menschen ...“ (Joh 5,1–9). Jesus war genau dieser Mensch.

Der Lehrer kümmerte sich auch um die alltäglichen Bedürfnisse derer, die sich in seiner Anwesenheit befanden. Davon berichten die Wunder der Sättigung der fünftausend hungrigen Zuhörer (Mk 6,31–44). Als ein Symbol können auch die Worte verstanden werden, die er nach seiner Auferstehung Jesus sagte: „Kinder, habt ihr nichts zu essen?“ (Joh 21,5).

Christus kümmerte sich aber nicht nur um die leiblichen Bedürfnisse seiner Nächsten. Er nahm sich auch ihrer geistigen an: Als man einen Kranken durch ein offenes Dach herunterließ, fing er an, mit ihm über dessen Sünde zu reden (Mk 2,1–12). Er wusste nämlich, dass für diesen Menschen die geistigen Fragen wichtiger als seine Gesundheit waren. Nur dessen Freunde dach-

ten, dass seine physische Heilung auch zur geistigen Heilung führen würde. Bedeutend ist auch die Geschichte von Zachäus, einem Menschen, der reich und gesund war (Lk 19,1–10). Er besaß alles außer dem geistigen Frieden. Er war auf der Suche. Jesus war aber der, der am Maulbeerbaum anhielt und sich als Gast ankündigte. Das Resultat? Die Bekehrung des Zachäus.

Jesus verachtete niemals die Pharisäer. Er diskutierte nachts mit Nikodemus (Joh 3,1–21). Er betrachtete die Zweifel des Schriftengelehrten nicht als etwas Wertloses, womit man sich nicht beschäftigt.

Paulus schrieb: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob.“ Wir haben uns jetzt einen Blick auf Jesus verschafft. Wir sollen ihm nachfolgen in der Annahme der Nächsten.

Wenn wir zusammenfassen sollten, was diese Annahme bedeutet, könnten wir sagen, dass es sich um das Lieben Gottes handelt, das sich in der Liebe zum Menschen zeigt.

Wir wurden aufmerksam darauf, dass Christus niemanden verwarf, dass er Sünden verzieh, viel Toleranz für unterschiedliches Benehmen zeigte, auf vielfältige Nöte aufmerksam war. In jeder Situation tat er das mit großer Liebe.

Nur dann, wenn wir Menschen lieben, sind wir in der Lage, ihre Bedürfnisse zu sehen. Wir sind dann auch in der Lage, ihnen aktiv entgegenzukommen. Nur Liebe kann uns dazu ermutigen, uns einander anzunehmen. Annahme ist eine Tat, wie es die Liebe ist.

Denn: „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob.“

Amen.

Elfriede
Siemens

„Singt Gott dankbar in euren Herzen“

Bibelarbeit zu Kolosser 3,16¹

„Lasst das Wort Christi reichlich unter euch wohnen: Lehrt und ermahnt einander in aller Weisheit; mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern singt Gott dankbar in euren Herzen“ (Kol 3,16).

1. Singen als Therapie

In den 1960er Jahren gab es in Frankreich Mönche, die alle miteinander plötzlich kränkelten. Sie waren immerzu müde; und sie hatten keine Lust, etwas zu tun.

Es war in jener Zeit für die frommen Männer nicht ganz einfach. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte eine Menge Arbeit gebracht; sie mussten in ihrem Leben allerlei umstellen. Aber warum sie wirklich krank waren, das war nicht so leicht herauszufinden.

Ein Arzt namens Alfred Tomatis wurde bestellt. Als er in das Kloster kam, stellte er fest, dass von 90 Mönchen 70 nur „herumhingen wie Säcke“. So hat er das selber aufgeschrieben. Aber er fand bald heraus, was die Ursache war:

Früher waren sie achtmal am Tage zusammengekommen, um 10 bis 20 Minuten zu singen. Das war von ihrem Programm gestrichen worden.

Es war kein schöner Gesang gewesen, für Zuhörer langweilig. Aber für die Mönche selbst gehörte das Singen zum Leben hinzu. Und jetzt stellte sich heraus, dass es auch lebenswichtig war.

¹ Gehalten auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in St. Pölten am 25. 9. 2013.

Wenn die Mönche sangen, dann konnten sie besser atmen. Der Blutdruck ging herunter, und die Stimmung war gut, so dass sie ordentlich etwas schaffen konnten. Sie hatten nie daran gedacht, aber Dr. Tomatis, der davon etwas verstand, erklärte es ihnen. Und zum Abt sagte er, die „gregorianische Gesangsdiät“, die solle er doch wieder einführen.

Das tat er auch, die Mönche durften wieder singen; und bald ging es ihnen besser. Nach sechs Monaten war alles wieder in Ordnung; sie brauchten nicht mehr soviel Schlaf, und der alte Schwung war wieder da. Soweit diese Geschichte.²

Wundern muss Bibelkundige solche therapeutische Wirkung der Musik nicht. Das kennen wir aus dem Alten Testament vom alten König Saul. Als er schwermütig war, da half ihm der junge David, indem er ihm auf seiner Harfe vorspielte. In 1 Sam 16,23 heißt es: „Wenn nun der böse Geist von Gott über Saul kam, nahm David die Harfe und spielte mit seiner Hand; so erquickte sich Saul, und es ward besser mit ihm, und der böse Geist wich von ihm“ – wiewohl nicht überliefert ist, ob es sich bei David, wie bei den Mönchen üblich, um geistliche Liedertexte gehandelt hat.

Offenbar hat man die therapeutische Wirkung der Musik schon sehr früh erkannt. Um wie viel stärker ist sie zu beobachten, wenn sie mit dem Evangelium verbunden ist! Sie ist geeignet als geistliche Therapie, als Therapie des Gottesverhältnisses und als Therapie des Glaubens, sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Gemeinschaft.

2. Ermahnung zum Singen und zur gegenseitigen Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde: Kolosser 3,16 (Parallele: Epheser 5,19)

„Lasst das Wort Christi reichlich unter euch wohnen: In aller Weisheit lehrt und ermahnt einander; mit Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern singt Gott dankbar in euren Herzen.“

² Siehe Don Campbell, Die Heilkraft der Musik. Klänge für Körper und Seele, S. 131–132, gefunden im Internet unter www.app5seen.com/Die-Musik/Gregorianik; s. auch Wikipedia, Alfred A. Tomatis.

a) *Ermahnung zur gegenseitigen Verkündigung*

„Einsetzungsworte der Kirchenmusik“ hat man diese Worte genannt. Sie stehen im Kolosserbrief, im Zusammenhang einer allgemeinen Paränese, wie sie in den neutestamentlichen Briefen üblich ist. Dabei findet sich zuerst eine Reihe von negativen Paränesen (z. B. Unzucht, Habsucht, Zorn, alles, was zum „früheren Wandel“ gehört, Verse 5–11), ab Vers 12 beginnen die positiven Ermahnungen und Tröstungen. Das Stichwort Liebe steht im Mittelpunkt. Aus der Erfahrung der Liebe Gottes heraus wird dann in Vers 15 zur Dankbarkeit ermahnt. Der Abschnitt endet mit der bekannten Konzentration, alles Reden und Handeln auf Christus zu beziehen: „Und alles, was ihr tut mit Worten oder mit Werken, das tut alles im Namen Jesu und (noch einmal) dankt Gott dem Vater durch ihn.“

Vers 16 spricht, wenn ich das auch nicht ausschließlich verstehen würde, von dem Ort, an dem sich der Dank besonders manifestiert: vom Gottesdienst.

Dabei steht als Hauptthema voran: das „Wort Christi“. Wir können es auch Evangelium nennen. Gemeint ist das lebendige Geschehen der Verkündigung, das nicht die Verkündiger machen – auch wenn sie alles daran geben, es gut zu machen –, sondern in dem Christus als der Auferstandene und Erhöhte selbst wirkt und Menschen bewegt. Dieses soll immer tiefer und inniger werden.

Das „Wort Christi“ ist nicht etwas, was man zur Kenntnis nimmt und besitzt. Manche Menschen begründen in unseren Tagen ihr Fehlen im Gottesdienst – auch wenn sie der Kirche sonst an irgendeiner Stelle verbunden sind – damit, dass sie schon alles kennen.

Nein, das ist kein Argument. Selbst Ärger über eine Predigt oder über einen Prediger oder eine Predigerin ist kein Grund, sich dem Ganzen zu entziehen. Das Wort Christi ist etwas, was „im Herzen“ ist und tief drinnen in uns Menschen wohnt und dankbar macht und immer stärker wohnen will und so seine Gegenwart spürbar werden lässt. Es ist lebendig, weil Christus selber lebendig ist.

Das Wort im Herzen findet sich schon in Psalm 37,31. Vom „Gerechten“ heißt es da: „Das Gesetz Gottes ist in seinem Herzen; seine Tritte gleiten nicht“, wobei hier das Gesetz als die positive Gabe Gottes, als das entscheidende, heil machende Wort verstanden wird. Wo sein Wort regiert und wir es regieren lassen, da ist das Herz erfüllt.

Und nun geschieht eben dieses Lehren und Ermahnen so, dass Gott in verschiedenen Arten von Gesängen gelobt wird.

Eine Parallele dazu findet sich in Epheser 5,19f. Da heißt es: „Redet untereinander in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, sin-

get und spielet dem Herrn in euren Herzen und saget Dank allezeit für alles Gott, dem Vater, in dem Namen unseres Herrn Jesus Christus.“ Im etwas jüngeren Epheserbrief ist der Zusammenhang ein bisschen anders als im Kolosserbrief; die Ermahnung ist eingeordnet in das Leben aus dem Geist Gottes im Gegensatz zum ungeistlichen Leben bzw. einem Leben, das aus einem anderen Geist lebt und von daher eine Lebensführung zeigt, die Christen unangemessen ist, indem man etwa zuviel Alkohol trinkt: „Und sauft euch nicht voll Wein“ (Vers 18).

Ein weiterer Unterschied zu unserem Kolosser-Wort ist das Fehlen des gegenseitigen Lehrens und Ermahnens, möglicherweise darin begründet, dass inzwischen das Verkündigungsamt schon stark auf bestimmte Menschen bezogen ist und deshalb nicht mehr alle angesprochen werden.

Kol 3,16 ist ganz geprägt vom „Priestertum aller Gläubigen“, die Christen sagen und singen sich gegenseitig das Evangelium zu.

Nun aber: Warum bedarf es der Ermahnung zu dem, was die natürliche Reaktion auf Gottes Liebe und Gnade ist? Dazu ist zu sagen: Erstens wird zugleich in den Briefen immer auch ermahnt oder anders gesagt: ermutigt, auch wenn der Glaube schon gute Früchte getragen hat. Zweitens gibt der Kolosserbrief auch Zeugnis von einer Auseinandersetzung mit sogenannten Irrlehrern, so dass die Gemeinde nun durchaus noch einmal besonders wieder gestärkt werden muss. Und das wird sie durch erneute Ausbreitung des Evangeliums von Christus mit Worten und dann eben auch durch die Paränese.

In der Tat gehört von Anfang an, sozusagen von Natur aus, Singen und Musik zum Wort Gottes und zum Wort Christi, zur frohen Botschaft von Gottes Heilstaten hinzu.

b) *„Wes das Herz voll ist ...“* –

Singen aus Fröhlichkeit und Dankbarkeit über Gottes Heilstaten

Nicht von ungefähr ist es so gewesen, dass sowohl im Alten als auch im Neuen Testament die ersten Reaktionen auf Gottes Wundertaten keine Abhandlungen waren, sondern überwältigte und überwältigende Lieder! „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über!“

Mirjam, die Schwester von Mose, nimmt ihre Handpauke, animiert andere Frauen, es ihr nachzutun, und singt ein Lied von Gottes befreiendem Handeln. Ich habe die hebräischen Worte von dem Heidelberger Alttestamentler Hans-Walter Wolff noch im Ohr, als wäre mein Studium nicht schon vor Jahrzehnten gewesen, zitiere sie aber auf deutsch: „Lasst uns dem Herrn sin-

gen; denn er hat eine herrliche Tat getan; Ross und Mann hat er ins Meer gestürzt“ (Ex 15,21).

Was dem nicht Eingeweihten blutrünstig klingen mag, entspricht der Erfahrung: Er, Gott, hat uns gerettet vor denen, die uns das Leben nehmen wollten. Er hat ein Wunder vollbracht, damit wir überlebten. Darüber sind wir so fröhlich, dass wir nur noch singen und spielen und tanzen können!

Das wiederholt sich im Neuen Testament. Auch dort sind zuerst die Christus-Lieder da, die seine Heilstat, seine Auferstehung und sein Tun für uns Menschen preisen, so z. B. der Christus-Hymnus in Phil 2,6–11. Dieser mündet ein in die Aussicht, dass alle Welt sein Loblied singen soll. Gott hat ihn erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, „dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters“ (Verse 10–11).

Auch der Kolosserbrief enthält einen solchen Hymnus, einen Lobgesang auf Christus, den Präexistenten, der schon immer da war, durch den alles geschaffen ist und durch den alles versöhnt wird, in dem alle Fülle wohnt! (Kol 1,15–20)

Loblieder haben Kraft, Gefühle der Dankbarkeit und der Freude über die großen Taten Gottes so auszudrücken, dass sie damit ansteckend wirken. Wenn wir das „Lobe den Herrn“ nicht hätten, wären wir entschieden ärmer – auch und vielleicht vor allem an den Höhepunkten im Leben unserer Gemeindeglieder wie z. B. bei Ehejubiläen!

„Singet dem Herrn ein neues lied / Singet dem Herrn alle welt. Denn Gott hat unser hertz und mut fröhlich gemacht durch seinen lieben Son“ – so Martin Luther –, „welchen er für uns gegeben hat zur erlösung von sunden, Tod und Teuffel. Wer solchs mit ernst gleubet, der kan's nicht lassen, er mus frölich und mit Lust dauon singen und sagen / das es andere auch hören und herzukommen.“³

Noch ein Wort zu den verschiedenen Arten von Gesängen: „Psalmen, Oden, Hymnen“ oder mit Luther: „Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern“. In Kommentaren ist zu erfahren, dass diese einzelnen, genannten Stücke kaum zu unterscheiden seien und es auf ihre Unterscheidung auch nicht ankäme.

Dennoch gibt es ja nun einmal verschiedene Stücke. Vielleicht kann man parallel für unsere Zeit sagen, dass es sinnvoll ist, sowohl ältere als auch

3 Martin Luther, Vorrede zum Bapst'schen Gesangbuch 1545, Weimarer Ausgabe, Bd. 35, S. 477.

neuere Lieder zu singen, dass es ebenso sinnvoll ist, immer wieder das Gleiche zu wiederholen, damit es in Leib und Blut übergeht, wie etwa die Psalmen in den Klöstern, auch wenn man gelegentlich, etwa in der orthodoxen Liturgie, den Eindruck hat, es klingt heruntergeleiert. Dennoch meine ich – was wir von außen nicht sehen können –, dass die immer wiederkehrenden Texte vielleicht besonders tief in den Herzen verwurzelt sind.

Das ist ja die Frage bei unseren liturgischen Stücken: Ob wir sie heute den Menschen noch zumuten können, so dass sie, wenn sie völlig vom Gottesdienst entwöhnt sind, nur verstehen: „Nun ist Gottfried ohn’ Unterlass, Alfred hat nun ein Ende“ oder ob es sich doch noch lohnt, es den Konfirmanden beizubringen, was wir da singen. Ich meine, es lohnt sich.

Natürlich muss es, finde ich, immer eine gute Mischung sein zwischen dem, was auch für junge Menschen gut verständlich ist, und dem Herkömmlichen. Freude darf ruhig aufkommen, auch über die Art der Musik – im Gottesdienst und in unseren anderen Zusammenkünften, wie etwa auch im Konfirmandenunterricht. Ich stelle jedenfalls immer fest, dass die Konfirmanden, auch wenn sie das Singen heute gar nicht gewohnt sind, irgendwann doch anfangen, wenn man hartnäckig genug ist, sie an der einen oder anderen Stelle zu begeistern. Und wenn einige mit der Liedzeile „Eingeladen zum Fest des Glaubens“ schmetternd aus dem Unterricht gehen, wie ich das neulich erleben durfte, dann ist doch viel gewonnen. – Allerdings gebe ich zu, dass auch bei uns im Osnabrücker Land nicht alle Jahrgänge gleich wohlwollend und gleich zu begeistern sind.

In, mit und unter unserem Zusingen des Evangeliums geschieht eben durchaus Verkündigung, und das mit großer Kraft. Und das auch dann, wenn das Lob Gottes „aus dem Mund der Unmündigen und Kinder“ (vgl. Ps 8,3) erklingt. Wie viele Kinderchöre oder Kindergartengruppen unserer kirchlichen Kindergärten singen geistliche Lieder, und manche Kinder nehmen sie sogar mit nach Hause zu den Eltern!

Welche – vielleicht dann doch doppelte – Kraft die musikalische Verkündigung hat, ist bei den Posaunen deutlich geworden, durch deren Klang schließlich die Mauern von Jericho einstürzten.

An anderen Stellen ereignet sich so etwas sicher auf ganz andere Weise. Ein Beispiel, bei dem das gesprochene wie das musikalische Wort möglicherweise gleich stark beteiligt sind: Es kommt vor, dass ein Mensch anders aus dem Gottesdienst herauskommt, als er hineingegangen ist, dass aus einer traurigen Stimmung durch Zusingen und Zusagen der frohen Botschaft von Jesus Christus eine wenn nicht gleich frohe, so doch eine zaghafte Zuversicht wurde. Hier könnte man sicherlich auch noch einmal die therapeutische Wirkung nicht nur der Musik, sondern auch des Glaubens wahrnehmen.

Ein anderes Beispiel: Ich werde nie vergessen, dass mir vor Jahren einmal eine junge Frau, die in der DDR aufgewachsen war, erzählte, auf welche Weise sie zum christlichen Glauben fand. Weil sie gerne sang, ging sie in einen sehr professionell geleiteten Kirchenchor. Dort wurde ein großes Werk von Bach aufgeführt, ich meine, es wäre die Johannespassion gewesen. Da waren ihr die Texte buchstäblich ins Herz gesungen worden. Und die junge Frau fand soviel Vertrauen, dass sie sogar Theologie studierte.

„Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über.“ Ja, gewiss, zu guten Zeiten, bei guten Glaubenserfahrungen und mit guter, heiler Gemeinschaft, da hat man gut singen. Was aber, wenn sich das Heil Christi nicht im Leben abzeichnet, wenn die Freude an der Schöpfung kein Gotteslob auslöst, weil die Erfahrung der Erlösung fehlt? Mein letzter Punkt:

c) Das neue Lied: das eschatologische Loblied

Auch das gehört zum gegenseitigen Lehren und Ermahnen und zum dankbaren Singen: dies füreinander zu tun in schweren Zeiten, in Zeiten, in denen sich Zweifel und Trostlosigkeit ausgebreitet haben, in denen der Lichtblick am Horizont gar nicht im Bewusstsein ist.

Sicher kann Gemeinde manchmal auch einfach füreinander da sein in stummem Schmerz und wortlosen Gesten, so wie es von Hiobs Freunden heißt (Hiob 2,13): Sie „saßen mit ihm auf der Erde sieben Tage und sieben Nächte und redeten nichts mit ihm; denn sie sahen, dass der Schmerz sehr groß war.“ Und dann darf auch gemeinsam geklagt werden.

Und doch: Das zeichnet das biblische Zeugnis auch aus, dass in düsteren, menschlich gesehen aussichtslosen Situationen, in Zeiten, in denen Gott gerade gar nicht in Sicht ist, dennoch das Evangelium als Hoffnungsbotschaft in den Blick kommt, und zwar so, dass die Hoffnung, deren Gegenstand noch in der Zukunft liegt, schon hier und jetzt die Gegenwart verändert. Da erklingt das neue Lied von Gottes neuem Handeln.

So heißt es z. B. in Psalm 98: „Singt dem Herrn ein neues Lied, denn er tut Wunder.“ Und am Ende des Psalms wird der Anlass genannt, der noch in der Zukunft liegt: Gott kommt als gerechter Richter. Das löst schon jetzt einen solchen Jubel aus, dass nicht nur Israel, sondern alle Welt zum Loblied aufgefordert wird, und das mit allen zur Verfügung stehenden musikalischen Mitteln; schließlich wird auch die Natur mit einbezogen. Die starke Hoffnung hat ihren Grund in der erfahrenen Zuversicht durch das Wort Gottes.

So singt Jesus, bevor er sich gefangen nehmen lässt, mit seinen Jüngern den Lobgesang und feiert mit ihnen das Abendmahl.

So singen Paulus und Silas im Gefängnis (Apg 16,25) und loben Gott – in der festen Gewissheit, seine Kraft wird uns Schwache stark machen. Wie auch immer es ausgeht, wir sind in seinen Händen.

So heißt es in der Offenbarung des Johannes: „Und sie sangen ein neues Lied“, ein Lied auf den endgültigen Sieg Jesu Christi (Offb 5,9).

Unsere Motivation zum Singen: „Es ist der offene Himmel, die frohe Botschaft von Ostern, dass Christus den Tod besiegt hat – Martin Luther hat es gewusst.“⁴

So konnte ein Dietrich Bonhoeffer noch im KZ anderen Mitgefangenen zum Zeugnis der frohen Botschaft werden. So haben die Schwarzen in Amerika ihre Spirituals gesungen (z. B. „We shall overcome“) und in Südafrika vor 1994 das „Nkosi sikalele Africa“, „Gott segne Afrika“, und unsere Glaubensgeschwister in der ehemaligen DDR ihre Glaubenslieder (z. B. „Vertraut den neuen Wegen“).

So werden Lieder der Befreiung gesungen, prophetische Lieder, aus der Hoffnung heraus: Tief im Herzen glauben wir in großer Gewissheit, dass Christus sein Werk vollenden wird. So singen wir alle, dankbar in unseren Herzen, in der Abendmahlsliturgie: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll“ (Jes 6,3).

Dieses Lehren und Vermahnen mit dankbaren Liedern trägt Früchte. Gott hört unseren Gesang. Darum ist es gut, dabei zu bleiben und es immer besser einzüben:

„Das Wort Christi wohne reichlich unter euch: die ihr in aller Weisheit einander belehrt und ermahnt und mit Psalmen, Hymnen geistlichen Liedern Gott dankbar singt in euren Herzen.“

Verwendete Kommentare:

Ulrich Luz, Der Brief an die Epheser, in: Das Neue Testament Deutsch, J. Becker, U. Luz, Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser, NTD Band 8/1, Göttingen 1998.
Eduard Schweizer, Der Brief an die Kolosser, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich, Einsiedeln, Köln 1976.

4 Zitat von Jochen Arnold, gefunden unter www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/frontnews/2012/02/2012_02_02.

Tomáš
Tyrlik

Das Bekenntnis des Petrus

Biblische Besinnung zu Matthäus 16,13–20¹

Liebe Schwestern und Brüder,

für die heutige biblische Besinnung zum Thema unserer Tagung habe ich einen Text aus dem Evangelium nach Matthäus ausgewählt: aus dem sechzehnten Kapitel die Verse 13 bis 20 – das Bekenntnis des Petrus und die Verheißung an ihn:

- 13 Da kam Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi und fragte seine Jünger und sprach: Wer sagen die Leute, dass der Menschensohn sei?
- 14 Sie sprachen: Einige sagen, du seist Johannes der Täufer, andere, du seist Elia, wieder andere, du seist Jeremia oder einer der Propheten.
- 15 Er fragte sie: Wer sagt denn ihr, dass ich sei?
- 16 Da antwortete Simon Petrus und sprach: **Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!**
- 17 Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.
- 18 Und ich sage dir auch: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.
- 19 Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: Alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöst sein.
- 20 Da gebot er seinen Jüngern, niemandem zu sagen, dass er der Christus sei.

¹ Vorgetragen am 12. Januar 2014 auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal zum Thema „Welche Bedeutung hat die Bekenntnisbindung heute in den evangelischen (Landes-)Kirchen?“

- 13 Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων, Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;
- 14 οἱ δὲ εἶπαν, Οἱ μὲν Ἰωάννην τὸν βαπτιστὴν, ἄλλοι δὲ Ἥλιαν, ἕτεροι δὲ Ἰερεμίαν ἢ ἓνα τῶν προφητῶν.
- 15 Λέγει αὐτοῖς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;
- 16 ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, **Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.**
- 17 Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
- 18 Κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.
- 19 Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
- 20 Τότε διεσεύλατο τοῖς μαθηταῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός.

1. Der Kontext

Caesarea Philippi liegt am Fuß des Hermengebirges, an der Quelle des Jordan. Es wird nur hier und parallel bei Markus 8,27 erwähnt. Augustus übergab diese im Jahr 20 v. Chr. Stadt Herodes dem Großen. Dieser baute hier einen Marmortempel in der Nähe der Kultstelle der römischen Gottheit Pana und nannte die Stadt Paneas. Der Sohn von Herodes, Tetrarch Philippus, erbaute die Stadt zu Ehren von Kaiser Tiberius und auch zu eigener Ehre und nannte sie Caesarea Philippi. König Agrippa II. erbaute die Stadt 61 n. Chr. weiter aus und benannte sie zur Ehre von Kaiser Nero in Neronias um. Der Palast von König Agrippa hatte eine Fläche von 2000 Quadratmetern und war einer der größten und imposantesten Paläste, der je in Israel gebaut wurde. Nach dem ersten jüdischen Aufstand feierte der zukünftige Kaiser Titus hier seinen Sieg. Er veranstaltete Gladiatorenduelle, in denen gefangene Juden mit Raubtieren und auch gegeneinander kämpfen mussten. Auf den Trümmern der damaligen Stadt befindet sich heute das Dorf Banias (Panias-Tempel) mit Ruinen der alten Städte vor einem Felsberg.

2. Der Moment in der Erzählung

Unser Matthäischer Text basiert auf dem Markusevangelium. Dort erscheint die Szene in Caesarea Philippi als Wendepunkt. Jesus befindet sich mit seinen Jüngern am nördlichsten Punkt seiner Wanderungen. Da erstmals bekennen sich die Jünger durch den Mund des Petrus zur Messianität Jesu, und sofort beginnt Jesus, sie auf seinen Leidensweg nach und in Jerusalem einzustellen, der zur Auferstehung führen wird (Mk 8,27–38).

Caesarea Philippi ist in diesem Kontext wie die Halbzeitpause in einem Fußballspiel. Die Spieler gehen in die Kabine, um sich ein bisschen auszuruhen und aufzuatmen. Der Trainer nutzt die Halbzeitpause, um die Spieler in der Kabine auf die zweite Halbzeit einzustellen, um ihnen für die zweite Hälfte des Spiels neue Anweisungen zu geben. Und auch Jesus zieht sich mit seinen Jüngern nach Caesarea Philippi zurück. Er will mit ihnen allein sein, um sie auf die zweite Hälfte, auf die zweite Halbzeit vorzubereiten.

Auch im Leben, im öffentlichen Wirken Jesu hat es so eine „Halbzeitpause“ gegeben. Die erste Halbzeit des öffentlichen Wirkens Jesu war eine glanzvolle Halbzeit gewesen. Die Leute waren ihm nur so zugeströmt und haben ihm zugejubelt. Sie haben gehört, wie er in göttlicher Vollmacht gepredigt hat, und sie standen ratlos dabei und haben gesagt: „Noch nie hat einer so geredet wie der.“ Sie haben miterlebt, wie Jesus Kranke geheilt hat, wie er Wunder gewirkt hat. Und sie waren außer sich und sagten: „So etwas haben wir noch nie gesehen.“

Als Jesus mit seinen Jüngern jetzt in der Halbzeitpause, in der Einsamkeit ist, da fragt er die Apostel: „Für wem halten die Leute mich eigentlich?“ Oder: „Wer sagen die Leute, dass der Menschensohn sei?“ Jesus legte – in heutiger Sprache gesagt – einen Umfragebogen vor. Zuerst fragte Jesus ganz allgemein: „Was halten denn die Leute von mir? Was sagen sie, wer ich bin?“

3. Populäre Antworten auf diese Frage

Und sofort bekam Jesus viele verschiedene Meinungen und Antworten zu hören. Er erhält einen Kanon von Antworten: „Sie sprachen: Einige sagen, du seist Johannes der Täufer, andere, du seist Elia, wieder andere, du seist Jeremia oder einer der Propheten.“

Seine Jünger antworteten: „Ja, die halten dich für einen tollen Typen. Die einen sagen, du seist Johannes der Täufer. Die anderen, du seist Elia, Jeremia oder sonst ein Prophet – jedenfalls haben die meisten eine ziemlich hohe Meinung von dir!“

Aber das war die erste Halbzeit. Und Jesus wusste, dass die zweite Halbzeit ganz anders aussehen wird. Da werden die Leute von ihm sagen: „Er ist ein Vielfraß, ein Weinsäufer, ein Kumpan von Zöllnern und Sündern.“ Da werden die Leute sagen: „Der ist mit dem Teufel im Bunde, und deswegen treibt er Dämonen aus.“ Da werden sie sagen: „Er ist ein Gotteslästerer.“ Und das sagen nicht irgendwelche Leute, sondern das sagt der Hohe Rat, das sagen die Hohenpriester, die Schriftgelehrten, die Theologen. Jesus wusste: In der zweiten Halbzeit werden die Leute nicht jubeln; vielmehr werden sie am Ende sagen: „Weg mit ihm, ans Kreuz mit ihm!“

Er musste die Jünger in dieser Halbzeitpause in Caesarea Philippi auf diese zweite Halbzeit einstellen, damit sie an ihr nicht kaputt gehen und zerbrechen.

4. Vorstellungen über Gott – heute

4.1 Die persönliche Frage

Seine weitere Frage war noch konkreter. Er fragte ganz persönlich: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“

Man kann sich sehr gut hinter der Meinung der Leute verstecken – im positiven wie im negativen Sinn. Aber jetzt war der Punkt erreicht, an dem Jesus seine Jünger ganz persönlich fragte: „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“ Das ist eine für uns Christen wesentliche Frage. An ihrer Antwort hängt alles.

Jetzt schweigen alle. Vorher haben sie aber alle geplappert. Jetzt schweigen sie. Endlich meldete sich einer: Petrus. Er sagt: „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Diesmal trifft Petrus den Nagel auf den Kopf.

4.2 Das Messiasbekenntnis

Petrus sagte auch nach dem Markusevangelium: „Du bist der Christus“ (Mk 8,29). Matthäus aber fügte hinzu: „der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16). „Christus“, Messias, ist der grundlegende Hoheitstitel des Neuen Testaments.²

² Im Detail sieht das so aus:

Mt 16,16: Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. – „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“

Mt 14,33: Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ. – „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn.“

Unser heutiges Evangelium mit dem Messiasbekenntnis des Petrus steht, wenn man einmal das Evangelium als Ganzes nimmt, genau mitten im öffentlichen Wirken Jesu und teilt es in eine erste und eine zweite Halbzeit. Es ist nichts weniger als ein Glaubensbekenntnis, das Petrus hier für Jesus ablegt. Obwohl hier im Griechischen das entsprechende Wort – „homologeïn“ – nicht benutzt wird, ist doch dieses Bekenntnis das wahre Glaubensbekenntnis.

Ja, Jesus ist nicht irgendein Religionsstifter, nicht irgendein Wundertäter, nicht irgendein Rabbi aus Nazareth, auch nicht ein großer Prophet. Und darum fängt Jesus an zu jubeln, als Petrus auf einmal dieses Bekenntnis ablegt: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes.“ Also nicht irgendein großer Mensch. Sondern: Du bist der Messias, der Erlöser, derjenige, der unser Leben trägt und unser Leben verwandelt.

4.3 *Die Seligpreisung*

Jesus bricht in freudigen Jubel aus und sagt: „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel.“

Das hast du nicht studiert, das hast du dir auch nicht aus Büchern oder aus Zeitungen angelesen, sondern das hat dir mein Vater, der im Himmel ist, offenbart: *apokalypteïn* – *ἀπεκάλυπτειν*. Ja, wir leben jetzt in der Zeit nach Epiphánias. Auch uns hat sich Gott offenbart in seinem Sohn Jesus Christus als unser Heiland und Herr – *κύριος*.

Der Grund der Seligpreisung ist nicht eigentlich die Korrektheit des Bekenntnisses, sondern der Weg – der Weg der Offenbarung. Kein Mensch, nur Gott selbst, der himmlische Vater, hat Petrus zu seinem Bekenntnis geführt. Es ist ein Bekenntnis des Glaubens, zu dem der sich offenbarende Gott Petrus geführt hat. Wahre Bekenntnisse sind diejenigen, die von Gott offenbart sind! Mit anderen Worten: Das hat auch uns unser Vater durch den Heiligen Geist ins Herz hineingeschrieben, dass er der Erlöser ist, dass er der Messias ist, der Gesalbte Gottes, der Sohn des lebendigen Gottes.

4.4 *Das Felsenwort*

Petrus erlebt eine echte Sternstunde seines Lebens. Jesus sagt zu ihm etwas Großartiges: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Ekklesia, meine Kirche – *μου τὴν ἐκκλησίαν* – bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.“

Diese Worte sind für uns Christen – ob evangelisch oder katholisch – sehr explosiv und problematisch. Es gibt die alte Auslegungstradition – von Augustinus prominent vertreten –, die darin besteht, den Petrusprimat von diesem Petrusbekenntnis her zu entwickeln.

Eine klassische evangelische Exegese sieht in der Abfolge von Matthäus 16 zu Matthäus 18,18 eine geschichtliche Ablösung: Was ursprünglich an die Person des Simon Petrus gebunden gewesen war, eine spezifische Vollmacht, Sünden zu vergeben, sei nach dem Willen Jesu laut der Jüngerrede auf die ganze Gemeinde, auf jeden einzelnen Christenmenschen übergegangen.

Römisch-katholische Traditionalisten tun gerne so, als gäbe es Matthäus 18 gar nicht. Das Zweite Vatikanische Konzil hat demgegenüber die klassische katholische Exegese beflügelt, dass Petrus in seiner Schlüsselgewalt nicht isoliert ist, sondern mit den Jüngern zusammengehört, unter denen Matthäus meist die Zwölf versteht, so dass sich ein kollegiales Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen abzeichnet, die als Nachfolger Petri und der Zwölf gelten.

Die Geschichte der Auslegung ist noch voll anderer Deutungen: Die Kirche sei auf den Glauben, auf das Bekenntnis, auf Jesus Christus selbst, auf seine Messianität, auf die rechte Lehre gebaut. Das ist alles sachlich nicht falsch.

Ich meine, dass die Reformatoren geirrt haben, als sie in der „Petra“ nicht Petrus, sondern nur seinen Glauben bzw. sein Bekenntnis sahen. Sie sagten: Das ist ein Bekenntnis, welches Felsencharakter hat. Und auf diesen Felsen, auf diesen festen Grund will Christus seine Kirche bauen. Das mag sein. Aber es ist doch wichtig, dass Jesus dieses Wort zu Petrus sagt:

„Petrus“ – aramäisch: „Kephas“ – bedeutet „Stein“ oder besser noch: „Fels“: Petrus, der Felsenmann. Halt, Stopp! ruft jetzt vielleicht jemand. Petrus ist ja gar nicht der Fels! Im griechischen Text steht für „Fels“ gar nicht *πετρος* (*petros*), sondern *πετρα* (*petra*). „Du bist *Πετρος*, und auf diese *πετρα* werde ich meine Gemeinde bauen.“ Und *πετρα* bedeutet „großer Fels, Felsmasse“, aber *πετρος* bedeutet nur „Stein“ oder „Felsbrocken“. Auf ein kleines Stück Fels kann man keine Gemeinde bauen. Jesus muß etwas anderes gemeint haben. Sonst hätte er sagen müssen: „Du bist *Πετρος*, und auf diesen *πετρος* werde ich meine Gemeinde bauen.“

Petros selber ist die „Petra“, nicht nur sein Glaube oder sein Bekenntnis. Das Wort „Petra“ wird noch in 1. Korinther 10,4 auf Christus bezogen: „Alle tranken den gleichen gottgeschenkten Trank, denn sie tranken aus dem lebensspendenden Felsen [Petra], der mit ihnen zog. Und dieser Fels war Christus.“

Ich verstehe dies folgendermaßen: Das Besondere des Petrus liegt darin, dass er der erste Stein ist, aber kein besonderer. Petrus ist der erste

Christusbekenner – deshalb fängt mit ihm die Kirche an. Dies aber ist er. Und zwar in seiner Person. Ich bin überzeugt, dass Petrus nicht für sich selbst ein Fels ist, sondern für die Kirche aller Generationen. Dass ein so schwacher Mensch dank der Gnade Gottes so stark werden kann, das ist der lebendige Beweis dafür, dass Gottes Liebe stärker ist als der Tod.

Petrus ist Fels nicht wegen der Unerschütterlichkeit seines Glaubens oder der Festigkeit seines Charakters. Er ist Fels als der erste der Zwölf. Die zwölf stehen für das Gottesvolk. Petrus ist nicht allein, sondern immer in der Gemeinschaft anderer Jünger.

Petrus, der Fels, tritt nicht an die Stelle von Christus, dem eigentlichen Felsen. Christus bleibt ihm übergeordnet. (Man könnte auch sagen: Christus bleibt ihm untergeordnet, unterstellt – nämlich als das tiefere, das eigentliche Fundament: Christus trägt auch Petrus.) Die Menschen, die Petrus zum Glauben führt, glauben nicht an ihn, sondern an Christus. Die Ekklesia – die Kirche (die Gemeinde) –, die Christus auf den Felsen Petrus bauen will, ist nicht die Kirche oder die Gemeinde von Petrus, sondern die Kirche, die Gemeinde von Christus: „Auf diesen Felsen werde ich *meine* Gemeinde bauen.“

Petrus ist ein Mensch mit Fehlern und Schwächen, aber auch mit Stärken und Begabungen. Mit solchen Menschen mit Fehlern und Schwächen sowie mit Stärken und Begabungen will nun Jesus seine Kirche aufbauen. Und wir sind auch alle berufen, an der Kirche Jesu Christi mitzubauen, Mitarbeiter Gottes zu sein.

„Kirche“ – Ekklesia – kommt in den Evangelien nur hier sowie in der Parallele in Matthäus 18 vor, stellt aber ein Wort in griechischer Übersetzung aus der Volk-Gottes-Theologie Israels und auch aus dem zeitgenössischen Judentum dar (zum Beispiel in den Qumranschriften). Matthäus 16,18 ist im griechischen Text im Futur formuliert.

Im Neuen Testament heißt es einmal: „Lasst euch als lebendige Steine in das Haus einfügen, das von Gott erbaut wird und von seinem Geist erfüllt ist.“ Wissen Sie, wer das geschrieben hat? Petrus – in 1. Petrus 2,5. Dahinter steckt, finde ich, beinahe auch wieder so etwas wie göttlicher Humor, wie ein Lächeln Gottes über alle, die das „Petrusamt“ so über alle Maßen wichtig nahmen. Petrus, dieser erste Stein im Haus von Jesus, fordert seine Mitmenschen auf, ebenfalls Steine in diesem Haus zu werden.

Und das heißt konkret: Jeder von uns soll an seinem Platz ein Petrus sein, ein Fels, ein Stein, auf dem weitere Steine aufgebaut werden können. Es ist wie bei einer Mauer, bei der ein Stein auf den anderen gefügt wird: Jeder Christ wird von anderen Christen getragen und ist seinerseits für andere verantwortlich, die sich auf ihn stützen.

Die *lebendigen Steine*, die zum *geistlichen Hause* vermauert werden, sind ebenfalls Menschen – nicht bloß ihr Glaube und ihr Bekenntnis (1 Petr 2,5). Wir sind alle als *Mitarbeiter* Gottes – 1 Kor 3,9 – aber nur Mitarbeiter!

4.5 *Glauben und Bekennen (das Konkordiabuch)*

Ich zitiere gerne den Wortlaut, in dem Martin Luther das Petrusbekenntnis in der Erklärung zum zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses aufgenommen hat: „Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels, damit ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit.“

Und was lernen wir im Kleinen Katechismus Martin Luthers zum Glaubensbekenntnis? „Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann; sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten; gleichwie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten, einigen Glauben.“

Petrus ist nur offen dafür, was Gottes Geist ihm eingibt. Aus eigener Vernunft und Kraft können wir nicht zu Christus kommen, aber wir können uns, wie Petrus es tat, für Gottes guten Geist öffnen, damit er in uns Vertrauen, Hoffnung und Liebe wecken kann. So werden auch wir dann mit Christus den Weg gehen, der in Gottes Reich führt. Gottes Geist ist der Schlüssel, der uns den Himmel öffnet. Wir brauchen heute Menschen, die festen Grund haben. Genügend Menschen wackeln und schwanken heute, auch Christen.

4.6 *Glauben und Bekennen – persönliche Erfahrungen*

Am Ende des Konfirmandenunterrichts, kurz vor der Konfirmation, behandle ich immer mit den Jugendlichen dieses Thema: Glauben – Bekennen. Und da ist es mir auf der einen Seite wichtig, die Konfirmanden mit der christlichen Tradition vertraut zu machen, so dass sie sich dort einklinken können. Auf der anderen Seite ist es mir genauso wichtig, dass jeder sein eigenes, ganz persönliches Glaubensbekenntnis schreibt. Es sind immer sehr interessante Antworten und Glaubensbekenntnisse.

Vor vielen Jahren haben die Reformatoren in diesem Sinn das „Augsburger Bekenntnis“ verfasst. Und es besteht Anlass, uns selber über unser Bekenntnis klar zu werden – und dann damit nicht hinter dem Berg zu halten! Ein solches Bekenntnis wird seine Wirkung nicht verfehlen.

Es ist die ganze weltweite Christenheit, die das Bekenntnis zum Christus Gottes hochhält und in jedem ihrer Gottesdienste feiert; es ist die ganze weltweite Christenheit in ihrer Buntheit und Vielheit, in der Vielgestaltigkeit ihrer Traditionen. Und es ist jeder unserer Gottesdienste, wenn wir uns im Namen Jesu versammeln, in jedem Lobgesang, in jeder Danksagung, in Bitte, Fürbitte und Ermahnung, die da geschehen im Namen des Herrn. Das ist Christusbekenntnis der Kirche in der Gegenwart, und es soll bleiben bis zum Ende der Zeit. Amen.

Konrad
Klek

Kirchenlieder – der Schatz unserer Kirche¹

Einleitung: Geschichten zum Lied

Zum Reden über Kirchenlieder gehören Geschichten aus dem Leben, das Erzählen von Begebenheiten, wie Lieder in bestimmten Situationen zum Sprachrohr geworden sind, für die Bewältigung von Leid ebenso wie für den Ausdruck von Freude, und wie Lieder so manches Mal zum bleibenden Inbegriff wurden für Erfahrungen mit dem christlichen Glauben.

So will ich beginnen mit einer Geschichte aus dem Leben meines Großvaters. Es geht da allerdings nicht um ein bestimmtes Lied, sondern um das Gesangbuch als Liedsammlung. Mein Großvater, ein schlichter Bauer auf der schwäbischen Alb, war an Tuberkulose erkrankt und musste sich 1960 für ein halbes Jahr in eine Lungenheilstätte begeben. Als er den Koffer gepackt hatte, fragte ihn seine Frau: „Hoscht au d’Bibel dabei?“ Seine Antwort: „Dia brauche e net, i hab doch s’Gsangbuach.“² – Wer mit dem Gesangbuch unterwegs ist, braucht keine Bibel, oder noch provozierender formuliert: Mit dem Gesangbuch lässt sich trefflicher leben und sterben als mit der Bibel.

Diese Episode aus dem Leben meines Großvaters wurde mir über Großmutter und Eltern übermittelt. Selbst erlebt habe ich bei der Bestattung des Großvaters im Jahre 1987 Folgendes: Da der Friedhof in Holzelfingen als Kirchhof direkt bei der Kirche liegt, beginnen die Bestattungen dort mit einem Gottesdienst in der Kirche. Diese war voll besetzt mit etwa 400 Personen, die Männer wie üblich auf der Empore. Ich versah den Dienst auf der Orgelbank. Als erstes Lied war aufgesteckt *Warum sollt ich mich denn grämen* von Paul

1 Dieser Vortrag eröffnete die Theologischen Tage des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Theologie der Kirchenlieder“ am 23. September 2013 in St. Pölten.

2 „Hast du doch wohl die Bibel dabei?“ – „Die brauche ich nicht, ich habe doch das Gesangbuch.“

Gerhardt, insgesamt acht der zwölf Strophen (EG 370, damals nach EKG). Der Gemeindegesang war sehr kräftig. Zu Beginn der fünften Strophe brach er jedoch ein, so dass ich mit meiner Begleitung auch verunsichert war. Ich vergewisserte mich an der Liedertafel, Str. 1–4 und 7–10. Sukzessive kam die Sangeskraft dann wieder zurück. Meine Frau, die auch oben auf der Männerempore saß, klärte mich nachher auf: Die Männer hatten die ersten vier Strophen alle auswendig gesungen. Da es dann einen Sprung zu Strophe 7 gab, mussten sie erst das Gesangbuch aufschlagen, wie es weitergeht.

Draußen am Sarg und am Grab sang der Leichenchor in ordentlicher vierstimmiger Chorbesetzung mit Männerstimmen Chorsätze aus dem klassischen Kirchenchor-Repertoire unter Leitung einer Chorsängerin. Besonders beeindruckt hat mich das fünfstimmige *In dir ist Freude, in allem Leide, o du süßer Jesu Christ*, wie es jetzt als Satz im Gesangbuch steht (EG 398). Ich wusste, dass das das Lieblingslied meiner Großmutter, also der betroffenen Witwe war. Beim Leichenschmaus sprach ich die Chorleiterin auf die Liedauswahl an. Sie wusste von dem Lieblingslied-Status nichts, meinte im Blick auf dieses gar nicht tränenrührige Christus-Lied im flotten Dreier-Rhythmus allerdings: „Jo, miar überleget ons scho, was mer do senget.“³

Diesen schönen Geschichten aus Großvaters Zeiten möchte ich eine Kontrast-Story aus den Niederungen des heutigen Alltags einer theologischen Fakultät entgegenhalten. In der Mensa des Erlanger Studentenwerks sitzen Theologiestudenten beim Mittagessen zusammen, darunter ein Orgelschüler von mir, der bei seinen Kommilitonen als Liturgik-Freak bekannt ist. So wendet sich einer der Mitesser an ihn: Er habe am kommenden Sonntag in seiner Heimatgemeinde den Lektorendienst zugesagt und wisse nicht, was an Lesungen dran sei, wo er das denn finden könne. „Ja, guck halt em Gsangbuch, do stets doch drin!“ – „Ja, ich hab doch koi Gsangbuch!“ – „Was, du hoscht koi Gsangbuch?“ – „Ja, dahoim scho – von dr Konfirmation.“⁴ Die anderen Theologen-Tischgenossen klinken sich ein und bestätigen, dass auch sie ihr Gesangbuch nicht greifbar hätten. Das stehe seit der Konfirmation zu Hause unberührt im Regal. Was daran denn anstößig sein soll? – Unter angehenden Pfarrerinnen und Pfarrern ist demnach das Gesangbuch heute ohne jegliche Relevanz für ihr Theologiestudium. Sie studieren in allen Details Bibelwissenschaften, Dogmatik, Kirchengeschichte, auch Religionswissenschaft über andere Religionen, schließlich Praktische Theologie, aber das Gesang-

3 „Ja, wir überlegen uns durchaus, was wir da singen.“

4 „Ja, schau doch im Gesangbuch nach, da steht’s doch drin!“ – „Ich habe doch kein Gesangbuch!“ – Wie bitte, du hast kein Gesangbuch?“ – „Zu Hause schon – von der Konfirmation.“

buch kommt da nicht vor, obwohl das in Bayern besonders schöne und auch mit zusätzlichen Texten ergiebige Buch beim Examen als Arbeitsmittel auf dem Tisch steht. Demnach gibt es für angehende Theologen auch keine „Theologie der Kirchenlieder“ oder wenn, nur als *quantité négligeable*. Was machen sie dann später, wenn sie Lieder aussuchen sollen, z. B. für eine Beerdigung? Sie werden sich wohl kaum – wie die wackere Äblerin – gut überlegen, was da inhaltlich passend wäre, sondern vielmehr die Leidtragenden vermeintlich entgegenkommend fragen: „Was für ein Lied wünschen Sie sich denn?“ und das gegebenenfalls dann fraglos übernehmen.

Wenn ich über Theologiestudenten lamentiere, muss ich auch das Pendant dazu, die theologischen Lehrer in den Blick nehmen. Als vor einigen Jahren der aufstrebende Reformationsgeschichtler Volker Leppin seine neue Luther-Biographie publizierte, besorgte ich mir das Buch beim Erlanger Kollegen als Urlaubslektüre. Zum Glück war der Mehrwert der Schönheit Korsikas so erheblich, dass die Lektüre den Erholungseffekt nicht gefährdete. Im ganzen Buch kommt nämlich das Stichwort Kirchenlied nicht vor. Was Luther diesbezüglich in Gang gesetzt und selber geleistet hat, galt Leppin offensichtlich auch als *quantité négligeable*. Als der Verfasser einige Zeit später zu einem Symposium in Erlangen war, habe ich ihn deswegen zur Rede gestellt. Er erschrak sichtlich ob der Anfrage, beteuerte sogleich, dass er nichts gegen Kirchenmusik habe, schließlich sei er der Sohn einer Kantorin, und räumte dann ein, man könnte dazu schon etwas schreiben. Er sehe aber aus verlagstechnischen Gründen keine Chance für Nachbesserungen bei einer Folgeauflage.

So wird wohl hinzunehmen sein, dass Theologiestudierende in ihrer Ausbildung auch weiterhin nichts vom größten Schatz ihrer Kirche erfahren, dem Kirchenlied.

Das Jahr 2012 hatte im Rahmen der EKD-Lutherdekade allerdings „Reformation und Musik“ zum Thema. Da wurde ziemlich viel Wind gemacht, auch in Sachen Kirchenlied als protestantisches Spezifikum. Die Evangelische Verlagsanstalt Leipzig war im Vorfeld an meinen Erlanger Kollegen Peter Bubmann herangetreten mit dem Anliegen, speziell dazu ein populärwissenschaftliches Buch herauszubringen. Er nahm mich mit ins Boot, und so entstand „Davon ich singen und sagen will. Die Evangelischen und ihre Lieder“. Wir haben da keine komplette Hymnologiegeschichte konzipiert, sondern schlaglichtartig durch verschiedene Autoren einige signifikante Bewegungen auf dem Gebiet des Kirchenlieds in der Geschichte beleuchtet, um spürbar zu machen, wie dies unsere Kirche bereichert. Dazu gehören dann auch Essays über einzelne besondere Perlen in diesem Schatz von *Ein feste Burg ist unser Gott* über *Lobe den Herren* bis hin zu *Stille Nacht* und *Danke*.

Martin Luthers Anliegen

Den ersten Beitrag in diesem Buch zur Reformationszeit habe ich selbst übernommen und überschrieben „Reformatorisches Singen als öffentlicher Protest“⁵. Damit wollte ich etwas sticheln gegen die verbreitete binnenkirchliche Sichtweise, Martin Luther habe das Kirchenlied erfunden, um der Gemeinde eine Stimme, eine liturgische Funktion im Gottesdienst zu geben. Das ist gewiss eine Komponente, aber nur eine. Wer Luthers *Deutsche Messe* von 1526 nach der Bedeutung des Liedgesangs durchforstet, wird ziemlich ernüchtert sein. Viel wichtiger war ihm da, eine brauchbare deutsche Fassung für die Lektionstöne, also für das Absingen der Lesungen, zu präsentieren.

Luther formulierte die Aufgabenstellung in Sachen Lied in einem Brief an Georg Spalatin Ende 1523: „Wir planen ... Psalmen für das Volk herzustellen, das heißt, geistliche Lieder, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe.“⁶ Lieder sind also erstens Sprachform des Wortes Gottes nach dem Vorbild der Psalmen als den biblischen Liedern. Zweitens: Gereimte geistliche Lieder sind die taugliche Sprachform für das Volk, während Mönche im Stundengebet nach komplexen musikalischen Regeln psalmodieren. Drittens: Die Sprachform des gereimten Liedes in Strophenform hat einen hohen mnemotechnischen Effekt – siehe Holzelfingen 1987. Weil man Lieder gut behalten kann, sind sie das Medium dafür, dass Gottes Wort unter den Leuten bleibt. Und sofern im Singen die emotionale Dimension voll zur Geltung kommt, erreicht Gottes Wort gerade so das Herz der Menschen. Darum vor allem geht es Luther. Die frohe Botschaft des Evangeliums von Gottes Gnade soll das Leben der Menschen im Alltag prägen, durch Lieder einen festen Platz im Herzen der Menschen erhalten. Die Lieder im Herzen der Menschen sind die Gestalt der Einwohnung des Heiligen Geistes in uns. Ich sage gerne pointierend: Im Liedersingen geschieht die unmittelbare Kommunikation Gott–Mensch nicht nur „face to face“, sondern „heart to heart“. Vergleiche Luthers Formulierung in seinem ersten Kirchenlied *Nun freut euch lieben Christen gmein*: „Er wandt zu mir das Vaterherz, das war bei ihm fürwahr kein Scherz“ (EG 341, Strophe 3).

So sind es gerade die Lieder als Sprachgestalten der Gnade, welche den bisherigen kirchlichen Mechanismus zur Heilsvermittlung aushebeln. Wenn man mit Liedern Gottes Gnade bezeugt, braucht man keinen Priester und

5 In: P. Bubmann, K. Klek (Hg.), *Davon ich singen und sagen will. Die Evangelischen und ihre Lieder*, Leipzig 2012, S. 11–26.

6 Zitiert nach Christian Möller (Hg.), *Kirchenlied und Gesangbuch. Quellen zu ihrer Geschichte*, Tübingen 2000, S. 72.

kein kirchliches Sakrament mehr. Das haben die Menschen damals sofort erkannt, und die Lieder in Mund zu Mund-Propaganda weiter gereicht. Wie sonst hätte es zugehen können, dass 1529 in Lübeck die Reformation dadurch zum Durchbruch kam, dass „zween Knaben“ im Gottesdienst einen Prediger mundtot machten, der meinte, die Menschen weiter mit den Schrecken des Fegefeuers einschüchtern zu können. Sie fingen mutig an zu singen: „Ach Gott, vom Himmel sieh darein, und lass dich des erbarmen“ – und das Volk sang mit, einfach so, ohne Gesangbuch und ohne Liedertafel „wie wenig sind der Heil’gen dein, verlassen sind wir Armen. Dein Wort man lässt nicht haben war, der Glaub ist auch verloschen gar bei allen Menschenkindern“ (EG 273, gesungen nach der damals wohl gebräuchlichen Melodie von *Es ist das Heil uns kommen her*, EG 342). Dieses Lied Luthers, eine Übertragung von Psalm 12, wird zum Sprachrohr für die aufgestaute Wut gegen die Knechtung der Menschen in Unwahrheit und hohler Machtdemonstration. Zugleich taugt es als Durchhalteappell, indem es die Gewissheit des Psalmeters bezeugt: Gottes Wort wird sich durchsetzen, weil Gott zu seinem Wort steht. Entscheidend ist in der Liedmitte der vierten Strophe die wörtlich zitierte Gottesrede: „... Mein heilsam Wort soll auf den Plan, getrost und frisch sie greifen an und sein die Kraft der Armen.“

Es gibt einige Quellen, die dieses Lied als höchst wirksamen reformatorischen Agitationssong belegen. Agitation war durchaus Luthers Bestreben schon mit seinem allerersten Lied über den Märtyrer-Tod zweier Augustiner-Mönche in Brüssel.⁷ Agitation aber als Forderung des Evangeliums, dem Gehör verschafft werden muss, das den Weg ins Herz der Menschen finden soll. Inhaltlich im Vordergrund stand die Frage nach dem gnädigen Gott. So wünschte Luther in dem zitierten Schreiben an Spalatin zuerst Übertragungen der Bußpsalmen in Liedform. Als Muster beigelegt hatte er seine eigene Umdichtung des 130. Psalms (6. Bußpsalm) *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* (EG 299). Dieses Lied hatte – in enger Anlehnung an den Wortlaut des Psalms – zunächst nur vier Strophen. Luther traute sich dann bald, das Lied als Sprachgestalt der Gnade Gottes noch stärker zu profilieren und erweiterte es in der Mitte, sodass da jetzt in zwei Strophen gesungen wird:

⁷ „Ein neues Lied wir heben an, das walt Gott unser Herre ...“ Vgl. Dick Akerboom: „Ein neues Lied wir heben an“. Über die ersten Märtyrer der Reformation und die Ursprünge des ersten Liedes von Martin Luther, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, Folge 55, 2008, 63–94.

Bei dir gilt nichts denn Gnad und Gunst, die Sünde zu vergeben;
es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben.

Vor dir niemand sich rühmen kann, des muss sich fürchten jedermann
und deiner Gnade leben.

Darum auf Gott will hoffen ich, auf mein Verdienst nicht bauen;
auf ihn mein Herz soll lassen sich und seiner Güte trauen,
die mir zusagt sein wertes Wort, das ist mein Trost und treuer Hort,
des will ich allzeit harren.

Es ist evident, dass Luther hier die reformatorische Erkenntnis von der Rechtfertigung allein aus Gnade, ohne jegliches Verdienst in menschlichem Tun einträgt. Wieder ist das Herz als entscheidende Instanz, als Sitz des Glaubens benannt. Signifikant und typisch für Luthers einzigartige Sprachmächtigkeit ist die Formel „Gnad und Gunst“, welche durch Doppelung (mit G-Alliteration) bekräftigt und durch die Einsilbigkeit beider Worte besonders schlagkräftig ist. Analog ist die Reihung der drei ebenfalls einsilbigen Worte mit o-Klang „Wort – Trost – Hort“.

In der Schlussstrophe findet Luther eine besonders überzeugende Formulierung für den uneinholbaren Mehrwert von Gottes Gnade:

Ob bei uns ist der Sünden viel, bei Gott ist viel mehr Gnade;
Sein Hand zu helfen hat kein Ziel, wie groß auch sei der Schade.
Er ist allein der gute Hirt, der Israel erlösen wird,
aus seinen Sünden allen.

Nach dem hermeneutischen Grundsatz, dass der Psalter gesamtbiblisch Zeugnis von Christus ist, trägt er mit dem guten Hirten (Johannes 10) das für die christliche Frömmigkeit aller Zeiten zentrale Christus-Bild ein, akzentuiert zudem durch „allein“ – *solus Christus*. Calvin wird dann bei der von ihm angestoßenen Bereimung des gesamten Psalters, dem sogenannten Genfer Psalter, Wert darauf legen, dass im Sinne der biblischen Urtext-Bindung solche hermeneutischen Verknüpfungen nicht vorgenommen werden. Das wird die reformierte Psalmliedpraxis immer von der lutherischen unterscheiden, welche in solchen hermeneutischen Anreicherungen gerade die Pointe des Dichtens nach Gottes Wort sieht.

Allein dieses Lied Martin Luthers, das erste Psalmlied der Geschichte, belegt den Mehrwert des Liedes gegenüber dem reinen Bibelwort, indem es die biblische Überlieferung durch Konkordanzanzen pointiert und in die Lebenssituation der Gläubigen hineinspricht. Genau so kann das Evangelium

die Menschen in ihrem Herzen ansprechen und ihr Leben prägen, unter ihnen bleiben.

Das Medium Lied wurde zum Selbstläufer, die Reformation zur Singbewegung – das lässt sich nicht als Randerscheinung taxieren! Die Altgläubigen hatten das damals auch durchaus wahrgenommen und Gegenstrategien entwickelt, zunächst mit gezielten Verboten des Singens in der Öffentlichkeit, dann mit eigenen Gegengesangbüchern. Bei den Protestanten war im Medium des Liedes die Kommunikation des Evangeliums freigegeben, so frei, dass Luther schon bald Warnschilder aufstellen musste und 1529 das Gesangbuch als legitimierten Liedkanon einführte. Auf dem Titelblatt des letzten unter seiner Ägide edierten Gesangbuches, dem sogenannten Babstischen Gesangbuch von 1545, lässt er sogar als „Warnung“ den Vers platzieren: „Viel falscher Meister itzt Lieder tichten, sihe dich für, und lern sie recht richten. / Wo Gott hinbuet sein Kirch und sein Wort / da wil der Teuffel sein mit trug und mord.“

Diese große Sorge um das rechte, evangeliumsgemäße Singen belegt den ungeheuren Wert des Sprachschatzes Kirchenlied. Teure Schätze muss man besonders gut hüten.

Zu Luthers Liedmelodien

Bei Luthers Liedern ist die musikalische Dimension, also die Melodiefrage, alles andere als nebensächlich. Offensichtlich begann Luther sein Liedschaffen mit *Nun freut euch, lieben Christen gmein*, das er auf die Melodie eines Osterliedes und mit bewusster Anlehnung an den Anfang dieses Liedes dichtete: „Nun freut euch alle, Frau und Mann, dass Christ ist auferstanden“. Diese Melodie, heute bei EG 342 *Es ist das Heil uns kommen her*, und die damit verbundene siebenzeilige Strophenform war wohl zunächst sein Standardmodell. *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* kann man ebenso darauf singen wie *Ach Gott, vom Himmel sieh darein*. Eine der ersten Liedpublikationen, das 1523/24 in Nürnberg gedruckte sogenannte Achtliederheft, zeigt diese Melodiezuweisung, und namentlich mit *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* muss sich diese Melodie als besonders protestsongtauglich erwiesen haben. Alsbald aber versah Luther alle seine Lieder mit einer je eigenen Melodie, wie wir sie heute im Ohr haben: *Nun freut euch lieben Christen gmein* mit frechem doppeitem Quartsprung am Anfang: „und lasst uns fröhlich springen“. *Aus tiefer Not schrei ich zu dir* lässt mit dem Quintfall zu Beginn die Tiefe des „De profundis“ förmlich spüren und bringt den affekthaltigen Halbtonschritt von der

fünften zur sechsten Tonstufe zum Wort „Not“. In der Schlusszeile wird der Schlusston mit dem Halbtonschritt der phrygischen Kirchentonart von oben erreicht (sonst meistens über Ganztonschritt von unten). So spürt man die Schlusszeile auch musikalisch als Frage: „Wer kann, Herr, vor dir bleiben?“ Bei *Ach Gott, vom Himmel sieh darein* deute ich den gar nicht appellativen, vielmehr stark klagenden Gestus als Umsetzung des Seufzens, von dem die vierte Strophe spricht. Gott reagiert nicht auf laute Parolen, sondern lässt sein Herz vom Seufzen der „Armen“ erweichen (vgl. Röm 8,26).

In diesem Verfahren Luthers sehe ich den theologischen Anspruch, dass die musikalische Gestalt in möglichst präziser Diktion mit dem Inhalt des Liedes korrespondieren soll. Die Melodie ist kein austauschbares Transportmittel für einen Text, keine attraktive Verpackung oder plakative Außenhülle. Die Melodie ist ebenso als Gestalt des Evangeliums ernst zu nehmen.

Ein Tanzlied als Kirchenlied

Als starken musikalischen Kontrast zu den besprochenen Lutherliedern möchte ich EG 398, *In dir ist Freude*, aufrufen, jenes fröhliche Lied am Grabe meines Großvaters, das dann auch bei der Bestattung meiner Großmutter zwei Jahre später als Gemeindelied und als Orgelmusik zum Auszug der Gemeinde aus der Kirche erklang. Im Jahre 1598, also am Ende des Reformationsjahrhunderts, publizierte ein Gothaer Kantor ein Liederbüchlein mit dem bemerkenswerten Untertitel: „Zwanzig Liebliche und gantz Anmutige Lateinische und Deutsche Neujahrs- oder Weihnachtsgesänglein zu Lob und Ehren dem neugeborenen Christkindlein Jesu, zum Teil unter etliche fröhliche Madrigalia und Baletti, auch andere liebliche italiänische Gesänglein, zu fünf Stimmen für dieser Zeit unterschiedlichen appliziert, jetztund aber zu Erweckung der Gottseligkeit und mehrem Anlass Christlicher Freude ...“

In dir ist Freude ist eines der im Titel benannten Baletti, erst wenige Jahre zuvor, 1591, als Tanzlied in Venedig erschienen. „Zum fröhlichen Leben lädt Amor uns ein“ hieß es da. Das Lied ist profiliert durch den prägnanten Dreierhythmus, der durch einfache, die Schwerpunkte akzentuierende Harmonik unterstützt wird. Die melodische Komponente ist sekundär. Die ersten beiden Stimmen überkreuzen sich, so dass man gar nicht genau sagen kann, was die Melodie ist. Der Tanzsatz ist eine unbekümmerte Umsetzung des „fröhlichen Lebens“, von dem der Text spricht, ist „fröhliches Springen“, um mit Luther zu sprechen.

In der Gothaer Publikation ist diesem italienischen Tanzlied nun ein Text unterlegt, der mit vollmundigem Trotz gegen die alltäglichen Leiderfahrungen der Pestzeit eine fröhliche, heile Welt aufrichtet. (Von wem der Text und damit die Idee zu diesem Lied stammt, lässt sich gar nicht sicher eruieren. Der im EG genannte Friedrichroader Pfarrer Schneegass ist nur eine Hypothese.) Biblischer Ausgangspunkt ist der Psalmvers „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde“ (Psalm 73,25), zusammen gelesen mit dem Schluss von Kapitel 8 (V. 33 ff) des Römerbriefs „nichts kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn“.

Der Dreier-Takt heißt in der Musiktheorie damals *Tripla*, als *tempus perfectum* steht er dem *tempus imperfectum* der Zweier und Vierer gegenüber. Die *Tripla* wird in der geistlichen Musik gezielt eingesetzt, wenn es um himmlische Freuden geht, um göttliche Vollkommenheit. Was also leistet dieses fröhliche Baletto theologisch? Es lässt uns gerade in dieser musikalischen Gestalt die Vollkommenheit des Lebens aus „himmlischen Gaben“ spüren, des Lebens in exklusiver Bindung an Jesus. Garant für diese Heilserfahrung ist eben Christus; das Aussprechen seines „süßen“ Namens gemäß der mittelalterlichen Mystiktradition vermittelt die Partizipation am durch ihn erschlossenen Heil: „O du süßer Jesu Christ“. Im Singen dieses *Tripla*-Liedes freuen wir uns an der Gnade Gottes „zu dieser Stunde“ und sind darin zugleich vereint mit den himmlischen Chören: „Wir jubilieren und triumphieren, lieben und loben dein Macht dort droben mit Herz und Munde, Halleluja.“ Das ist im Präsens formuliert, nicht in einem aufs Jenseits vertröstenden Futur.

Ich könnte viele solcher Perlen aus dem Schatz des Kirchenliedes hervorholen und in ihrer theologischen Stimmigkeit gerade im Ineinander von Text und Musik profilieren. Zum Kasus Dreiertakt sei nur noch das Stichwort *Daktylus* genannt und auf den Hit *Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren* (EG 317) verwiesen. Joachim Neander (1650–1680), der Schöpfer von Text wie Melodie, liebte das Versmaß des Daktylus über alle Maßen.⁸ Es wurde zum Kennzeichen neu bewegter Glaubenslieder in den pietistischen Strömungen und wurde geächtet von den Hütern der reinen kirchlichen Lehre. Lieder, die so hüpfen und springen, galten als bedenklich.

Auch Johann Georg Ebeling, der zweite Kantor Paul Gerhardts in Berlin, war ein Freund speziell der Dreiertakt-Melodien. Das zeigt etwa *Die güldne Sonne, voll Freud und Wonne* (EG 449). Auch zu *Du meine Seele singe* (EG

8 Siehe dazu Martin Rößler, „Lobe den Herren“ – Das Lied eines Außenseiters wird zum Hit, in Bubmann/Klek (wie Anm. 5), S. 103–118.

302) hat er eine Tripla-Melodie geschaffen. „... wohlauf und singe schön“ – wer wahrhaft schön, Gottes Schönheit entsprechend singt, tut dies im Dreiertakt. Die heutige Melodie dazu im Gesangbuch war von Ebeling zu einem anderen Paul-Gerhardt-Lied geschaffen worden. Die Gesangbuchmacher des EKG (1950) hatten wohl kein so positives Verhältnis zum Dreiertakt.

Allgemein sei zum großen Schatz der Paul-Gerhardt-Lieder an dieser Stelle nur bemerkt: Gerade als „Ich-Lieder“ sind sie prägnanter Ausdruck der schon benannten heart-to-heart-Kommunikation. Ihre musikalische Fassung in Gestalt eines Generalbass-Liedes seit den ersten Veröffentlichungen 1647 in Johann Crügers Gesangbuch *Praxis pietatis melica*, also frei zu führende, auch mit Verzierungen auszusmückende Singstimme mit Harmonisierung, ermöglicht in spezieller Weise den persönlichen Ausdruck, macht die Lieder zu unmittelbarer Herzenssprache. Zu Kirchenliedern für die Gemeinde wurden diese Lieder erst, nachdem sie in der häuslichen Praxis des Singens und Musizierens breite Resonanz gefunden hatten. Hier konnten sich im Übrigen auch die frommen Seelen der weiblichen Christenmenschen musikalisch artikulieren. In der Öffentlichkeit des Gottesdienstes war ihnen das Vorsingen ja verwehrt. In zwei Vorworten zu seiner Paul-Gerhardt-Edition rühmte Ebeling denn auch speziell das vorbildliche Engagement der Damen in Sachen Praxis pietatis via Lied.⁹

Schatzpflege – Johann Sebastian Bachs Choralkantatenjahrgang

Johann Sebastian Bach (1685–1750) hat genau ein Jahr, nachdem er seinen Dienst als Thomaskantor in Leipzig aufgenommen hatte, am 1. Sonntag nach Trinitatis 1724, begonnen, seine allsonntägliche Kantate jeweils mit einem Kirchenlied zu bestreiten. Man nennt das den „Choralkantatenjahrgang“. Die erste Liedstrophe wird stets sehr kunstreich in einem komplexen Konzertsatz vertont, am Ende steht meistens ein schlichter Choralatz über die Schlussstrophe. Die mittleren Strophen sind von einem Librettisten für die Satzformen Rezitativ und Arie mehr oder weniger umgedichtet. Original-Liedtext und Melodie als *cantus firmus* kommen hier in unterschiedlichen Konstellationen weiter zur Geltung oder auch gar nicht.

Eigentlich war dieses Projekt anachronistisch, denn up to date war damals die moderne Kantatenform mit durchweg frei gedichteten Rezitativen

9 Eine dieser Vorreden ist abgedruckt in Bubmann/Klek (wie Anm. 5), S. 99–101.

und Arien, eventuell einer (prosaischen) Bibelwortvertonung am Anfang, was dem Komponisten die größte Entfaltungsfreiheit gewährte. Bach verpflichtete sich also, offensichtlich aus eigenem Antrieb, in spezieller Weise dem Schatz des Kirchenliedes zu dienen. Es scheint mir plausibel, dass dies ein Beitrag zum Jubiläum „200 Jahre Kirchenlied“ sein sollte, denn 1524 gilt als dessen Geburtsjahr.¹⁰ Lutherlieder haben in Bachs Jahrgang absolute Priorität. Wann es nur passt, kommt ein Lutherlied dran, insgesamt werden es zehn. Alle anderen Liedautoren kommen nur ein-, höchstens zweimal vor, auch Paul Gerhardt nur einmal (BWV 92).

Wir wissen eigentlich nichts über die Hintergründe dieses Projekts „Chorkantatenjahrgang“. Wir kennen den Librettisten nicht, der die Binnenstrophen der Lieder umgestaltete. Wir wissen nicht, wer für die Liedauswahl verantwortlich war, Bach oder der Librettist, oder beide im Dialog? Wir haben nur den Befund des Werkbestandes, der mit der Passionszeit 1725 endet und nach Ostern nicht weitergeführt wird.¹¹ Ich möchte dazu einige Thesen aus meiner Sicht der Dinge formulieren, ohne sie im Detail zu belegen.

- 1) Bußlieder spielen eine große Rolle in der Liedauswahl. Wie seinerzeit bei Luther geht es also vor allem darum, mit den Liedern den Menschen den Zugang zu Gottes Gnade zu eröffnen. Gottes Gnade wird nicht billig verschenkt, nur ein bußfertiges Herz kann sich ihr öffnen und ihrer teilhaftig werden. Gerade mit Liedern lässt sich das Herz der Menschen erweichen, lässt sich die Fixierung des in sich gekrümmten Menschen aufbrechen.
- 2) Viele der Lieder sind praktizierte Lebenskunst als *ars moriendi*, Sterbekunst, etwa das gewählte Paul-Gerhardt-Lied *Ich hab in Gottes Herz und Sinn*. Mit diesen Liedern in alltäglicher Praxis pietatis sind Christen allezeit bereit für die Sterbestunde. Wenn das Evangelium so unter den Leuten bleibt, können sie selig sterben. Die Sterbebereitung ist eine zentrale Komponente der barocken Liedkultur. Man sieht das etwa auch daran, dass alle Kantaten Bachs zum 16. Sonntag n. Trinitatis, auch die Kantaten anderer Jahrgänge, stark mit Liedern arbeiten. An diesem Sonntag ist

10 Der Leipziger Bachforscher Martin Petzoldt hat diese Hypothese gelegentlich mündlich genannt.

11 Der Tod des ehemaligen Thomasschulrektors Andreas Strübel am 31. 1. 1725 hat zur Vermutung geführt, er könnte der Librettist gewesen sein. Sein Tod hätte dann das Vorlegen von Libretti für die Osterzeit verhindert. Es gibt aber sonst keinerlei Belege für eine solche Tätigkeit Strübel, der zudem bereits 1697 wegen nicht tragbarer theologischer Ansichten seines Amtes enthoben worden war. Die vorliegenden Libretti des Jahrgangs sind inhaltlich aber völlig orthodox.

die Auferweckung des Lazarus Evangelium und Predigttext, was in der zeitgenössischen Predigtpraxis durchweg bezogen wird auf das eigene Sterben als Durchgang zur Auferweckung durch Christus.

- 3) Viele Lieder sind ausgesprochene Jesus-Lieder, Heilands-Lieder. Wenn Bach sie nicht vertont hätte, würden wir sie in die pietistische Ecke schieben. *O du süßer Jesu Christ* haben wir vorher schon gesungen. Die Anrufung des Jesus-Namens als Heilands-Name („o Herr, hilf“ Psalm 118,25) macht immun gegen die Störung der Gottesbeziehung durch Leid, Tod, Spötter, Feinde. Der Jesus-Name ist viel mehr als nur Begriff oder Bezeichnung, er ist Inbegriff der Heilswirklichkeit, die sich als Beziehungsgeschehen erschließt. Im Singen erheben wir den Namen Jesu zu seiner Würde, zu seiner Schönheit, und im Aussprechen, Aussingen des süßen Jesus-Namens partizipieren wir an der damit verbundenen Sphäre des Heils.
- 4) Auch in Bachs Choralkantatenjahrgang sind erstaunlich viele Dreiertakt-Lieder gewählt, z. B. um Neujahr 1725, wo thematisch der Jesus-Name zentral ist.¹² Neujahr ist liturgisch ja das Fest der Taufe und Namensgebung Jesu. Im August 1725 wird Bach seinen Jahrgang als erstes mit dem Dreiertakt-Lied *Lobe den Herren* (BWV 137) ergänzen, das damals in keinem Leipziger Gesangbuch stand. Triadische Taktuntergliederungen wie 6/8, 9/8, 12/8 in den Arien und großen Eingangssätzen treten bei Bach oft mit charakteristischen Sinnzuweisungen auf. Etwa „Schmücke dich, o liebe Seele, lass die dunkle Sündenhöhle, komm ans helle Licht gegangen, fange herrlich an zu prangen, denn der Herr voll Heil und Gnaden will dich itzt zu Gaste laden, der den Himmel kann verwalten, will itzt Herberg in dir halten“ (BWV 180, vgl. EKG 157,1) erklingt in einem idyllischen F-Dur-12/8-Takt. Man spürt da förmlich den Himmel auf Erden, den Himmel in meinem Herzen, gewährt „itzt“ (jetzt) durch die Realpräsenz Christi im Heiligen Mahl.
- 5) In der erhaltenen Bibel aus dem Besitz Bachs mit autographen Randbemerkungen¹³ findet sich die Eintragung „Bey einer andächtigen Musi-

12 Eine Dreiertaktpassage gibt es im Lied zu Neujahr *Jesu nun sei gepreiset* (BWV 41), reine Dreiertaktlieder sind die Liedvorlagen für die Kantaten zum Sonntag nach Weihnachten (31. 12. 1724) *Das neugeborne Kindelein* (BWV 122) und zu Epiphanias (6. 1. 1725) *Liebster Immanuel, Herzog der Frommen* (BWV 8).

13 Zur Geschichte der Entdeckung dieser Bibel in den USA, der Bedeutung für die Bachforschung und zum zeitgenössischen Begriff von Gottes Gnaden-Gegenwart siehe das äußerst lesenswerte Büchlein von Michael Wersin, *Bach hören. Eine Anleitung*, Stuttgart 2010, hier S. 74–87.

que ist allezeit Gott mit seiner Gnaden-Gegenwart“. Der formal und inhaltlich so bunte Liederschatz der Kirche ist Bach also wichtig, weil Lieder als andächtige Musik Gottes Gnadengegenwart in diesem Leben erschließen. Andächtige Musik meint nicht meditatives Säuseln oder harmonischen Klangteppich à la Taizé. Andächtig ist die Musik, wenn sie sich konkret und konzentriert dem stellt, was zu bedenken, zu erinnern ist, Gottes Wort von Gottes Gnade. Als solche bringt sie allerdings zur leibhaftigen, körperlichen Realität, wovon Gottes Wort spricht. In der andächtigen Musik wird Gottes Heil real präsent. Das ist der Mehrwert der Lieder.

Perlen im Liederschatz

Es gehört zu den Konstanten in der Liedgeschichte, dass große Perlen im Liederschatz erst über Umwege in den allgemeinen kirchlichen Gebrauch fanden, die kirchliche Approbation erhielten. *Lobe den Herren*, das Lied eines Sektierers und aus dem Schuldienst Entlassenen, ist das Musterbeispiel dafür. Die Praxis pietatis im weitesten Sinne des Wortes ist aber Gottlob immer stärker als die Leitlinien der Meinungsmacher im kirchlichen Establishment. Es wären auch viele umstrittene Liedtitel aus jüngerer Zeit zu nennen, die sich bei näherem Hinsehen als wahre Perlen entpuppen. Drei signifikante Titel, von Fachleuten viel geschmäht, die ich persönlich für Perlen im Kirchenliedschatz halte, sollen abschließend für viele stehen.

Danke für diesen guten Morgen (EG 334) – ein wunderbar elementares Lied über das Alltagsleben der Christen als eucharistische Existenz, Leben im Danken (vgl. Kol 3,16 f).

Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer (EG Bayern 638) – ein Lied über den *homo incurvatus in se ipsum* und sein Angewiesensein darauf, dass Gott die Freiheit zuspricht (Strophen 3 und 4). Hier wäre allerdings die Stimmigkeit der Melodie zu diskutieren.

So nimm denn meine Hände und führe mich (EG 376). Das ist heart-to-heart-Kommunikation in entwaffnender Selbstpreisgabe: „Ich kann allein nicht gehen, nicht einen Schritt“ (Strophe 1) – schlechthinnige Abhängigkeit (Friedrich Schleiermacher). Hier haben wir eine besonders wertvolle Melodie, vom schwäbischen Liederkönig Friedrich Silcher 1842 für ein Abendlied entworfen. Die bergende Atmosphäre des Abendlieds wird übernommen für die Bergung des Schutzlosen im Glauben. Dieses Lied wurde von den Fachleuten in die Kategorie „geistliches Volkslied“ abgeschoben, eine signi-

fikante wie entlarvende Klassifizierung, die im 19. Jahrhundert erfunden wurde. Jetzt stehen Kirchenlieder und geistliche Volkslieder einander gegenüber. Erstere nur können zum Liederschatz gehören, letztere gelten als Geschmackverirrungen des Pöbels oder, wie in diesem Falle, als „schwächliches“ Gedicht einer Frau (Julie Hausmann 1862).¹⁴

„Wir planen ... Psalmen für das Volk herzustellen, das heißt, geistliche Lieder, damit das Wort Gottes auch durch den Gesang unter den Leuten bleibe“ schrieb einst Luther. Das mündig gewordene Volk hat sich je länger je mehr nichts mehr vorschreiben lassen, hat gerade in Sachen Liedgesang das Priestertum aller Gläubigen praktiziert. Dass wir im Medium Lied unseren Glauben kommunizieren, untereinander und eben mit Gott in Gebet und Lobgesang, das ist das Pfund, mit dem wir Evangelischen wuchern können und müssen, „damit das Wort Gottes unter den Leuten bleibe“ oder „damit Gott in seiner Gnaden Gegenwart“ werde unter uns.

¹⁴ Vgl. zu diesem Lied Konrad Klek, *LiederTrost*, in: E. Liebau/J. Zirfas (Hg.), *Dramen der Moderne. Kontingenz und Tragik im Zeitalter der Freiheit*, Bielefeld 2012, S. 129–140.

Elke
Axmacher

Dichtung und Dogma

Zu Paul Gerhardts Lied „Befehl du deine Wege“¹

Wenn ich jetzt, statt mit meinem Referat zu beginnen, von Ihnen erfragen dürfte, was Sie von einem Vortrag über Paul Gerhardts Lieder erwarten, dann könnte man wahrscheinlich viele Antworten zusammenfassen unter dem Leitgedanken „Paul Gerhardt – der Dichter des Trostes“. Denn so ist er im Gedächtnis der Kirche und ungezählter Christen präsent: als großer Tröster. Die Jahrhunderte, die uns zeitlich und geistesgeschichtlich von ihm trennen, scheinen nichts zu sein, konfessionelle Differenzen werden unwichtig angesichts der Fähigkeit dieses Poeten, Hoffnung und Zuversicht zu vermitteln. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist das Lied „Befehl du deine Wege“ und in ihm wieder die 6. Strophe:

Hoff, o du arme Seele,
Hoff und sei unverzagt!
Gott wird dich aus der Höhle,
Da dich der Kummer plagt,
Mit großen Gnaden rücken;
Erwarte nur die Zeit,
So wirst du schon erblicken
Die Sonn der schönsten Freud.

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 27. 6. 2007 im Rahmen der Ökumenischen Geistlichen Reihe anlässlich des 400. Geburtstages von Paul Gerhardt (1607–1676) in Mainz gehalten habe; abgedruckt in: Christine Findeis-Dorn/Peter Reifenberg (Hg.), „Und lasse, was dem Höchsten klingt, aus meinem Herzen rinnen“, Mainz (Erbacher Hof) 2008, 93–108. Das Referat wurde am 24. September 2013 auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Theologie der Kirchenlieder“ wiederholt. Für die Möglichkeit seiner Veröffentlichung sind wir sehr dankbar.

Was hier so selbstverständlich, so völlig unangestrengt klingt, als könne es keine anderen Worte des Trostes geben als eben diese, ist in Wirklichkeit Ergebnis einer kunstvollen Gestaltung. Ich weise nur kurz auf einige der Stilmittel hin, mit denen Gerhardt hier arbeitet, um dem beabsichtigten Trost zur Wirkung zu verhelfen. Da ist z. B. die Synkope am Anfang, die Wortwiederholung in der zweiten Zeile (Anapher), der hochemotionale Ausruf, zugleich eine mitleidvolle, also auch emotionale Anrede. Dann das affektvolle Bild von der Kummerhöhle, in der die arme Seele sitzt. Aber sehen Sie, wie da der Kummer, indem er genannt wird, durch die Strophenform auch schon halb weggenommen wird: Einmal dadurch, dass er von dem Hauptsatz, der die Verheißung der Hilfe enthält, eingeklammert wird, zweitens durch das Stilmittel des Zeilensprungs. In der Strophenmitte, also nach der vierten Zeile („da dich der Kummer plagt“) müsste eigentlich eine Zäsur sein, eine Pause, nach der eine neue Sinneinheit beginnt. Hier aber wird die Zäsur überspielt, um der Verheißung der Hilfe von der formalen Gestaltung her Nachdruck zu verleihen. Sie bekräftigt: Gottes Macht zu helfen ist unaufhaltsam. Das sind lauter affekthaltige Stilfiguren, die ihre Wirkung tun sollen und tun. Der kunstvolle Einsatz rhetorischer Mittel, den Gerhardt bei dem Wittenberger Rhetorikprofessor August Buchner lernen konnte, lässt sich in jeder Strophe nachweisen.

Dass Paul Gerhardt trösten kann und will, das belegt allein eine Strophe wie die hier kurz betrachtete. Fragen wir: Was befähigte ihn dazu? Kraft welcher Autorität vermochte er so zu sprechen? Eine häufig gehörte Antwort besagt, dass er aus der Erfahrung eigenen Leidens heraus so habe dichten können. Gern sucht man dann auch noch nach konkreten Anlässen in seinem Leben, um dieses oder jenes Lied daran biographisch festzumachen. Dass man dabei oft in kühne Phantasien hineingerät, die offenkundig die Lücken in den spärlichen Quellen über Gerhardts Leben ausfüllen sollen, ist noch nicht einmal das Bedenklichste an diesen Erfindungen biographischer Bezüge. Gravierender ist das doppelte Missverständnis, das hinter solchen Spekulationen steht: Das eine betrifft die Dichtungslehre (die Poetik): Dichtung des Barock, also des 17. Jahrhunderts und auch der Zeit Gerhardts, ist keine Erlebnisdichtung, ist nicht Seelenaussprache des Ich wie die klassische und romantische Dichtung, auch dann nicht, wenn sie Erfahrungen thematisiert und die Ich-Form verwendet. Dichtung ist hier Ergebnis der erlernbaren Fähigkeit, nach den Regeln der Rhetorik in gebundener Rede, also gereimt, ein Thema so auszuführen, dass es den Zweck der jeweiligen Rede erfüllt. Man unterschied drei Redezwecke: Man wollte den Leser oder Hörer mit der Rede belehren, erfreuen oder erschüttern. Verständlich, dass jeder dieser Zwecke seinen eigenen Stil erforderte und die Anwendung der

rhetorischen Mittel vorgab. An dieser literaturwissenschaftlichen Erkenntnis kommt man nicht vorbei, wenn man Paul Gerhardts Dichtung richtig einordnen will. Sie macht jeden Versuch einer biographischen Ableitung und Ausdeutung seiner Lieder von vornherein problematisch. Und selbst wenn es biographische Bezüge gäbe, wären sie nicht relevant für das, was das Gedicht aussagen will. Denn das ist in jedem Fall überindividuell-allgemeingültig geformt. Die Zeitgenossen Gerhardts haben das noch gewusst. Sie haben ihn gerühmt als einen Dichter, der sein Handwerk versteht. So zollt ihm etwa ein pietistischer Theologe das Lob: Er [Gerhardt] sei „mit reichen [sic] Geist von Gott begabt und ein trefflicher Meister gewesen, liebliche Lieder zu dichten, die da wohl und zierlich gereimet, und darzu sehr geistreich sind“. Nicht die Erfahrungstiefe und Glaubenskraft lobt man an seinen Liedern, sondern – Begabung als Gottesgeschenk vorausgesetzt – die Kunst der Sprachbeherrschung, mittels derer man eine bestimmte Wirkung erzielen kann – „lieblich“, „zierlich“ und „geistreich“ sind Begriffe aus der Ästhetik (der Kunstlehre) der Zeit.

Das bedeutet natürlich nicht – wie man immer wieder erklären muss – zu behaupten, dass Paul Gerhardt keine Erfahrungen oder Empfindungen gehabt habe, oder ihm gar die persönliche Frömmigkeit abzusprechen. Wohl aber gilt es zu erkennen, dass Paul Gerhardt – nach dem Mainzer Germanisten H.-H. Krummacher – „ein Exempel dafür [ist], dass nicht schon fromme Gefühle große, wirkungsreiche geistliche Dichtung hervorbringen, sondern erst die Verbindung mit einer eigenständigen Formkraft, die sich in den Dienst des Glaubens stellt.“²

Formkraft im Dienst des Glaubens: Geistliche Dichtung als geformte Sprache will von der überindividuellen Wahrheit des Glaubens überzeugen, will belehren, trösten, mahnen, bessern. Insofern beruht die biographische Auswertung der Lieder – das ist das Zweite – auch auf einem theologischen Missverständnis. Nicht die private Person Paul Gerhardt bezeugt in den Liedern ihren Glauben, spricht uns Trost zu, sondern es spricht ein dichterisches Ich, das die Wahrheit des Glaubens so klar und schön formuliert, dass der Hörer (Leser) einschließlich des Menschen Paul Gerhardt sie gern hört und sich zu eigen machen kann. Das war die Aufgabe von Gerhardts Liedern, und das ist gut so. Denn *Paul Gerhardts* Glaube ist seine Sache, aber der Glaube, den er mittels seiner Sprachkunst darstellt, geht uns an. Noch einmal

2 H.-H. Krummacher, Paul Gerhardt, in: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts, hg. v. H. Steinhagen und B. von Wiese, Berlin 1984, 270–288, hier: 288.

also: Was befähigte, motivierte und autorisierte ihn dazu, seine dichterische Begabung in den Dienst des Glaubens zu stellen?

Wenn Sie eingeladen worden wären, hier und heute einem Vortrag mit dem Titel „Die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie zur Zeit Paul Gerhardts und ihr Einfluss auf seine Dichtung“ zu lauschen, hätten vermutlich einige von Ihnen gedacht, sie seien in den falschen Raum geraten, und hätten kehrt gemacht. Der Begriff Dogmatik allein hat schon etwas Abschreckendes, und nun gar die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts?! Deren Bild haben Pietismus und Aufklärung so erfolgreich geschwärzt, dass sich bei ihrer Erwähnung noch immer fast reflexhaft Beiwörter wie „tote, streitsüchtige, lebensferne, trockene (Orthodoxie)“ einstellen. Und nun habe ich eben das vor: Sie mit einem Stück dieser Dogmatik bekannt zu machen, und zwar in der Absicht, damit das Lied „Befehl du deine Wege“ zu interpretieren. Denn das, was dieses Lied und was viele andere Trost- und Vertrauenslieder sagen, finden wir in dieser lutherisch-orthodoxen Dogmatik.

Das falsche Verständnis der Gerhardt-Lieder als Erlebnisdichtung hat dazu geführt, dass die Forschung die erstrangige Quelle seiner Lieder, eben die lutherische Theologie seiner Zeit, unbeachtet ließ, anstatt sie als Grundlage für die Interpretation zu nutzen. So wird etwa in einer Dissertation über den „lutherischen Vorsehungsglauben in Paul Gerhardts geistlicher Dichtung“ von 1955³ behauptet, „von der Gliederung des Vorsehungsglaubens, wie sie die lutherische Orthodoxie vornahm“, könne „abgesehen werden, weil dieses dogmatische Gerüst nicht hinter der Dichtung steht.“ Richtig ist, dass es nicht nur hinter, sondern in ihr steht, und nicht nur das Gerüst, sondern auch der Inhalt dieses Artikels.

Gerade dieser Artikel war Gerhardt besonders wichtig, von ihm hat er in zahlreichen Liedern dichterisch Gebrauch gemacht: der Artikel von der göttlichen Vorsehung, „De providentia Dei“. Wenn ich Ihnen die Grundzüge dieses Lehrstücks darlege, werden Sie die Überraschung verstehen können, die ich bei meiner ersten Untersuchung des Liedes „Befehl du deine Wege“ erlebt habe.

Im Anschluss an die Ausführungen zur *Schöpfungslehre* fragen die Dogmatiker, wie denn nun das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung sei. Hat er sich aus ihr zurückgezogen wie der Baumeister aus dem fertigen Haus, oder ist er bleibend darin bei seinen Geschöpfen? Dies letztere wird anhand biblischer Belege und aus der menschlichen Erfahrung bejaht. Ohne

3 Jutta Zimmermann, *Lutherischer Vorsehungsglaube in Paul Gerhardts geistlicher Dichtung*, Diss. Halle/Wittenberg 1955 (masch.), 7.

die ständige Präsenz Gottes bei seiner Schöpfung, ohne seine Vorsehung, Lenkung oder Fürsorge könnte kein Wesen auch nur einen Augenblick bestehen. Zwar unterscheidet man verschiedene Weisen der Präsenz Gottes bei seinen Geschöpfen: eine universale bei allen Dingen, eine spezielle bei den Menschen und eine noch nähere bei seinen gläubigen Kindern. Aber in jeder Weise ist sie erhaltende und lenkende Gegenwärtigkeit (*conservatio* und *gubernatio*). Und gemeinsam ist allen die völlige Abhängigkeit von dieser Präsenz, die jedem Geschöpf das gibt, was es braucht. Providenz ist fürsorgendes Bestimmen des Geschicks, das Gott für jedes Ding, jeden Menschen vorgesehen hat. Vorsehung, Providenz, ist also weit mehr als bloßes Voraussehen; es bedeutet darüber hinaus Vorsehen im Sinne von Bestimmen für ... („Ich habe dieses Geschenk für dich vorgesehen.“) und Vorsehen im Sinne von Vorsicht und Fürsorge. Von Gott muss man deshalb sagen, dass er 1. alles weiß, weil er alles Geschehen in ewiger Gegenwart sieht, dass 2. alles, was geschieht, nach seinem Rat(schluss) und Vorsatz geschieht, dass er es also will, und dass er 3. das Gewusste und Gewollte auch auszuführen, zu tun die Macht hat. Diese Ausführung seiner Beschlüsse gegen alle Widerstände und Widersacher ist die Vorsehung im engeren Sinne; es gibt keinen Zufall, nichts, was Gottes Vorsatz und Fürsorge entgleiten könnte. *Wissen, Wollen und Ausführen* sind die drei Akte Gottes, die bei der Providenz zusammenwirken. – Fragt man dann weiter, *wie* Gott seine Geschöpfe lenkt und regiert, so ist die Antwort: Er bedient sich dabei der ihnen anerschaffenen Kräfte als Mittel, durch sie wirkt er seine Werke und sie in cooperation mit ihm. Aber Gott ist nicht an diese Mittel gebunden, er kann auch ohne sie wirken, bleibt auch ihnen gegenüber frei – Wunder sind damit denkbar. – Schließlich setzt die Dogmatik Gottes Fürsorge auch noch in Beziehung zur menschlichen Lebenszeit: Sie umfasst ihren Anfang (*ingressus*), ihren Fortgang (*progressus*) und ihren Ausgang (*egressus*). Niemals ist der Mensch ohne Gottes Leitung. Der ganze Artikel hat den Zweck, das Vertrauen zu dem Gott zu stärken, der nicht nur der ferne Urheber der Welt ist, sondern sich in jeder Weise seiner Geschöpfe annimmt; aus seiner Fürsorge kann niemand und nichts jemals herausfallen.

Natürlich ergeben sich aus dieser Auffassung von Gottes bewahrendem, regierenden und lenkenden Wirken neue Fragen. Wenn Gott alles lenkt und leitet, ist er dann nicht auch verantwortlich für alles Übel und alles Böse? Hier geben sich die Dogmatiker besondere Mühe, denn natürlich können sie diesen Gedanken als Konsequenz der umfassenden Providenz Gottes nicht zulassen. Kurz gefasst lautet die Antwort: Gott verhält sich anders zum guten Tun des Menschen als zum bösen: Das gute will und befördert er, das böse will er nicht, verhindert es, straft es oder – wenn er es denn zulässt – lenkt

es so, dass es endlich doch seinem eigenen Zweck dienen muss und also zu einem guten Ende kommt. Für das Böse verantwortlich ist der Mensch selbst, der die böse Handlung begeht, auch wenn Gott dem böse Handelnden die natürliche Kraft gibt und erhält, die ihn zu seinem Tun befähigt. Auf jeden Fall behält er auch dem Bösen gegenüber die Oberhand.

Selbst in dieser skizzenhaft kurzen Wiedergabe kann man erkennen, dass dieser Lehre eine zentrale Bedeutung für das religiöse Leben zukommt. Wer ihr zustimmt, ist eingebunden in eine Himmel und Erde umgreifende Fürsorge durch den Gott, dessen Macht durch die mächtigsten Widersacher nur noch größer, nämlich zur Übermacht wird und unter dessen Schutz und Vorsorge der Mensch absolut sicher sein kann. Die Frage, wie Gott so viel Leid in der Welt zulassen kann, kann den im Glauben nicht irre machen, der in der Gewissheit der Vorsehung lebt.

Darüber hinaus aber ist die Providenzlehre auch wichtig, weil sie das geistige Bollwerk gegen philosophische und naturwissenschaftliche Bestrebungen war, die Welt ohne religiöse Vorgaben aus sich selbst zu verstehen. Denn damals, im 17. Jahrhundert, begann der Streit darüber, ob die Welt ohne Gott erklärt und gestaltet werden könne, allein durch den autonomen Menschen, oder ob dafür die Annahme eines Gottes unerlässlich ist. Der Streit wurde von theologischer Seite mit Hilfe der Vorsehungslehre geführt. Denn sie sagt: Gott wirkt in allen und mit allen Naturkräften, eine Abspaltung des menschlichen Wirkens von seinem Tun oder die Annahme einer Eigengesetzlichkeit der Natur ist darum theologisch unmöglich. Andererseits steht Gottes Wirken und Lenken nicht der Freiheit des Menschen entgegen, weil es ja in Kooperation mit dem Menschen geschieht. Hier finden sich frühe Weichenstellungen für die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaften, die bis heute bedeutsam sind. Insofern hat die Providenzlehre auch erhebliche weltanschauliche Implikationen, und sie ist seit dem 17. Jahrhundert immer mehr zum Kampfplatz zwischen Religion und Atheismus geworden.

Was trägt nun diese Lehre für das Verständnis der Lieder Paul Gerhards aus? Ich könnte jetzt mit einer Fülle von Strophen zeigen, dass Gerhardt die Vorsehungslehre in sehr vielen Liedern voraussetzt: Überall z. B., wo er vom Lenken, Leiten, Regieren Gottes, von ihm als Fürst, Herrscher, König spricht, wo er auf das gute Ende zu hoffen mahnt, das Gott all unserem Leiden zu setzen verspricht, wo er von Gottes Rat(schluss) spricht, der des Menschen Tun stützt und trägt oder auch seiner Erwartung entgegen sich da durchsetzt, wo er selbst sich nicht mehr helfen kann, wo vom Bewahren der Schöpfung und des menschlichen Lebens zu Beginn, im ganzen Verlauf und am Ende die Rede ist – überall da steht diese Lehre im Hintergrund. Meine Grundthese

lautet darum: *Der Trost, der bei Paul Gerhardt so eindrucksvoll zur Sprache kommt, erwächst – nicht ausschließlich, aber zu einem wesentlichen Teil⁴ – aus der altprotestantischen Providenzlehre.*

Besonders deutlich lässt sich nun an dem Lied „Befiehl du deine Wege“ zeigen, wie Paul Gerhardt die Vorsehungslehre benutzt: Sie prägt das ganze Lied, seinen Aufbau und seinen Inhalt.

Dass „Befiehl du deine Wege“ als eines der wenigen Gerhardt-Lieder im Gesangbuch ungekürzt steht (EG 361), verdankt es seiner kunstvollen Bauform als sog. *Akrostichon*: Die ersten Wörter aller Strophen, hintereinander gelesen, ergeben den Spruch Ps 37,5: „Befiehl dem Herrn deine Wege und hoff auf ihn; er wird’s wohl machen.“ Das Lied kann man als eine Auslegung dieses Psalmverses lesen. Und das geschieht mittels der Vorsehungslehre.

Beim Versuch einer Gliederung der zwölf Strophen treten die Strophen 3 bis 5 durch ihre Sprache und Thematik deutlich hervor. Auffällig ist der Wechsel der Redeform: von der Anrede an den Menschen (Str. 1 und 2) zur Rede zu Gott, und zwar in der Weise, dass Gott zugleich der Inhalt der Rede ist. Diese feierlich-eindringliche Weise, zu Gott über Gott zu sprechen, wird seit den „Bekennnissen“ des Kirchenvaters Augustin gern für meditative Texte verwendet. Anders als in dem Gebet, mit dem das Lied schließt und das in der bekannten Weise durch Bitten den Menschen in Beziehung zu Gott setzt, ist in diesen drei Strophen, die ich abgekürzt als Gottesstrophen bezeichne, ausschließlich von Gott, seinem Wesen und seinem Tun die Rede. In dieser Sprechhaltung breitet der Mensch die Glaubenswahrheiten – das, was er von Gott weiß – vor Gott aus. Dieser Stil erscheint passend für die Erkenntnis, die hier ruhig und gesammelt dargelegt wird.

Strophe 3:
Dein ewge Treu und Gnade,
O Vater, weiß und sieht,
Was gut sei oder schade
Dem sterblichen Geblüt;
Und was du dann erlesen,
Das treibst du, starker Held,
Und bringst zum Stand und Wesen,
Was deinem Rat gefällt.

4 Eine genaue Untersuchung der Trostmotive bei Gerhardt müsste natürlich die christologischen und die pneumatologischen Motive einbeziehen und nach dem Verhältnis der drei Komplexe fragen.

Die Aussagen über Gott: dass er „weiß und sieht“, dass er erwählt („erlesen“), was seinem „Rat gefällt“ und das „treibt“ bzw. „zu Stand und Wesen“ bringt – enthalten nun genau das „Gerüst“ der Providenzlehre; es ist ihre Grundaussage, es ist ihre Terminologie: *wissen – wollen* (bzw. *wählen*) – *tun*: Das geschieht in Gottes Providenz. Die Aussagen über das Wissen, Wollen und Tun sind in dieser Strophe so dicht gefügt, in Haupt- und Nebensätze miteinander verwoben, dass bereits durch den Satzbau deutlich wird: Nichts kann sich dazwischen drängen und es verhindern. Die Vorsehung ist außerdem zu Beginn dieser Strophe als die Fürsorge des *Vaters* und in der zweiten Strophenhälfte als das Tun des *Mächtigen* („starker Held“) bezeichnet, mit den beiden Eigenschaften also, die für die göttliche Fürsorge unabdingbar sind: Macht und Güte. Kein Zweifel: Hier ist die Providenzlehre mit ihren zentralen Bestimmungen und Begriffen in Dichtung umgesetzt, sie ist das Fundament der Auslegung des Akrostichonworts Ps 37,5. Die Strophe enthält genau das, wovon viele Interpreten Gerhardts Dichtung frei halten wollen: gereimte Dogmatik. Nur würde ich statt des abschätzigen „gereimte“ sagen: Dogmatik in dichterischer, in verdichteter Gestalt.⁵

Haben wir einmal die Vorsehungslehre in der 3. Strophe entdeckt, so sind wir darauf vorbereitet, auch in den zwei anderen Gottesstropfen Aspekte dieser Lehre zu finden. Und tatsächlich gehören die beiden Folgestrophen 4 und 5 lehrmäßig ganz eng mit Strophe 3 zusammen. Sie entfalten das vorsorgende, fürsorgliche Tun Gottes zugunsten des Menschen nach verschiedenen Seiten.

Strophe 4:

Weg hast du allerwegen,
 An Mitteln fehlt dir's nicht;
 Dein Tun ist lauter Segen,
 Dein Gang ist lauter Licht;
 Dein Werk kann niemand hindern,
 Dein Arbeit darf nicht ruhn,
 Wenn du, was deinen Kindern
 Ersprießlich ist, willst tun.

5 Gerhard Ebeling hat von der „gedichteten Theologie“ von Gesangbuchliedern wie „Befieh du deine Wege“ gesprochen und ihr den Vorrang gegenüber den „dogmatischen Schemata“ der Vorsehungslehre zuerkannt, weil man „den Glaubenssinn der Lehre von der göttlichen Providenz“ aus ihnen besser erfassen könne. (Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen 1979, 328). Gedichtete Theologie ist *mehr* als Dogmatik, aber sie ist nicht *ohne* Dogmatik.

Strophe 5:
Und ob gleich alle Teufel
Hier wollten widerstehn,
So wird doch ohne Zweifel
Gott nicht zurücke gehn;
Was er sich vorgenommen
Und was er haben will,
Das wird doch endlich kommen
Zu seinem Zweck und Ziel.

Wie die Dogmatiker beglaubigt Gerhardt die Behauptung der Vorsorge Gottes durch seine Fähigkeit, zu tun, was er will, und – negativ bekräftigend – durch die Unfähigkeit jedes anderen, ihn daran zu hindern. Gottes Führung bedeutet das Bahnen von Lebens-Wegen; darum zieht sich die Weg-Metapher durch das ganze Lied, von der ersten bis zur (vor-)letzten Liedzeile. Hier aber, in Strophe 4, wird der Ausgangspunkt aller Wege benannt: Gott findet Wege für das gekränkte Herz (Str. 1), und er lässt die Wege zum Himmel eingehen (Str. 12), weil er allerwege Weg hat, wie Gerhardt mit rhetorischer Worthäufung sagt. Wie sicher diese wegebahnende Fürsorge ist, das wird ebenso einfach wie eindringlich in gleich gebauten Hauptsätzen aufgezählt: „dein Tun ...“, „dein Gang ...“, „dein Werk ...“, „dein Arbeit ...“.

Aber noch ist der Einwand gegen die Fürsorge Gottes mit dem Verweis auf die Macht des Bösen nicht entkräftet. Das geschieht in Strophe 5 durch das Argument, Gott werde „am Ende“ alles Böse zum Guten führen. „Endlich“ wird die Fürsorge für Gottes Kinder „zu seinem (Gottes) Zweck und Ziel“ kommen. Gerhardt unterstreicht diesen Machtverlust „aller Teufel“ wiederum durch die Grammatik: Die teuflische Macht, die sich Gottes Ziel entgegengesetzt, kann sich noch nicht einmal recht entfalten. Nur im adversativen Nebensatz („*Ob gleich* alle Teufel“) und im Irrealis („hier *wollten* widerstehn“) kommt sie zur Sprache. Der Hauptsatz stellt die Machtverhältnisse klar: „Alle Teufel“ vermögen Gott nicht zu hindern, „Zweck und Ziel“ seines Handelns zu erreichen. Auch dieser Gedanke ist uns in der Skizze der Providenzlehre unter der Fragestellung schon begegnet, wie denn Gott mit dem Bösen umgehe: nämlich am Ende so, dass er aus Bösem Gutes macht. Die starke Hervorhebung dieses Motivs der Vorsehungslehre (Entmachtung des Bösen) lässt erkennen, dass der Trost, den sie gewährt, nicht ohne weiteres zur Verfügung steht, sondern immer neu durch die Argumente der Lehre gestärkt werden muss.

Es ist jetzt deutlich, dass die Strophen 3 bis 5 die theologische Grundlage für die Betrachtung des menschlichen Lebens bieten, das unter dem Schutz

des fürsorglichen Gottes steht. Der Mensch mit seinem Tun und Wirken kommt hier gar nicht ins Spiel oder vielmehr: Er kommt nur als „Objekt“ der göttlichen Providenz vor; der Blick richtet sich allein auf Gottes Tun für die Menschen, für seine Kinder. Was die Lehre der drei Gottesstrophen für sie bedeutet, das ist nun das Thema der anderen Strophen. Sie bringen gewissermaßen die Bedeutung und die Wirkung des Glaubens an die göttliche Fürsorge im Menschenleben zur Sprache, durch die Verhaltensweisen, die diesem Glauben entsprechen oder widersprechen. Wenden wir uns zunächst den beiden Eingangsstrophen zu:

Strophen 1 und 2:
Befehl du deine Wege
Und was dein Herze kränkt
Der allertreusten Pflege
Des, der den Himmel lenkt.
Der Wolken, Luft und Winden
Gibt Wege, Lauf und Bahn,
Der wird auch Wege finden,
Da dein Fuß gehen kann.

Dem Herren musst du trauen
Wenn dir's soll wohl ergehn;
Auf sein Werk musst du schauen,
Wenn dein Werk soll bestehn.
Mit Sorgen und mit Grämen
Und mit selbsteigner Pein
Lässt Gott sich gar nichts nehmen,
Es muss erbeten sein.

Diese Strophen erwarten vom Hörer eine Haltung des Vertrauens zunächst unter Hinweis auf Gottes Lenkung der Natur. Und wir hörten ja: Die Lenkung von allem Geschehen gehört zu seiner Fürsorge (vgl. Str. 3: „... und bringst zum Stand und Wesen, was deinem Rat gefällt“). So kann uns auch die Anschauung der Natur von der Verlässlichkeit seiner Wegbahnung für uns überzeugen. Noch die uneteteren Naturerscheinungen müssen dem Menschen dazu dienen, und zu keinem anderen Zweck werden „Wolken, Luft und Winde“ hier erwähnt. Gerhardt fragt nicht, wie die Natur zum Zeugen für Gottes Schöpfermacht benutzt werden kann oder ob wir Gott in der Natur finden können, sondern er nimmt nur den einen Gedanken aus der Providenzlehre auf: dass der Mensch durch das Naturgeschehen Vertrauen

zur Verlässlichkeit der Fürsorge Gottes gewinnt. Die 2. Strophe benennt die Haltung mit dem Namen des (Ver-), „Trauens“ und legt dar, was dazu gehört und was sie hindert. Die Konditionalsätze (Du musst, wenn ...) deuten das Vertrauen als Entsprechung zwischen Gott und dem Menschen (Sein Werk – dein Werk). Als sozusagen negative Entsprechung zum Vertrauen gilt die Selbstsorge, die damit als Vertrauensmangel zu verstehen ist.

Diese beiden Eingangsstrophen sind bereits von der Vorsehungslehre bestimmt, ohne dass diese schon eindeutig zur Sprache kommt. Vorerst ist der Trost bloße Behauptung (Str. 1) und Aufforderung (Str. 2). Gerade so erfüllen die beiden Eingangsstrophen die Funktion der echten Einleitung, insofern sie die Frage wecken, wie denn das hier Behauptete und Verheißene begründet werde. Auch die ausdrückliche Anrede des „gekränkten Herzens“ und die Absage an „Sorgen“, „Grämen und „selbsteigne Pein““ bedeutet eine rhetorische Zuspitzung, die der Aufmerksamkeit auf die nächsten Strophen zugute kommt.

Die nun folgenden Strophen 3 bis 5 bieten, wie wir gesehen haben, die theologische Grundlage für diese Ermutigung zum Vertrauen. Die von den Einleitungsstrophen aufgeworfene Frage wird so gelöst: Die göttliche Fürsorge, Pflege (lat. *cura*) hebt die menschliche Sorge (lat. *cura*) auf. Wie das geschieht, das thematisieren die Strophen 6 bis 11, indem sie davon sprechen, was das Vertrauen für die Existenz des (leidenden) Menschen bedeutet.

Strophen 6–8:
Hoff, o du arme Seele,
Hoff und sei unverzagt!
Gott wird dich aus der Höhle,
Da dich der Kummer plagt,
Mit großen Gnaden rücken;
Erwarte nur die Zeit,
So wirst du schon erblicken
Die Sonn der schönsten Freud.

Auf, auf, gib deinem Schmerze
Und Sorgen gute Nacht,
Lass fahren, was das Herze
Betrübt und traurig macht;
Bist du doch nicht Regente,
Der alles führen soll,
Gott sitzt im Regimente
Und führet alles wohl.

Ihn, ihn lass tun und walten,
Er ist ein weiser Fürst
Und wird sich so verhalten,
Dass du dich wundern wirst,
Wenn er, wie ihm gebühret,
Mit wunderbarem Rat
Das Werk hinausgeführt,
Das dich bekümmert hat.

Bei diesen Anweisungen zum Leben unter der Vorsorge Gottes wird der Gedanke der göttlichen Regierung der äußeren, geschichtlichen Welt und der Natur fast ganz außer Acht gelassen. Das passt zu der früheren Feststellung, dass Gerhardt an den weltanschaulichen Motiven der Lehre nicht interessiert ist. Es geht ihm immer um den inneren Menschen, um sein Verhältnis zu Gott, um seinen *Trost*. Dass Gerhardt den Providenzgedanken auf den leidenden, bekümmerten Menschen konzentriert, ihn zum Gegenstand der göttlichen Pflege, Lenkung und Regierung macht, haben wir bereits gesehen. Mehr als die Hälfte der Strophen widmet Gerhardt dem Thema des Nutzens der Providenzlehre. Er wird auch von der Dogmatik überall in ihrer Trostfunktion gesehen. Gerhardts Besonderheit liegt in der fast demonstrativen Nichtbeachtung der weltanschaulichen Elemente dieser Lehre.

Wie in den Gottesstrophen die göttliche Übermacht sich für den Menschen an dem Sieg über den Teufel erweisen musste (Str. 5), so muss jetzt das menschliche Vertrauen dem Einwand standhalten, dass die Wirklichkeit doch oft nicht die fürsorgliche Macht Gottes zeigt, sondern die Macht des Bösen, das den Gläubigen im Elend belässt. Gerhardt nimmt dieses Argument, das sich aus dem Verzug des Trostes ergibt, sehr ernst. In zwei Strophen (9 und 10), die fast rational konstruiert wirken („zwar – aber“) führt er die Auseinandersetzung mit dieser Gefahr für das Vertrauen.

Strophen 9–10:
Er wird zwar eine Weile
Mit seinem Trost verziehn
Und tun an seinem Teile,
Als hätt in seinem Sinn
Er deiner sich begeben
Und sollt'st du für und für
In Angst und Nöten schweben,
Als frag er nichts nach dir.

Wird's aber sich befinden,
Dass du ihm treu verbleibst,
So wird er dich entbinden,
Da du's am wenigsten gläubst.
Er wird dein Herze lösen
Von der so schweren Last,
Die du zu keinem Bösen
Bisher getragen hast.

Die Rettung wird dem, der Gott „treu“ verbleibt, als Entbindung und Lösung des Herzens von der schweren Last für eine Zukunft verheißen, die nicht berechenbar, aber gewiss ist. Das ist das je mit anderen Metaphern verbundene Grundmuster des Trostes, den der Sprecher aus der Providenzlehre der Gottesstrophen 3 bis 5 ableitet. Nun aber kommt zur Sprache, worin der Trost für den leidenden Menschen gründet: in der Treue. Der „ewgen Treu“ des „Vaters“ (Str. 3) entspricht das „Kind der Treue“ (Str. 11) mit dem *Verbleiben* in der Treue (Str. 10). Dann aber schießt die Verheißung gleichsam über das Ziel der Tröstung hinaus in eine Vision des Endes aller Vorsehung wie alles Leidens in der Herrlichkeit Gottes, wenn das „Kind der Treue“ dem „Freudenspsalmen“ singt, der sein Leid „gewandt“ (gewendet hat).

Strophe 11:
Wohl dir, du Kind der Treue,
Du hast und trägst davon
Mit Ruhm und Dankgeschreie
Den Sieg und Ehrenkron;
Gott gibt dir selbst die Palmen
In deine rechte Hand,
Und du singst Freudenspsalmen
Dem, der dein Leid gewandt.

Die Seligpreisung dieser Strophe gilt dem ewigen Leben. Es ist die Teilhabe an der ewigen Gegenwärtigkeit, in der Gott alles Geschehen zugleich sieht. (Das ist gemeint mit der Rede von Vorsehung als Vorhersehen.) So könnte sich das merkwürdige Präsens in dieser Strophe 11 erklären. Strophe 10 beschreibt die zukünftige Rettung im Futur („Er wird dein Herze lösen / Von der so schweren Last“). Müsste dann nicht das Leben in der Zukunft der göttlichen Herrlichkeit erst recht im Futur stehen? Aber Gerhardt will offenbar vermeiden, dass die „ewige Treue“ (Str. 3) des „Vaters“ bei dem „Kind

der Treue“ (Str. 11), an ein, den Geschöpfen zukommendes, zeitliches Ende gerückt wird. In Gottes ewiger Gegenwart ist das menschliche Leid schon „gewandt“. Was in der zeitlichen Existenz noch aussteht, das Ende der Not und die Wende des Leids, das ist von Gott her bereits geschehen. In der Ewigkeitsperspektive dieser Strophe ist es nur noch im Gotteslob als aufgehobenes Leid gegenwärtig („du singst Freudenpsalmen / Dem, der dein Leid gewandt“). Der Trost im leidvollen Leben in der Welt stammt aus dieser Ewigkeitspräsenz.

Die Rückkehr der 12. Strophe auf die Ebene des noch unerlösten Lebens, in dem um das Ende der Not gebetet werden muss (Str. 2), könnte nach dem Tiefsinn der 11. Strophe als ein dichterischer Rückschritt verstanden werden. Aber dieser Schritt zurück gehört mit zu dem Weg, den der Mensch gehen muss, um sich Gottes Pflege bis zum Tod anzubefehlen. Erst der Tod ist der letzte Schritt auf dem Weg, der „gewiss zum Himmel ein(geht)“, aber nicht übersprungen werden darf.

Strophe 12:
 Mach End, o Herr, mach Ende
 Mit aller unsrer Not;
 Stärk unsre Füß und Hände
 Und lass bis in den Tod
 Uns allzeit deiner Pflege
 Und Treu befohlen sein,
 So gehen unsre Wege
 Gewiss zum Himmel ein.

Was die erste Strophe verheißen und die zweite gefordert hat, dass der Mensch durch Ablassen von der Sorge sich der Pflege Gottes überlassen darf und soll, und die Einsicht, dass das erbeten sein muss – all das wird in der letzten Strophe aufgenommen und realisiert: Es wird jetzt erbeten: Die Gebetsstrophe schließt den Sprecher mit den anderen „armen Seelen“ (Strophe 6) zusammen und befiehlt ihre Wege der *cura*, die Gott für sie vorsieht und die sie darum nicht in „selbsteigner Pein“ (Strophe 2) besorgen müssen.

Anhang:
Zur lutherisch-orthodoxen Providenzlehre und ihrem Nutzen (usus)

Johann Gerhard, *Loci theologici* (1610–1625)

1. *De providentia (Definition)* Die göttliche Vorsehung ist dasjenige Handeln, durch das Gott nicht nur alles sieht, sondern auch gemäß dem Rat seines Willens alle von ihm geschaffenen Dinge und jedes einzelne bewahrt (*conservat*) und sie frei, mächtig, weise und gut regiert (*gubernat*), gewöhnlich, indem er den festgesetzten Gang der Natur bewahrt, außergewöhnlich aber ohne oder gegen die natürlichen Mittel handelnd; vor allem das Leben und die Handlungen der Menschen regiert: die guten, indem er rät, hilft, bestätigt, die bösen, indem er zulässt, Grenzen setzt und Gutes aus ihnen hervorbringt.
2. Welche Handlungen die *providentia Dei* einschließt. Diese Vorsehung Gottes (*tu theou pronoia*) schließt nach ihrer Bedeutung drei Dimensionen ein: Das Vorherwissen der Dinge (*praecognitionem rerum*) [denn keine Sorge ist ohne Wissen], den Willen zu dem und die Sorge für das Vorhergesehene (*voluntatem et curam prospiciendi*) [denn der Anfang alles Handelns ist der Wille], und die Handlung selbst (*actionem ipsam*), durch welche die Dinge besorgt und regiert werden. In diesen dreien also besteht die Vorsehung: *prognosei, prothesei* und *dioikesei*. Hugo von St. Viktor drückt das so aus: *In providentia divina tres esse consideranda: scientiam dirigentem, voluntatem imperantem et potentiam exsequentem.*
3. Der Nutzen (*usus*) des Artikels: [Wir erreichen den wahren Nutzen erst dann], wenn wir die allumfassende Herrschaft Gottes, durch die er alle einzelnen Dinge und die Dinge insgesamt aufs beste und weiseste regiert, mit gebührender Demut erkennen, mit dankbarem Herzen rühmen und mit wahrer Herzensfrömmigkeit verehren; wenn wir alles, was wir zum Leben brauchen, von diesem allem genugtuenden und freigebigsten Lenker des Alls erbitten und ihm alles Gute zuschreiben, das wir empfangen haben; wenn wir – eingedenk der Gaben, welche die göttliche Vorsehung uns schon bisher reichlich zugewendet hat, und die aufmerksame Sorge Gottes für Dinge wahrnehmend, die weit unter uns stehen – ihm mit festem Vertrauen des Herzens anhängen und unsere misstrauische Sorge um das Künftige abschütteln; wenn wir in allen Widrigkeiten, die uns zustoßen, auf Gott schauen, in der Gewissheit, dass kein Haar von unserem Haupt gefallen ist oder fällt ohne seinen Willen, und wir daher Befreiung oder Linderung der Widrigkeiten von ihm erhoffen, selbst wenn alle Umstände uns entgegenzustehen scheinen; wenn wir, unverwandt auf das Glück der

Gottlosen und die Mühsal der Frommen sehend, unsere Seelen in Geduld fassen, nicht übermütig werden im Glück und im Unglück nicht verzweifeln; wenn wir uns schließlich in keinem Übel und in keiner Gefahr von diesem besten, weisesten und mächtigsten Lenker trennen lassen, sondern unerschütterlich glauben, dass durch seinen wunderbaren Rat uns alle Dinge zum besten dienen müssen.

Werner
Horn

Die Theologie der neueren Lieder unserer Kirche¹

Vorbemerkung

1. Neuere geistliche Lieder lassen sich nicht als einheitliches Phänomen beschreiben. Sie sind vielgestaltig und unterscheiden sich in ihrer sprachlichen und musikalischen Form. Oft sind sie aus unterschiedlichen Wurzeln, kirchlichen Arbeitsfeldern und Frömmigkeitsstilen erwachsen. Deshalb verstehe ich den Begriff als Sammelbezeichnung für Lieder, die etwa seit 1960 entstanden sind und zu einem neuen Singen in den Gemeinden geführt haben.
2. In der zur Verfügung stehenden Zeit ist es nicht möglich, eine umfassende Würdigung des Liedgutes der vergangenen 50 Jahre zu bieten, sondern es kann nur versucht werden, exemplarisch Charakteristika neuerer Lieder darzulegen. Da der Titel „Theologie der neueren Lieder unserer Kirche“ lautet, ist neben der sprachlichen und musikalischen Form auch zu fragen, in welcher Weise sie von Gott reden.

Charakteristika der neueren Lieder

In den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist eine neue Singbewegung in unserer Kirche entstanden. Im evangelischen Raum hat sie ihren Ausgang genommen bei jenem Tutzinger Preisausschreiben von 1960 für neuere Lieder, bei dem das „Danke-Lied“ den ersten Preis belegt hat. Der Wettbewerb

¹ Dieser Vortrag wurde bei der Tagung des Martin-Luther-Bundes vom 23.–25. 9. 2013 zum Thema „Theologie der Kirchenlieder“ in St. Pölten am 25. 9. 2013 gehalten.

der Evangelischen Akademie Tutzing lud zur Einreichung von neuen Liedern ein, „die in verständlicher, zeitgemäßer und überzeugender Sprache Antworten auf Fragen des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringen“ und die „gestaltenden Gebrauch machen von den musikalischen Stilmitteln der Gegenwart, besonders Jazz und der von ihm beeinflussten Unterhaltungs- und Tanzmusik ... und nach Melodie, Rhythmus und Text so gefasst und gestaltet [sind], dass sie für einen großen Kreis von Menschen Gültigkeit haben und gesungen werden können“. Daraus ist ein Liederfrühling entstanden, der Hunderte von neuen Liedern hervorgebracht hat.

Auch die alle zwei Jahre stattfindenden Kirchentage sind als bedeutsam für die Entstehung und Verbreitung neuen Liedgutes anzusehen, haben sie doch bewusst zu neuen Texten und Gesängen – vor allem zu den Kirchentags-Losungen – aufgerufen, in deren Gefolge auch weitere neuere Lieder Aufnahme in die Kirchentags-Liederhefte gefunden haben. Auch in einzelnen Gemeinden, in denen sich Pop-Musiker engagierten, sind neue Lieder entstanden.

Wie lassen sich diese Lieder charakterisieren?

1. *Ich-Lieder*

Viele neue Lieder sind Ich-Lieder. Nicht das Wir der Gemeinde steht im Vordergrund, sondern das Ich des suchenden, fragenden, zweifelnden und manchmal auch dankbaren Menschen:

Danke für diesen guten Morgen,
danke für jeden neuen Tag.
Danke, dass ich all meine Sorgen
auf dich werfen mag. (EG 334,1)²

Dieses Lied des Theologen und Kirchenmusikers Martin Gotthard Schneider (* 1930), das es bis in die Spitzengruppe der deutschen Hit-Parade geschafft hat, will ein „Werktagslied“ sein, das einen sehr konkreten und umfassenden Dank beinhaltet. Die Melodie kann als „Siegesszug des Populären in der Kirche“ (Peter Bubmann) gesehen werden.

2 Der Vortrag folgt der traditionellen Abkürzung: EG = Evangelisches Gesangbuch, EKG = Evangelisches Kirchengesangbuch.

Ich möcht', dass einer mit mir geht,
der's Leben kennt, der mich versteht,
der mich zu allen Zeiten
kann geleiten.
Ich möcht', dass einer mit mir geht. (EG 209,1)

Dieses vierstrophige Lied des Religionslehrers und Kantors Hanns Köbler (* 1930) geht von der Befindlichkeit des Menschen aus und artikuliert seinen Wunsch nach Lebensbegleitung, nach Verständnis „zu allen Zeiten“. Erst in der vierten Strophe wird Christus als der genannt, der dieses Geleit geben kann, und das Lied schließt mit dem Wunsch: „Ich möcht“, dass er auch mit mir geht“.

In diesen Liedern soll also bewusst die Lebenswelt des Einzelnen angesprochen werden.

2. *Gefühls-Lieder*

In der Regel richten sich Text und Melodie der neueren Lieder weniger an den Verstand, sondern sprechen das Gefühl des Menschen an. Damit ist auch ihre Beliebtheit zu erklären, die der von Schlagern wie beim Danke-Lied sehr nahe kommen kann. Neuere Lieder sind keine abgehobenen Lieder, sondern artikulieren Sehnsüchte, Sorgen, Klagen, Traurigkeiten, aber auch dankbare Gefühle des Menschen.

3. *Einheit von Wort und Ton*

Die Melodie der neuen Lieder ist für den Text unverzichtbar, und nicht selten ist es die Melodie, die den Text zum Leuchten bringt und transportiert. Aber in der Regel wollen Text und Melodie in gleicher Weise ansprechen und eine Botschaft vermitteln.

4. *Einfache Sprache – rhythmische Melodie*

Die Sprache der Lieder ist nicht von Dogmatik behaftet, sie will keine Lehre vermitteln, sondern Lebenshilfe und Lebensorientierung. Sie will keine lyrische Hochsprache, sondern eine allgemein verständliche und daher einfache Sprache sein. Statt weltabgewandter Abstraktheit möchte sie den Glauben ins Leben ziehen. Statt frommer Beschaulichkeit ruft sie zum Handeln auf. So in dem 1962 entstandenen Lied von Gustav Lohmann (1876–1967):

Hilf, Herr, meines Lebens,
dass ich nicht vergebens,
dass ich nicht vergebens
hier auf Erden bin. (EG 419,1)

Musikalisch orientieren sich etliche Melodien an dem Call- and Response-Prinzip (Wechsel zwischen Vorsänger/in und Gruppe). So ein 1967 entstandenes Lied von Kurt Rommel (1926–2011), der auch den Text vertont hat:

V: Du hast uns, Herr, gerufen, und darum sind wir hier.
A: Du hast uns, Herr, gerufen, und darum sind wir hier.
V: Wir sind jetzt deine Gäste und danken dir.
A: Wir sind jetzt deine Gäste und danken dir. (EG 168,1)

5. *Erzähllieder*

Biblische Erzähllieder sind bereits in der Reformationszeit entstanden, war es Luther doch ein Anliegen, die biblische Botschaft auch in Liedform zu vermitteln. Sein Weihnachtslied „Vom Himmel hoch, da komm ich her“ (EG 24) oder das nicht mehr im EG stehende Sanctuslied „Jesaja, dem Propheten, das geschah“ (EKG 135) sind als solche zu bezeichnen.

In einer Zeit, in der biblische Inhalte immer mehr verloren gehen, erschien es wichtig, diese Liedform neu ins Bewusstsein zu rufen. Leider ist sie im EG zu wenig berücksichtigt – im Unterschied zum „Liedboek“ der protestantischen Kirche der Niederlande. Aber in dem Lied „Abraham, Abraham, verlass dein Land und deinen Stamm“ (EG 311) wird die Abrahams-geschichte und in dem Lied „Jesus, der zu den Fischern lief und Simon und Andreas rief“ (EG 313) die Berufungsgeschichte der Jünger nacherzählt. Beide Beispiele sind dem niederländischen Gesangbuch entnommen und ins Deutsche übersetzt worden.

Ein weiteres Beispiel ist das Weihnachtslied „Uns wird erzählt von Jesus Christ“ (EG 57), das in Text und Melodie von Kurt Rommel stammt.

6. *Neue Sprache*

Nicht immer ist die Sprache der neueren geistlichen Lieder einfach, sondern dagegen oft höchst anspruchsvoll.

Der Himmel, der ist,
ist nicht der Himmel, der kommt,,
wenn einst Himmel und Erde vergehen. (EG 153,1)

Der Text dieses Liedes von Kurt Marti (* 1921) ist mehr von der modernen experimentellen Lyrik geprägt. In einer Vertonung des Frankfurter Kirchenmusikers und Dozenten Winfried Heurich (* 1940) bringt es die alte Botschaft aus Offenbarung 21 in einer eindrucklichen neuen Sprache und Melodie. Die fünf Dreizeiler kommen ohne Umschweife gleich zur Sache und bringen die Zukunftshoffnung des Neuen Testaments ins Bild. Himmel und Himmel sind ein Unterschied. Die englische Sprache kennt diesen Unterschied und spricht von *sky* und *heaven*. Die erste Strophe benennt diesen Unterschied. Die folgenden drei Strophen entfalten die Qualität des Himmels, der kommt: „Er ist eine Welt ohne Leid“, „die fröhliche Stadt“, aber vor allem „der kommende Herr“. Einen besonderen Akzent trägt die letzte Strophe, auf die das ganze Lied zuläuft: „Der Himmel, der kommt, grüßt schon die Erde, die ist, wenn die Liebe das Leben verändert.“ Liebe, die das Leben verändert, ist das Bleibende zwischen hier und dort, zwischen dem, was ist, und dem, was kommt. Letztlich hat nur sie Zukunft. Die Botschaft von der Zukunft ist hier ein einziger Ruf in die Gegenwart. Das ist das Bewegende und in Pflicht Nehmende an Martis Text.

Ein Lied, das die alttestamentliche Zukunftshoffnung aus Jesaja 2,2–5 aufgreift und in der DDR entstanden ist, ist das Lied „Es wird sein in den letzten Tagen“ (EG 426).

Es wird sein in den letzten Tagen,
so hat es der Prophet gesehn,
da wird Gottes Berg überragen
alle anderen Berge und Höhn.
Und die Völker werden kommen
von Ost, West, Süd und Nord,
die Gott Fernen und die Frommen,
zu fragen nach Gottes Wort.
Auf, kommt herbei!
Lasst uns wandeln im Lichte des Herrn!

Lange vor den staatlichen Maßnahmen der DDR gegen die kirchliche Bewegung „Schwerter zu Pflugscharen“ schrieb Walter Schulz (1925–2009), damals Landesjugendpfarrer und später Oberkirchenrat in Schwerin, angesichts der bedrohlichen Wiederaufrüstung der Großmächte im Jahre 1963

diesen Text als Hoffnungsaufruf. In den unruhigen achtziger Jahren, als die widerständige „Friedensbewegung“ weit über die Kreise der Kirche hinausging, geriet der Text bei der Suche nach zeittypischen qualitätsvollen Texten erneut in das Blickfeld. Angesichts ständig neu entflammender Kriegsfelder erscheint die Vermittlung der Jesaja-Vision wichtiger denn je. Das am 1. Advent erscheinende neue „Gotteslob“ der römisch-katholischen Kirche wird das Lied auch aufnehmen.

7. Lieder der Ökumene

Die Übernahme eines ursprünglich im evangelischen Raum entstandenen Liedes in ein katholisches Gesangbuch ist gerade für die Zeit der letzten 50 Jahre kein Einzelfall. Schon das 1973 erschienene „Gotteslob“ enthält 99 mit einem „ö“ (oder eingeklammerten „ö“) versehene Lieder. Die römisch-katholische Kirche hat sich damals als Folge der Verpflichtung zur Ökumene beim 2. Vatikanischen Konzil entschlossen, auch Lieder aus anderen Kirchen in ihr Gesangbuch aufzunehmen. Im EG ist der Anteil der ökumenischen Lieder naturgemäß noch größer, und es sind bereits in diesem 195 Lieder und Gesänge zu finden. Noch größer ist der Schatz ökumenischer Lieder und Gesänge, den die „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut“ (AÖL) seit ihrer Gründung (1969) bereitgestellt und als „ö“-Lieder deklariert hat. Diese Arbeitsgemeinschaft setzt sich aus Vertretern der römisch-katholischen, der evangelischen, der alt/christ-katholischen Kirchen sowie der Freikirchen Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz zusammen.

Zusätzlich zu diesen Liedern stehen im EG 75 Lieder aus anderen Ländern und Sprachen, einige von ihnen sind sogar stropfenweise auch in der anderen Sprache abgedruckt, um die ökumenische Weite aufzuzeigen und im zusammenwachsenden Europa gemeinsames Singen zu ermöglichen. Die überkonfessionelle Ökumene wird also ergänzt durch die internationale Ökumene.

Daneben gibt es in der gesonderten Rubrik „Ökumene“ Lieder, die die Ökumene im biblischen Sinn zum Thema haben und von daher zukunfts-trächtig sind. Zu diesen Liedern zählt das 1976 von dem Frankfurter Propst Dieter Trautwein (1928–2002) aus dem Schwedischen übertragene Lied „Strahlen brechen viele aus einem Licht“ (EG 268). Der Autor ist Anders Frostenson (1906–2006), Journalist, Pfarrer, Dichter und Übersetzer. Die Melodie stammt von dem schwedischen Kirchenmusiker Ole Widstrand (* 1932).

Strahlen brechen viele aus einem Licht.
Unser Licht heißt Christus.
Strahlen brechen viele aus einem Licht –
und wir sind eins durch ihn. (EG 268,1)³

Die fünf Strophen variieren das Thema „Einheit in der Vielfalt“: Viele und doch eins in Christus. Neutestamentliche Stellen wie 1 Petr 4,10 („Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat“) oder 1 Kor 12,1 ff (ein Leib und viele Glieder) und 1 Kor 13 (das Hohelied der Liebe) klingen in diesem Lied an. Auch die Bilder vom Licht und seinen Strahlen und vom Baumstamm mit seinen Zweigen haben in der Bibel ihre Heimat. Eins durch Christus – das ist das Geheimnis der Ökumene. Das Lied gehört heute zu den viel gesungenen Liedern, die nicht im deutschen Sprachraum entstanden sind. Es erschließt eine grenzüberschreitende geschwisterliche Ökumene und macht zugleich deutlich, dass der Liedtransfer heute keine Einbahnstraße mehr ist (deutschsprachige Lieder wie „Lobe den Herren“ oder „Großer Gott, wir loben dich“ wurden in andere Sprachen übersetzt), sondern auch Lieder aus anderen Sprachen und Ländern übersetzt und in unseren Kirchen gesungen werden. Das EG ist das erste deutschsprachige Gesangbuch, das einen solch hohen Anteil nichtdeutschsprachigen Liedgutes enthält.

Ein weiteres Beispiel ist das Morgenlied „Morgenlicht leuchtet“ (EG 455):

Morgenlicht leuchtet, rein wie am Anfang.
Frühlid der Amsel, Schöpferlob klingt.
Dank für die Lieder, Dank für den Morgen,
Dank für das Wort, dem beides entspringt. (EG 455,1)

Das Lied ist eine Bereicherung unter den Morgenliedern, 1987 aus dem Englischen von Jürgen Henkys übersetzt und 1990 noch einmal neu für das EG überarbeitet. Der englische Text „Morning has broken“ (vor 1933) stammt von Eleonor Farjeon (1881–1965), und die Melodie ist einem gälischen Volkslied entlehnt, das 1933 geistlich in Gebrauch genommen wurde.

3 Dieses Lied ist eines derjenigen, bei denen auch im deutschen EG der Originaltext geboten wird:

Lågorna är många, ljuset är ett,
ljuset Jesus Kristus,
lågorna är många, ljuset är ett,
vi är ett i honom.

Sowohl von der Melodie als auch vom Text her ist das Lied ein ansprechendes Morgenlied mit neuen Tönen. Gleich in der ersten Strophe klingt das thematische Anliegen des Liedes an: das Alltägliche wird durchsichtig für das Wunder und Geheimnis, der Anbruch des Morgens und des Sonnenlichtes symbolisiert den Beginn der Schöpfung. Was hier und heute geschieht, ist das Wunder der Schöpfung, „rein wie am Anfang“, das nicht nur einmal vor Jahrmillionen über dem Planeten Erde aufging, sondern im Grunde in jedem Morgenrauen zeichenhaft gegenwärtig ist. Dabei wird das Frühlied der Amsel als Schöpferlob gedeutet und damit einer unserer beliebtesten Singvögel als Lobsänger Gottes gekennzeichnet. Bei Luther ist es die Nachtigall, die er in dem Lied „Die beste Zeit im Jahr ist mein“ (EG 319) als Lobsängerin und als „die rechte Sängerin, der Musika ein Meisterin“ (Strophe 3), bezeichnet.

Jürgen Henkys (* 1929) ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität in Berlin und Hymnologe. Er versteht sich vorrangig als Vermittler von Liedern aus anderen Sprachräumen mit dem Schwerpunkt des 20. Jahrhunderts und dient damit in besonderer Weise der Liedökumene. Dabei kommt es dem produktiven „Liedermacher“ weniger auf rasche Fasslichkeit der Texte als auf ihre sprachliche und theologische Qualität an.

8. *Neue Themen*

Neue Lieder sprechen auch neue Themen an. Dies wird schon daran sichtbar, dass das EG Rubriken enthält, die es in früheren Gesangbüchern nicht gegeben hat. Neben den bereits erwähnten Rubriken „Biblische Erzähllieder“ und „Ökumene“ ist hier vor allem die Rubrik „Erhaltung der Schöpfung, Frieden, Gerechtigkeit“ zu nennen. In ihr ist etwa das schon erwähnte Lied „Es wird sein in den letzten Tagen“ (EG 426) zu finden, aber auch das viel gesungene „Gott gab uns Atem, damit wir leben“ (EG 432):

Gott gab uns Atem, damit wir leben,
 er gab uns Augen, dass wir uns sehn.
 Gott hat uns diese Erde gegeben,
 dass wir auf ihr die Zeit bestehn.
 Gott hat uns diese Erde gegeben,
 dass wir auf ihr die Zeit bestehn. (EG 432,1)

Der Text stammt von Eckart Bücken (* 1943), Jugendreferent der Evangelischen Kirche im Rheinland und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft

Musik in der evangelischen Jugend; die Melodie von Fritz Baltruweit (* 1955), Pfarrer und Liedermacher. Das Lied wurde erstmals bei einem Rundfunkgottesdienst im Jahr 1982 gesungen. Immer mehr ist es zu einer zentralen Frage geworden, wie wir mit Gottes Schöpfung umgehen. Das Lied greift diese Thematik auf und gibt zu bedenken, dass Gott uns die Erde gegeben hat, „dass wir auf ihr die Zeit bestehn“. Er „will nicht diese Erde zerstören“ (Strophe 2); er hat uns Hände gegeben, „damit wir handeln“ und „will mit uns die Erde verwandeln“ (Strophe 3).

Weniger bekannt ist das ebenfalls in dieser Rubrik stehende Lied „Gott, unser Ursprung, Herr des Raums“ (EG 431):

Gott, unser Ursprung, Herr des Raums,
du schufst aus unbegrenzter Macht
den Stoff, darin sich Feuer regt.
Du hast der Sterne Glut entfacht.
O rette uns jetzt vor dem Brand
der Erde, den wir selbst gelegt. (EG 431,1)

Das Lied stellt eine Übertragung des englischen Gesangs „Great God, our source and Lord of space“ dar. Aufnahme in unser EG gefunden hat es, weil es die Möglichkeit der Entfesselung atomarer Mächte zum Inhalt hat und doch Gott als den preist, der auch Herr über Atomgewalten ist. Die Anrede in Strophe 2: „Du selbst bist Flamme, Gott“, mag zunächst Fragen aufwerfen, ist jedoch dem biblischen Denken nicht fremd. Diese Strophe enthält auch die wiederum aktuell gewordene Bitte: „Führ uns an atomarer Nacht vorüber, hilf der Hoffnung auf.“ Die 3. Strophe enthält die Aussage, dass wir im Gericht wohl Gottes Liebe nicht sehen, uns aber dennoch in ihr geborgen wissen dürfen und auf Gottes Geist vertrauen können, der uns dazu befähigt, Frieden zu schaffen und für diesen Frieden auch zu leiden. So ist das Lied auch ein Friedenslied.

9. *Spirituals*

In der Zeit des Suchens nach einem neuen Singen in der Kirche wurden die afro-amerikanischen Spirituals neu entdeckt. Sie erfüllen die Charakteristika der Ich-Lieder, betonen das Gefühl, erzählen in bildhafter Prosa ohne Reim und ohne schwer verständliche Dogmatik, geben dem Rhythmus einen hohen Stellenwert, bilden eine Einheit von Wort und Ton und ermöglichen eine kommunikative Singpraxis zwischen Vorsänger und Gruppe.

Aus der Spiritualtradition nahm der Stammteil des EG nur zwei europäisierte Beispiele auf, deren Herkunft aus Erfahrungen der Sklaverei kaum noch zu spüren ist: „Go, tell it on the mountains“ wurde von dem fränkischen Pfarrer Friedrich Walz (1932–1984) zu der Abendmahlseinladung umgestaltet: „Komm, sag es allen weiter“ (EG 225).

Komm, sag es allen weiter,
 ruf es in jedes Haus hinein!
 Komm, sag es allen weiter:
 Gott selber lädt uns ein. (Kehrvers EG 225)

Die Melodie des Spirituals „Singing with a Sword in my hands, Lord“ dient als Melodie für das Schöpfungslied „Erd und Himmel sollen singen“ (EG 499):

Erd und Himmel sollen singen
 vor dem Herrn der Herrlichkeit,
 alle Welt soll hell erklingen,
 loben Gott zu dieser Zeit.
 Halleluja, dienen ihm in Ewigkeit. (EG 499,1)

Paul Ernst Ruppel (1913–2006) dichtete 1957 die ersten beiden Strophen nach dem lateinischen Hymnus „Corde natus ex parentis“ und Paulus Stein (* 1931) ergänzte seine Dichtung 1961 noch um eine dritte Strophe.

10. *Taizé*

Viele Jugendliche, aber auch Erwachsene haben bereits spirituelle Erfahrungen mit Gottesdiensten in Taizé gemacht. Auch das EG bietet eine Fülle liturgischer Gesänge, die der Monotonie mancher Gottesdienste entgegenwirken können. Zusätzlich enthält es ein „Gemeinsames Gebet nach Taizé“ (EG 789, im EG Bayern und Thüringen: 725) als Andachtsform mit eingängigen liturgischen Weisen. Diese ökumenische Kommunität wurde 1940 von Roger Schütz in der Nähe von Cluny in Frankreich gegründet. Sie vertritt keine ausformulierte dogmatische Theologie, sondern beruft sich auf Jesus Christus und die Bibel. Ihr Komponist war der Pariser Organist Jacques Berthier (1923–1995). Dieser knüpfte an traditionelle liturgische Formen an, z. B. an das mehrstimmige Singen in der Ostkirche. Häufige Wiederholungen, Kehrerse, fast archetypische melodische Wendungen u. ä. ermöglichen

spirituelle Erfahrungen auf einer allen Christen und Christinnen gemeinsamen Basis. In dieser Liturgie werden die Voraussetzungen einer multikulturellen, multinationalen Gemeinschaft berücksichtigt. Eine Verbindung schafft neben der lateinischen Sprache die eingängige und leicht mitvollziehbare musikalische Form, die das betende und singende Einstimmen einer vielfältigen Gemeinde ermöglicht. „Laudate omnes gentes“ (EG 181.6), „Ubi caritas“ (EGÖ 645, bzw. 651), „Freuet euch im Herrn“ (EG 789.3, bzw. 698), „Oculi nostri“ (EG 789.15, bzw. 699) und „Bleib mit deiner Gnade bei uns“ (EG 789.7, bzw. 702) sind einige der bekanntesten Gesänge.

11. Evangelikales und charismatisches Liedgut

Nicht außer Acht gelassen werden darf, wenn wir von neuen Liedern in der Kirche sprechen, die evangelikale und charismatische Bewegung. Es gibt sie ebenfalls seit den sechziger Jahren. Vor allem in evangelikal und charismatisch geprägten Gemeinden ist das außerordentlich umfangreiche Liedgut dieser Szene z. T. aufgenommen worden und wird neben dem immer mehr an Bedeutung verlierenden EG in den Gottesdiensten und bei sonstigen Veranstaltungen gesungen.

In den Stammteil des EG Eingang gefunden haben diese Gesänge noch nicht, wenn man von einem Beispiel absieht. Eher in die Regionalteile ist es dann vereinzelt aufgenommen worden. Dieses eine Beispiel ist das mittlerweile viel gesungene „Ich lobe meinen Gott“ (EG 272):

Ich lobe meinen Gott von ganzem Herzen.
Erzählen will ich von all seinen Wundern
und singen seinem Namen.
Ich lobe meinen Gott von ganzem Herzen.
Ich freue mich und bin fröhlich,
Herr, in dir. Halleluja!
Ich freue mich und bin fröhlich,
Herr, in dir. Halleluja!

Das Lied gehört zur Gruppe der sogenannten Anbetungs- oder Lobpreislieder, deren Texte in der Regel der Bibel entnommen sind und die in evangelikal-charismatischen Gottesdiensten eine wichtige Rolle spielen. Man kann sie auch als Entfaltung des Gloria verstehen, das in unseren Gottesdiensten oft musikalisch nur als Torso und mit wenig Begeisterung gesungen erklingt.

In unserem eingängigen Gesang greift das Lob Worte des 9. Psalms auf und vermag durch die einfache Melodie einzuladen, in den Gesang mit einzustimmen. Der Gesang hat durch das Liederbuch der charismatisch-evangelistischen Organisation „Jugend mit einer Mission“ weltweite Verbreitung gefunden. Seine musikalische Gestalt erhielt es durch den Professor für Musik und Posaune Claude Fraysse (* 1941), der auch als Sänger bei Evangelisationen bekannt geworden ist. Die Melodie hat nichts Übersäumendes an sich. Aber vielleicht macht sie das auch sympathisch. In feierlichem Es-Dur und einem gemäßigten 2/2-Takt gehen die Töne in 20 Takten Silbe für Silbe dem Text entlang. Der französische und deutsche Text, die beide unter der Melodie stehen, laden ein, das Lied auch simultan zu singen.

Zusammenfassung

Noch viele Beispiele wären nötig, um das Liedschaffen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und darüber hinaus einigermaßen umfassend zu würdigen. So musste vieles unberücksichtigt bleiben. Schließen möchte ich mit dem Titel eines Liederheftes, das von den Evangelischen Landeskirchen in Baden und Württemberg, der Evangelischen Kirche der Pfalz und der Reformierten und Lutherischen Kirche in Elsass-Lothringen 2005 als „Angebot für die Gemeinden“ herausgegeben worden ist. Der Titel heißt: „Wo wir dich loben, wachsen neue Lieder“ und ist dem letzten Lied dieses Heftes entnommen. Der Text stammt von Wilhelm von Ascheraden, die Melodie von Carsten Klomp.

Wo wir dich loben, wachsen neue Lieder,
erklingt mit frischem Atem der Gesang.
Da hallen strahlend Dank und Freude wider
von all der Stimmen hoffnungsvollem Klang.

Jede Generation muss ihren Glauben auch besingen. Im Lob Gottes entstehen immer neue Texte und Melodien. Darum muss uns um das Lied in unserer Kirche nicht bange zu sein.

Werner
Horn

„Komm in unsre stolze Welt“

Liedpredigt über EG 428

Zur Grundlage meiner Predigt möchte ich heute nicht einen biblischen Abschnitt, sondern ein Lied unseres Gesangbuchs machen. Ich halte also eine sogenannte *Liedpredigt*. Das ist eine Predigtgattung, die in früheren Jahrhunderten häufig praktiziert wurde, dann aber in Vergessenheit geraten ist.

Das Lied, das ich mit Ihnen betrachten möchte, steht unter der Nummer 428 im Evangelischen Gesangbuch und beginnt: „Komm in unsre stolze Welt“. Ich bitte Sie, das Lied einmal aufzuschlagen, und ich werde zunächst die erste Strophe lesen.

Komm in unsre stolze Welt,
Herr, mit deiner Liebe Werben.
Überwinde Macht und Geld,
lass die Völker nicht verderben.
Wende Hass und Feindessinn
auf den Weg des Friedens hin.

Wir merken sofort: Hier wird ganz und gar in der Sprache unserer Zeit geredet – freilich nicht umgangssprachlich platt. Das Lied ist 1968 entstanden. Als Verfasser ist im Gesangbuch Hans von Lehndorff angegeben. Bevor wir uns mit den einzelnen Strophen des Liedes befassen, möchte ich etwas über diesen Dichter sagen, von dem nur dieses eine Lied im Evangelischen Gesangbuch steht.

Hans Graf von Lehndorff ist 1910 in Graditz bei Torgau geboren und entstammt einer alten preußischen Familie. Er studierte Jura in Genf und Paris und dann ab 1930 Medizin in München. In der Folgezeit arbeitete er als Arzt in Berlin und anschließend in Insterburg/Ostprien. Dort wurde er auch Mitglied der Bekennenden Kirche. Noch bis 1947 im polnisch bzw. russisch

besetzten Ostpreußen war er danach bis 1949 Mitarbeiter an verschiedenen evangelischen Akademien. Ab 1950 arbeitete er wieder als Arzt, von 1954 bis 1970 im Johanniterkrankenhaus in Bonn. Nach seiner Pensionierung widmete er sich vornehmlich der Krankenhauseelsorge und der Drogenberatung. 1987 ist er in Bonn gestorben.

Bekannt geworden ist von Lehndorff als Schriftsteller, besonders durch sein 1947 geschriebenes, autobiographisch geprägtes und in mehreren Auflagen erschienenenes „Ostpreußisches Tagebuch“, in dem der Untergang Ostpreußens zwischen 1945 und 1947 geschildert wird, aber auch durch andere Veröffentlichungen (z. B. „Humanität im Krankenhaus“, 1977).

„Komm in unsre stolze Welt.“ So beginnt die erste Strophe, und wenn wir den Beginn der anderen Strophen ansehen, können wir feststellen, dass jede mit dem Wort „Komm“ anfängt:

„Komm in unser reiches Land“ (Strophe 2)

„Komm in unsre laute Stadt“ (Strophe 3)

„Komm in unser festes Haus“ (Strophe 4)

„Komm in unser dunkles Herz“ (Strophe 5).

„Komm“ – das klingt adventlich: „Komm, o mein Heiland Jesu Christ, meins Herzens Tür dir offen ist“ (EG 1,5). Aber auch pfingstlich: „Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist“ (EG 126), „Komm, Heiliger Geist, Herre Gott“ (EG 125). Es gibt viele Lieder, die mit diesem „Komm“ beginnen. Und zum Essen beten wir vielleicht noch: „Komm, Herr Jesu, sei du unser Gast“.

Wohin soll Jesus – und er ist doch wohl angedet, und zwar dreimal, in der ersten, dritten und fünften Strophe mit „Herr“ – kommen? Denn er soll ja nicht allgemein zu uns kommen, sondern in unsere Beziehungen und Verhältnisse. Von Strophe zu Strophe wird der Kreis enger. In der ersten Strophe unsere *Welt*, in der zweiten unser *Land*, dann in der dritten unsre *Stadt*, schließlich unser *Haus* und zum Abschluss unser *Herz*.

Das Lied ist ein Gebet. Der Kirchenvater Augustin hat einmal gesagt: Doppelt betet, wer singend betet. Darum singen wir nun miteinander dieses Lied. Zunächst die Strophen 1 und 2. Wir sollten dabei beachten, wie der Komponist der Melodie, Manfred Schlenker, mit ihr die Worte noch erlebbarer gemacht hat. Wir erleben mit der Anrufung in der ersten Zeile eine Abwärtsbewegung, die Gott von oben her in unsere Welt herunterbittet. Mit der Anhebung der Tonalität in der zweiten Liedzeile wird der Ton eindringlicher. Beim höchsten Ton der Melodie, beim Wort „Hass“ vollzieht die Melodie die Wendung nach unten auf den festen „Weg des Friedens hin“.

Komm in unsre stolze Welt,
Herr, mit deiner Liebe Werben.
Überwinde Macht und Geld,
lass die Völker nicht verderben.
Wende Hass und Feindessinn
auf den Weg des Friedens hin.

Komm in unser reiches Land,
der du Arme liebst und Schwache,
dass von Geiz und Unverstand
unser Menschenherz erwache.
Schaff aus unserm Überfluss
Rettung dem, der hungern muss.

Jedem Bereich unseres Lebens gilt eine eigene Strophe. Nicht distanziert wird von ihnen geredet. Es ist *unsre Welt, unser Land, unsre Stadt, unser Haus, unser Herz*. Die Kreise unseres Lebens werden noch mit Attributen versehen: es ist die *stolze* Welt, das *reiche* Land, die *laute* Stadt, das *fest* Haus, das *dunkle* Herz. Wenn wir so singen und beten, stehen wir zu den Orten unserer Existenz. Wir stehen auch dazu, dass diese Orte selbstverschuldeten Unheils sind, in denen und für die wir seine Hilfe – die Hilfe Jesu – suchen und erleben müssen.

Die erste Strophe könnte man als politische Strophe bezeichnen. Denn sie berührt am deutlichsten die große Politik. Als das Lied entstand, meldeten sich schon die heftigen Auseinandersetzungen über den Vietnamkrieg an. Über Macht und Geld auf der einen, Verderben ganzer Völker auf der anderen Seite schaut der Autor nach der werbenden Liebe Christi aus. In seiner Bitte „Wende Hass und Feindessinn auf den Weg des Friedens hin“ klingt der Schluss des Benedictus, des Lobgesangs des Zacharias, nach: „und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens“.

Der politischen ersten Strophe folgt die diakonische Strophe 2. Längst ist das durch den Zweiten Weltkrieg zerstörte Land wieder ein reiches Land geworden. Aber Geiz und Unverstand versetzen das Menschenherz in den Schlaf der Gleichgültigkeit. Dabei könnte doch aus unserem Überfluss Hilfe, gar Rettung für Hungernde erwachsen. Ob wir begreifen, dass wir aus unserem Überfluss denen abgeben müssen – nicht als Almosen, sondern als echtes Opfer, als wahrhaftes Mit-Teilen –, die hungern müssen? Singen wir nun die dritte und vierte Strophe.

Komm in unsre laute Stadt,
Herr, mit deines Schweigens Mitte,
dass, wer keinen Mut mehr hat,
sich von dir die Kraft erbitte
für den Weg durch Lärm und Streit
hin zu deiner Ewigkeit.

Komm in unser festes Haus,
der du nackt und ungeborgen.
Mach ein leichtes Zelt daraus,
das uns deckt kaum bis zum Morgen;
denn wer sicher wohnt, vergisst,
dass er auf dem Weg noch ist.

Immer konkreter wird die Situation, wenn wir dem Text des Liedes weiter folgen. Laut, sehr laut sind unsere Städte geworden, erfüllt vom Verkehrslärm, vom geschäftigen Treiben, vom ungebremsten Wortgeräusch, ja Wortschwall der Medien, schreiend laut. Da bleibt keine Zeit mehr, kein Raum mehr zum Nachdenken, zum Besinnen. Da verdecken wir mit Lautstärke unsere Schwäche, unsere Unsicherheiten, unterdrücken aufkommende Fragen und Ängste, versuchen, die Stimme Gottes in uns zu übertönen. Und wir tun damit gerade das Falsche.

Wenn Jesus Kraft brauchte für seine Aufgabe, seine Sendung zu den Menschen, zu den Geängsteten und Belasteten, dann ging er in die Stille, auf den Berg, in die Wüste, um sich von Gott Kraft und Mut zu erbitten. Wo ist bei uns das Schweigen geblieben in unserer „lauten Stadt“? Mut und Kraft für den Weg durch unseren Alltag, durch unser lärm- und angst erfülltes Leben kann uns nur werden, wenn wir wieder Zeit und Raum für Stille gewinnen.

Und eine weitere Beobachtung will die vierte Strophe vermitteln: „unser festes Haus“. Wir Menschen des 21. Jahrhunderts, vor allem in Europa, haben ein dringendes Bedürfnis, uns zurückziehen zu können, uns abzuschotten, eine Tür hinter uns schließen zu können. Wir verriegeln unsere Häuser und Wohnungen. Wir haben Mauern äußerlich und innerlich um uns aufgerichtet und meinen, damit sicher zu sein. Wie oft werden diese Mauern zu trennenden Wänden untereinander. Wie sehr wird unser Haus unsere Burg, unser Garten zum über Alles geliebten und umsorgten Besitz, zum Götzen, dem wir dienen. Das wandernde Gottesvolk beim Auszug aus Ägypten hatte keine festen Häuser. Und auch Jesus hatte auf seiner Wanderschaft mit seinen Jüngern kein festes Haus. Das sollten wir nicht vergessen.

Schließlich geht der Weg des Liedes in uns selbst hinein, in unser Herz. Dass es darin oft genug dunkel ist, wer wollte das vor sich selbst leugnen? Erst die fünfte Strophe drückt aus, wo die Störung aller Verhältnisse und Beziehungen herrührt. Unser Blick kann sich nicht nur auf die stolze Welt, das reiche Land, die laute Stadt richten, sondern muss auch in das eigene Innere gehen. Wie soll eine Veränderung der Welt, ein neues, ein anderes Miteinander möglich werden, wenn nicht bei jedem Einzelnen die Besinnung beginnt und von da aus sich über das Haus, die Stadt und das Land zur Welt hin auswirkt?

Wo Gott mit seinem Licht bei uns einkehrt, da wird es hell. Da weichen Neid, Angst, Not und Schmerz, die uns Gottes Wahrheit verhüllen wollen. Da wird und bleibt auch in tiefer Nacht unser menschliches Leben lebenswert.

Lasst uns nun noch die fünfte Strophe singend beten, dass es vor Gottes Ohren klingt und unser Bitten vor ihn bringt. Amen.

Komm in unser dunkles Herz,
Herr, mit deines Lichtes Fülle;
dass nicht Neid, Angst, Not und Schmerz
deine Wahrheit uns verhülle,
die auch noch in tiefer Nacht
Menschenleben herrlich macht.

Hans-Jörg
Voigt

Was versteht die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche unter Bindung an das lutherische Bekenntnis?¹

Vorbemerkungen

Verehrte, liebe Schwestern und Brüder! Sehr herzlich danke ich für die Einladung zur Tagung des Martin-Luther-Bundes und für die Gelegenheit, heute zu Ihnen und mit Ihnen zu sprechen. Ich weiß dies als ein Zeichen der Verbundenheit, die Sie, Herr Dr. Stahl, immer wieder auch persönlich gelebt haben, sehr zu schätzen.

Deshalb bin ich auch Ihrer Einladung, über die Bekenntnisbindung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zu referieren, sehr gern und ohne Zögern gefolgt.

1. Ökumenische Verortung

1.1 Die SELK versteht ihre Bekenntnisbindung nicht partikularkirchlich – vom magnus consensus

Lassen Sie mich jedoch gleich zu Beginn meiner Ausführungen das Thema verkomplizieren, denn ich möchte eigentlich nicht über die Bekenntnisbindung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche sprechen, sondern über die Bekenntnisbindung der lutherischen Kirche. Da die Bekenntnis-

1 Vortrag auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes, 20.–22. Januar 2014 in Seevetal.

schriften der lutherischen Kirche selbst die Art der Bekenntnisbindung definieren, hat die SELK nicht den Anspruch, eine eigenständige Position in diesen Fragen zu vertreten, sondern die Position des Luthertums aller Zeiten und Orte.

Dabei berufen wir uns auf den *magnus consensus*, den insbesondere die Konkordienformel innerlutherisch zusammenführend erarbeitet. Im Summarischen Begriff der *Solida Declaratio* heißt es: „So haben wir uns gegeneinander Herzen und Munde erklärt, daß wir kein sunderlich oder neue Bekenntnis unsers Glaubens machen oder annehmen wollen, sondern uns zu den öffentlichen allgemeinen Schriften bekennen, so für solche Symbole oder gemeine Bekenntnissen, in allen Kirchen der Augsburgerischen Konfession je und allwege eh denn die Zweispart unter denen, so sich zur Augsburgerischen Konfession bekannt, entstanden, und solange man einhelliglich allenthalben in allen Artikeln bei der reinen Lehr göttlich's Worts (wie sie D. Luther seliger erklärt) geblieben, gehalten und gebraucht worden“. In der lateinischen Fassung liest man an dieser Stelle: „*quamdiu magno consensu passim in omnibus articulis ... conservata retenta atque usurpata fuit*“². In diesem vom Bekenntnis selbst beschriebenen *magnus consensus* sieht sich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche.

Mir ist bewusst, dass dies ein hoher Anspruch ist, den wir gleichwohl immer wieder dem kritischen Diskurs mit unseren Brüdern und Schwestern aus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) ins Gespräch eintragen. Und natürlich wird sich auch heute gerade an diesem in aller Demut zu vertretenden Anspruch die geschwisterliche Debatte entfalten – jedenfalls ist dies mein Wunsch.

1.2 Katholizität als bleibender Anspruch der lutherischen Kirche

Ein Weiteres tritt hinzu: Die lutherische Kirche hat ihre Bekenntnisschriften immer als ökumenische – oder wie wir auch sagen können – katholische Bekenntnisse verstanden.

Das Augsburger Bekenntnis erarbeitet diesen *magnus consensus* der Lehre und versteht sich als ein katholisches Bekenntnis. Gleich im ersten Artikel heißt es: „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten ... / *Ecclesia magno consensu apud nos docent* ...“³

2 BSLK, FC, *Solida Declaratio*, Von dem summarischen Begriff, S. 834.

3 BSLK, CA, S. 50.

Im Abschluss des ersten Teils des Augsburger Bekenntnisses kommt dieser katholische Anspruch noch klarer zum Ausdruck. Dort heißt es: „Dies ist fast die Summa der Lehre ... dieselbige in heiliger Schrift klar gegründet und darzu gemeiner christlichen, ja auch romischer Kirchen, so viel aus der Väter Schriften zu vermerken, nicht zuwider noch entgegen ist, so achten wir auch, unsere Widersacher können in obangezeigten Artikeln nicht uneinig mit uns sein.“⁴ Melanchthon erwartet demnach für den ersten Teil der Augsburger Konfession den Konsens mit der römischen Kirche und weiß sich eins mit den Kirchenvätern.

Luther sagt in dem an seine Schrift vom Abendmahl von 1528 angehängten Bekenntnis, das in die Schwabacher Artikel und somit auch in die CA einfließt: „Demnach gläube ich, daß eine heilige christliche Kirche sei auf Erden, das ist die Gemeine und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt, die einige Braut Christi und sein geistlicher Leib. Und dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der römischen Kirchen oder Bapst, sonder in aller Welt ...“⁵

Im Summarischen Begriff der Konkordienformel liest sich dieser Grundsatz so: „Und weil vor alters die wahre christliche Lehr in reinem gesunden Vorstande aus Gottes Wort in kurze Artikel oder Hauptstück wider der Ketzler Verfälschung zusammengezogen ist ...“⁶

So wusste sich die lutherische Kirche immer in Lehreinheit mit der rechtgläubigen Kirche aller Zeiten. Melanchthons Versuche zur Kontaktaufnahme mit der Orthodoxen Kirche können dafür ein Beispiel sein. Er übersetzt selbst (oder lässt übersetzen) eine griechische Ausgabe der Confessio Augustana mit dem Ziel, sie der Orthodoxen Kirche zugänglich zu machen. Am 25. September 1559 gibt Melanchthon dem serbischen Diakon Demetrios einen Brief an den Ökumenischen Patriarchen Joasaph II. mit, den er den „allerheiligsten Patriarchen der Kirche Jesu Christi in Konstantinopel“⁷ nennt. Und mit dieser Kirche Jesu Christi in Konstantinopel wusste Melanchthon sich einig auf der Basis des Zeugnisses der Heiligen Schrift.

Mit der gleichen Intention hat wenig später Johann Gerhard Vincentius von Lerinum aufgegriffen. Vincent definiert: „*Das wollen wir festhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde, denn das ist wahrhaft und*

4 BSLK, S. 83 c.

5 WA Bd. 26, 506, zitiert auch in BSLK, S. 61, Fußnote 1.

6 BSLK, S. 834.

7 CR 9, 922, Nr. 6825, zitiert nach Reinhard Slenczka, Melanchthon und die orthodoxen Kirchen des Ostens, in: Jörg Hausteil (Hg.), Philipp Melanchthon: ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 108.

*eigentlich katholisch.*⁸ Gerhard ergänzt reformatorisch: „Was überall und immer aus der Schrift geglaubt wurde.“ Auch ohne diesen Zusatz könnte das Diktum von Vincentius von Lerinum aus meiner Sicht zu einem hermeneutischen Schlüssel werden, der zu ökumenischer Verständigung beiträgt.

So gesehen ist das Anliegen der lutherischen Bekenntnisse von Anbeginn ein ökumenisches, weil einigendes gewesen, auch wenn der Begriff der Ökumene, wie wir ihn heute verstehen, damals noch nicht im Gebrauch war.

2. Bindung an das Bekenntnis aus Sicht der Bekenntnisschriften selbst

2.1 *norma normans und norma normata*

Die Heilige Schrift selbst ist die grundlegende Norm, *norma normans*, aller kirchlichen Lehre. Im summarischen Begriff der Konkordienformel heißt es dazu: „Als erstlich izu den prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments als zu dem reinen, lauterem Brunnen Israels, welche alleine die einige wahrhaftige Richtschnur ist, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urteilen sein.“⁹ Die Worte „alleinige und einige“ beschreiben die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift.

„Andere Schriften aber der alten oder neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, sondern alle zumal miteinander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden, dann als Zeugen, welchergestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden.“¹⁰ – So die Konkordienformel weiter.

Wir sollten dabei nicht vergessen, dass an dieser Stelle der ökumenische Dialog einen ganz erheblichen Fortschritt gemacht hat. In dem leider viel zu wenig beachteten Konsensdokument „Comunio Sanctorum“ liest man folgende grundlegende Übereinstimmung römisch-katholischer und lutherischer Theologie: „Wir lehren gemeinsam die unüberbietbare und unersetzbare Autorität der Heiligen Schrift ... Von der ganzen Heiligen Schrift gilt,

8 Bernd Oberdörfer/Uwe Swarat (Hgg.), *Tradition in den Kirchen*, Frankfurt am Main 2010, S. 113: „Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum.“

9 BSLK, S. 834.

10 BSLK, S. 767.

daß sie nach gemeinsamer Überzeugung die ‚norma normans non normata‘ ist.“¹¹

Die Bekenntnisse der Kirche hingegen sind *norma normata*, die durch die heilige Schrift selbst normierte Norm. Vor dem Hintergrund einer von der lutherischen Kirche geglaubten *claritas scripturae* und im Gegensatz dazu stehenden neuzeitlichen oder postmodernen hermeneutischen Verunklarungen und Verunsicherungen ist die Versuchung groß, das Bekenntnis selbst zur *norma normans* werden zu lassen. Dieser Versuchung muss widerstanden werden.

2.2 *quia* nicht *quatenus*

Gleichwohl haben die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche ihre Gültigkeit nicht insofern (*quatenus*) sie der Heiligen Schrift entsprechen, sondern weil (*quia*) sie der Heiligen Schrift entsprechen, sonst wären wir nicht lutherische Kirche. Dieser Unterschied zu einem reformierten Bekenntnisverständnis wird wiederum vom lutherischen Bekenntnis selbst herausgearbeitet: „... so bekennen wir uns auch zu derselben ersten ungeänderten Augsburgischen Confesion, nicht derwegen, daß sie von unsern Theologis gestellt, sondern weil (*quia*) sie aus Gottes Wort genommen und darinnen fest und wohl gegründet ist.“¹²

Ich persönlich würde gern das Kommunistische Manifest in meiner Ordinationsverpflichtung unterzeichnen – insofern (*quatenus*) es der Heiligen Schrift entspricht.¹³ Hermann Sasse schreibt hierzu: „Eine wirkliche Lehrverpflichtung kann niemals darin bestehen, dass der Pfarrer auf ein Bekenntnis verpflichtet wird, ‚soweit‘ dieses mit dem Worte Gottes übereinstimmt. Denn selbstverständlich gilt ein Bekenntnis in jeder auf dem ‚allein die Schrift‘, *sola scriptura*, stehenden Kirche nur, soweit es mit der Bibel als der *norma normans* übereinstimmt und diese richtig auslegt. ... Nur das *Quia* begründet eine wirkliche Bekenntnisverpflichtung, das *Quatenus* ist in Wirklichkeit nur eine höfliche und milde Form der Auflösung des Lehrbekenntnisses.“

11 *Communia Sanctorum*, Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn 2000, S. 34.

12 BSLK, S. 835, im lateinischen Text: „... sed quia e verbo Domini est desumpta et ex fundamentis sacrarum litterarum solide exstructa ...“

13 Dies in Abwandlung eines Diktums von Hermann Sasse, er wolle den Koran unterzeichnen, insofern er der Heiligen Schrift entspräche.

Sasse folgert dann weiter, „dass das Quatenus dem Bekenntnis gegenüber mit Notwendigkeit ein Quatenus der Schrift gegenüber zur Folge hat.“¹⁴

3. Die Bekenntnisbindung in der SELK

3.1 ... im Gottesdienst der Kirche

Nun ist das Bekenntnis der Kirche ganz gewiss keine abstrakte Größe, die nur auf Sitzungen und Tagungen theoretisch zu verhandeln wäre. Vielmehr sind Gottesdienst und seelsorgerliche Praxis die Orte, an denen das Bekenntnis gebetet und gelebt wird, nach dem Grundsatz, den Prosper von Aquitanien formuliert: „*lex orandi – lex credendi*“¹⁵ – die gebetete liturgische Ordnung muss der geglaubten Ordnung entsprechen.

Dies beginnt mit dem Artikel von der Rechtfertigungslehre, deren seelsorgerlicher und gottesdienstlicher Ort die *Heilige Beichte* ist, denn „wir gläuben, lehren und bekennen, daß nach Art Heiliger Schrift das Wort Rechtfertigen in diesem Artikel heiße absolvieren, das ist, von Sünden ledigsprechen“¹⁶. Die gottesdienstliche Praxis einer gemeinsamen Beichtandacht mit Absolution unter Handauflegung, wie sie in den Gemeinden der selbstständigen Lutheraner regelmäßig praktiziert wird, vermag nach meiner Erfahrung immer wieder zur Brücke für die Einzelbeichte zu werden, weil Gemeindegliedern das Geschehen aus gottesdienstlichen Bezügen vertraut ist. Ich meine beobachten zu können, dass die Beichte, die von unserem Bekenntnis nicht zu Unrecht das dritte Sakrament genannt wird,¹⁷ in den evangelischen Kirchen sich einer neuen öffentlichen Wahrnehmung erfreut.

14 Hermann Sasse, *In statu confessionis III*, Texte zu Union, Bekenntnis, Kirchenkampf und Ökumene, Göttingen 2011, S. 127.

15 Die Quelle des „*lex orandi – lex credendi*“ liegt bei Prosper von Aquitanien, der im Denzinger Schönmetzer zitiert wird: „*ut legem crederidi lex statuat supplicandi*“, DS 246. Zu ergänzen wäre „*lex agendi*“.

16 BSLK, S. 783.

17 BSLK, Großer Katechismus, S. 705 f: „Und hie siehest du, dass die Taufe beide mit ihrer Kraft und Deutunge begreift auch das dritte Sakrament, welches man genennet hat die Buße, als die eigentlich nicht anders ist, denn die Taufe.“ Melanchthon schreibt in der Apologie: „*Et absolutio proprie dici potest sacramentum paenitentiae*“, BSLK 259.

Die zur Erprobung freigegebene neue *Konfirmationsagende* der SELK versucht mit aller gebotenen pädagogischen Vorsicht die Bekenntnisbindung zum Ausdruck zu bringen, wenn es heißt: „Willst du/wollt ihr darum auch in der evangelisch-lutherischen Kirche, die diesen Glauben lauter und rein verkündigt, bleiben und ihre Gottesdienste und Sakramente an allen Orten, wohin Gott dich/euch führt, eifrig suchen, so sprich/sprecht: Ja, mit Gottes Hilfe.“¹⁸

In dezidiert gottesdienstlichem Zusammenhang steht auch die Predigt, die nach lutherischem Verständnis eine *Predigt von Gesetz und Evangelium* ist. Für den Prediger stellt sich bei allen Frustrationen des Gemeindealltags die alles entscheidende Frage: *Wovon erwarte ich Veränderungen zum Guten im Leben der Gemeinde und im eigenen Leben?* Von der Predigt des Gesetzes oder von christlichen Mahnungen, die ebenso auf das Tun des Menschen zielen? Oder ist es die Predigt des Evangeliums, die Veränderung bewirkt?

Die Antwort sei aus der *Solida Declaratio* zitiert: „Dann das Gesetz sagt wohl, es sei Gottes Will und Befehl, daß wir im neuen Leben wandeln sollen, es gibt aber die Kraft und das Vermögen nicht, daß wirs anfangen und tun können, sondern der Heilige Geist, wölcher nicht durch das Gesetz, sondern durch die Predigt des Evangelii gegeben und empfangen wird, Gal. 3, erneuert das Herz.“¹⁹

Die Predigt des Evangeliums, der trostreiche Zuspruch des Heils bewirkt allein Veränderung im Leben eines Menschen, im Leben der Gemeinde. Dies ist eine Glaubensaussage, die der übernatürlichen Kraft des Wortes Gottes Rechnung trägt. Die lebendige Stimme des Evangeliums wirkt quasi sakramental als „sacramentum audibile“ und im Zusammenspiel mit dem „verbum visibile“²⁰ des Sakraments.

Das Bekenntnis wird schließlich auch gelebt im Vollzug des *Heiligen Abendmahls*. „Vere et substantialiter“, so beschreibt die Konkordienformel die Realpräsenz. In der Lutherischen Kirchenagende²¹ sind die Spendeworte

18 Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, Band III/2, Herausgegeben von der Liturgischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 2012, S. 19.

19 BSLK SD VI, S. 965 f, Gal 3,2: „Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die Predigt vom Glauben?“

20 „Beide sind eins, das Sakrament das ‚verbum visibile‘, das Wort das ‚sacramentum audibile‘, das hörbare und gehörte Sakrament.“ Friedrich Wilhelm Hopf (Hg.), *In Statu Confessionis*, Gesammelte Aufsätze von Hermann Sasse, Berlin/Hamburg 1966, S. 82.

21 Evangelisch-Lutherische Kirchenagende, herausgegeben von der Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Band I, Freiburg/Basel/Wien 1997.

„das ist der wahre Leib ... / das ist das wahre Blut“ für alle SELK-Pfarrer verbindlich, wie alle agendarischen Bücher für die Pfarrer der SELK in einer abgestuften Weise verbindlich sind. Es ist vor diesem Hintergrund schon sehr verwunderlich, dass „Hoc est“ als Spendewort im Evangelischen Gottesdienstbuch überhaupt gar nicht mehr auftaucht und angeboten wird.

3.2 Die Bekenntnisbindung in der SELK in den Ordnungen der SELK

Natürlich muss sich die Bekenntnisbindung auch in den Ordnungen der Kirche niederschlagen. In der Grundordnung der SELK liest sich dies im Bezug auf die Katholizität und Schriftbindung wie folgt: „Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche steht in der Einheit der heiligen, christlichen und apostolischen Kirche, die überall da ist, wo das Wort Gottes rein gepredigt wird und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden. ... Sie ist gebunden an die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments als an das unfehlbare Wort Gottes, nach dem alle Lehren und Lehrer der Kirche beurteilt werden sollen.“ Wenn ich richtig sehe, kommen diese Inhalte in den meisten Kirchenordnungen der lutherischen Kirchen in Deutschland und weltweit so zu stehen.

Spannend wird es dann bei der Bekenntnisbindung, die sich in der Grundordnung der SELK wie folgt liest: „Sie (die Kirche) bindet sich daher an die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, weil in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist, nämlich an die drei ökumenischen Symbole (das Apostolische, das Nicänische und das Athanasianische Bekenntnis), an die ungeänderte Augsburgische Konfession und ihre Apologie, die Schmalkaldischen Artikel, den Kleinen und Großen Katechismus Luthers und die Konkordienformel.“

Damit diese Grundordnung auch in den Gemeinden ankommt, legen alle Pfarrer ein schriftliches und mündliches Amtsgelübde ab, das folgenden Wortlaut hat: „Ich gelobe im Angesicht Gottes, bei der in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche angenommenen reinen Lehre, wie sie in der Heiligen Schrift enthalten und in den drei allgemeinen Bekenntnissen, dem apostolischen, nicänischen und athanasianischen, in der ungeänderten Augsburgischen Konfession und deren Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln, dem Großen und Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers und der Konkordienformel dargestellt ist, fest und standhaft zu verbleiben, ihr gemäß mein Amt zu verwalten, gegen sie weder heimlich noch öffentlich etwas zu unternehmen, falls ich aber, was Gott verhüte, an ihr irre gemacht oder von ihr abzuweichen versucht würde, dies ohne Säumen meinem Superintendenten-

ten, Propst oder Bischof anzuzeigen und dessen Rat und Weisung abzuwarten. Solches gelobe ich hiermit vor Gott und diesen Zeugen.“ Aus dieser Verpflichtung ergibt sich auch ein geregeltes Verfahren zur Lehrzucht.

3.3 Die Bekenntnisbindung in der SELK in der Geschichte der Kirche

Die Zwangsmaßnahmen des preußischen Königs im Gefolge der Unionsbemühungen ab 1817 (man begrüßte die lutherischen Pfarrer damals nicht mit „Wo haben Sie studiert?“ sondern mit „Wo haben Sie im Gefängnis gegessen?“) führten dazu, dass die Fragen nach Bekenntnis und Kirchengemeinschaft mit der reformierten Kirche für die altlutherischen Vorgängerkirchen der SELK von besonderer Sensibilität waren und für uns bis heute sind. Deshalb sieht die SELK auch nicht in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den Kirchen der Union und seit Gründung der EKD auch nicht mehr mit den Lutherischen Landeskirchen in der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD). Das bedeutet auch, dass eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl nur in seelsorgerlicher Einzelverantwortung möglich ist.

Friedrich Hauschild, Präsident des VELKD-Kirchenamtes, beschreibt die unterschiedliche Sichtweise zutreffend wie folgt: „Diese Relevanz von Lehrkonsensen für Kirchengemeinschaft kann wenigstens auf zwei unterschiedliche Weisen verstanden werden. Entweder *begründen* Lehrkonsense die Kirchengemeinschaft oder Lehrkonsense sind zwar notwendiges *Medium der Erklärung* und Praktizierung von Kirchengemeinschaft nicht aber deren Grund. Die erste Auffassung wird, wenn ich recht sehe, von der SELK vertreten, letzter Auffassung wird von Eilert Herms vertreten und ist der Sache nach Voraussetzung der Zustimmung der lutherischen Landeskirchen zur Leuenberger Konkordie.“²² Tatsächlich steht für Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft auf Seiten der SELK das Konzept des Lehrkonsens und auf Seiten der Leuenberger Kirchengemeinschaft das Konzept einer Unterscheidung zwischen Lehrkonsens als „Medium“ der Kirchengemeinschaft und einem davon verschiedenen Grund. Noch einmal Friedrich Hauschild: „Die eigene Lehre gibt aber die Behauptung auf, mit dem Grund des Glaubens identisch zu sein und relativiert sich gegenüber dem Grund des Glaubens.“²³

22 Werner Klän (Hg.), *Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Milleniumswende*, Göttingen 2007, S. 51.

23 A. a. O., S. 53.

Aus meiner Perspektive ist dies eine zutreffende Beschreibung der oben zitierten Unterscheidung einer Quia- beziehungsweise Quatenusbindung an die Bekenntnisse der Kirche.

3.4 Die Bekenntnisbindung mit Blick auf die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie)

Wie schon angeklungen ist es für die SELK nicht möglich, der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, der Leuenberger Konkordie, zuzustimmen, weil sie nicht ausschließlich auf einem Lehrkonsens beruht. Dies wird besonders an den offenen Arbeitsaufträgen der Konkordie zum Thema der Christologie deutlich. Werner Elert schreibt in seiner Dogmatik: „Wenn die Realpräsenz ... gerade im Zusammenhang der Abendmahlslehre in Zweifel gezogen wurde, so läßt das auf Motive schließen, die nicht im apostolischen Zeugnis vom Abendmahl, sondern anderswo ihren Grund haben. ... Sie liegen zunächst in der Christologie.“²⁴

Aber „die altkirchliche Christologie ist Inkarnationschristologie nicht nur, weil die Inkarnation des Logos ihren Ausgangspunkt bezeichnet“²⁵. Das Altarsakrament ist inkarnatorisches Geschehen, Inkarnation, und damit christologisch zu betrachten.

Die Christologie wird in der Leuenberger Konkordie wie folgt behandelt: „Im Glauben an diese Selbsthingabe Gottes in seinem Sohn sehen wir uns angesichts der *geschichtlichen Bedingtheit überkommener Denkformen* vor die Aufgabe gestellt, neu zur Geltung zu bringen, was die reformierte Tradition in ihrem besonderen Interesse an der *Unversehrtheit von Gottheit und Menschheit Jesu* und was die lutherische Tradition in ihrem besonderen Interesse an seiner *völligen Personseinheit* gelehrt hat.“²⁶

Die reformierte Christologie steht hier völlig unberührt neben der altkirchlichen Christologie des Luthertums. Elert zur reformierten Christologie: Die Unterschiede liegen in der calvinischen Lehre von der Person Christi, die besagt, dass der erhöhte Christus seine Menschennatur im Himmel lässt, um auf Erden gegenwärtig sein zu können.²⁷

24 Werner Elert, *Der Christliche Glaube*, Hamburg ³1956, S. 382.

25 Werner Elert, *Der Ausgang der Altkirchlichen Christologie*, Berlin 1957, S. 12.

26 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, III. Die Übereinstimmungen angesichts der Lehrverurteilungen der Reformationszeit, 2. Christologie, Nr. 22.

27 Werner Elert, *Dogmatik*, a. a. O., S. 382.

Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche bekennt mit der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten, dass beide Naturen Christi ungeteilt und ungetrennt sind und dass ein Lehrkonsens in dieser zentralen Frage einer Kirchengemeinschaft vorausgehen müsste.

Schlussbemerkungen

Ich ahne, dass gerade der zum Schluss dargestellte kritische Blick auf die Leuenberger Konkordie unter uns sperrig zu stehen kommen mag. Ich bitte Sie jedoch, diesen Standpunkt nicht als unökumenisch zu apostrophieren. Wir bezeugen hier eine Sicht, die uns in unserer Kirchengeschichte zuge wachsen ist. Hier stehen wir und meinen, nicht anders zu können.

Gerade deshalb weiß sich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in den ökumenischen Dialog unserer Tage gerufen, wie dieser zum Beispiel von der Charta Oecumenica beschrieben wird. So stehen wir gegenwärtig in einem sehr interessanten Gesprächsprozess mit der Union Evangelischer Kirchen in Deutschland, den wir gemeinsam im Kontext des Reformationsjubiläums im Jahr 2017 verorten. Denn das Jahr 2017 ist auch die 200. Wiederkehr der Kirchwerdung unserer beider Vorgängerkirchen ab dem Jahr 1817. Eine spannende Fachtagung hat vor knapp einem Jahr in Wittenberg stattgefunden, und der Tagungsband ist bereits kürzlich erschienen.²⁸

In dieser ökumenischen Verantwortung hat der Internationale Lutherische Rat (ILC) auch Gespräche auf internationaler Ebene mit der römisch-katholischen Kirche beschlossen, die eng mit den Gesprächen des Lutherischen Weltbundes vernetzt werden sollen.

Die Einheit der Kirche ist uns in Christus vorgegeben und wird uns in ihm und durch ihn zugeeignet werden. In aller Demut und nach bestem Wissen und Gewissen versuchen wir, ihm nachzufolgen.

Ich danke Ihnen für Ihr geduldiges Zuhören.

28 Jürgen Kampmann/Werner Klän (Hgg.), Preußische Union, lutherisches Bekenntnis und kirchliche Prägungen. Theologische Ortbestimmungen im Ringen um Anspruch und Reichweite konfessioneller Bestimmtheit der Kirche, Göttingen 2013.

Was versteht das evangelische Kirchenrecht gegenwärtig unter dem Begriff Bekenntnisbindung?¹

Der Begriff der „Bekenntnisbindung“ wird in der neueren kirchenrechtlichen Literatur kaum verwandt. Lediglich in Martin Honeckers „Evangelisches Kirchenrecht“ von 2009 findet sich zwar der Begriff, aber eine Erläuterung fehlt. In der Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht sind drei Beiträge mit der Überschrift „Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung“² abgedruckt. Klar definiert wird die „Bekenntnisbindung“ aber nur von Peter Brunner: „Dem Bekenntnisstand einer Kirche liegt ein geschichtliches Ereignis zugrunde, in dem eine Bekenntnisbindung eingetreten ist. Bekenntnisstand ist daher Folge von Bekenntnisbindung.“ Das Wort Bekenntnisbindung hat nach Brunner einen mehrfachen Sinn:

- „Kein Mensch kann einen anderen Menschen an das Bekenntnis binden. Die Tathandlung der Bindung an das Bekenntnis geht allein von Gott aus.“ Der dreieinige Gott ist das Subjekt durch den die Bindung an das Bekenntnis vollzogen wird. „Der Vollzug dieser Bindung ereignet sich allerdings nur durch das Mittel des verkündigten Evangeliums.“
- „Das die Bindung vollziehende Werk des Geistes schenkt dem Gebundenen die Möglichkeit, sein Gebundensein selbst bekennd auszusagen und verlangt auch die Verwirklichung dieser Möglichkeit.“

1 Dieser Vortrag wurde auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seetvetal am 21. 1. 2014 gehalten.

2 Peter Brunner, Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung, S. 142 ff; Ernst-Viktor Bann, Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung, S. 155 ff; Alfred Adam, Bekenntnisstand und Bekenntnisbindung im Bereich der deutschen Unionskirchen des 19. Jahrhunderts, S. 178 ff; in: ZevKR 9, 1963, S. 142 ff.

- Diese „geistliche Gebundenheit“ wird nun selbst zu einer „aktiven Dynamis“. Was der Geist geschenkt hat, soll bewahrt, festgehalten und bestätigt werden.

Diese Bedeutungsinhalte gehören zusammen.

Nach Brunner „kann der Glaube verleugnet, die geschenkte Bekenntnisgebundenheit gebrochen werden. Bekenntnisgebundenheit und Lebenswandel können auseinanderbrechen.“³ Der Inhalt des Bekenntnisses ist mit dem Inhalt der Botschaft des Evangeliums und Jesus Christus identisch. Lassen Sie mich deshalb mit diesen Erwägungen von Brunner über die Heilsbotschaft und das Bekenntnis am Beispiel Taufe und Ordination fortfahren.

Taufbekenntnis

„Das Taufbekenntnis ist zwar noch das Bekenntnis dieses Einzelnen, der zum Glauben gekommen ist; aber es ist gleichzeitig auch schon das Bekenntnis der Ekklesia. Mit dem Taufbekenntnis tritt der Bekennende ein in den consensus mit der Kirche Gottes. Sein Taufbekenntnis ist gleichzeitig das Credo der Kirche Gottes. Dieses Credo der Kirche Gottes mag zwar in seinen Formulierungen im Einzelnen variieren, ist aber in allen Variationen stets als eben dieses Credo wieder zu erkennen ... Darum hat das Credo auch im Gottesdienst der Kirche seinen Platz. Es prägt die innergemeindliche Verkündigung und Lehre. Es lebt in den hymnischen Bezeugungen der großen Taten Gottes.“⁴

In der Taufe wird die Bekenntnisgebundenheit der Kirche sichtbar. Die Taufe ist Grundlage des kirchlichen Mitgliedschaftsrechts. In Artikel 9 Abs. 1 der Verfassung der Nordkirche heißt es: „Die Zugehörigkeit zu der Kirche Jesu Christi gründet in der Taufe.“

Die seit Augustinus entwickelte dogmatische Lehre vom „Character indelebilis“ bringt theologisch zum Ausdruck, „dass die durch den Empfang der Taufe bewirkte Verbindung mit Christus und der Kirche von Seiten Gottes nicht zurückgenommen wird, selbst wenn der einzelne Gläubige diese Potenz nicht aktualisiert“.⁵

3 Peter Brunner, a. a. O., S. 144.

4 Peter Brunner, a. a. O., S. 146.

5 Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Art. Character indelebilis, H. Hallermann.

Die Kirchengemeinden haben sich deshalb in besonderer Weise um die aus der Kirche Ausgetretenen zu kümmern.

Amtshandlungsrecht

Die Taufe ist Grundlage für das Amtshandlungsrecht bei der Trauung, bei der Konfirmation und bei der Bestattung. Die Rechtsgrundlagen kirchlichen Amtshandlungsrechts⁶ in der Nordkirche sind noch nicht vereinheitlicht. In den Kirchenkreisen der ehemaligen Nordelbischen Kirche gelten die „Grundlinien für das kirchliche Handeln bei der Taufe, Trauung und Beerdigung“ von 1989, im Kirchenkreis Mecklenburg gelten die „Leitlinien kirchlichen Lebens der VELKD“ vom Oktober 2002, im Kirchenkreis der ehemaligen pommerschen Kirche gilt die „Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union“ von 1999. Diese Ordnungen sind zwar wie Kirchengesetze formuliert, sie stellen aber lediglich einen „Handlungs- und Orientierungsrahmen“ dar. Das ist zu begrüßen. Es wird immer wieder Lebenssituationen geben, in denen die Pastorin oder der Pastor aus seelsorgerlichen Gründen gehalten sind, von den Ordnungen abzuweichen. Wichtig ist, dass die Pastorin oder der Pastor die Ausführungen in den Ordnungen in ihre seelsorgerliche Entscheidung einbeziehen. Maßstab für die Verantwortung sind die in der Ordination übernommenen Verpflichtungen.

Ein besonderes Problem ist hier, dass aufgrund des *Character indelebilis* die Zusage Gottes in der Taufe nicht zurückgenommen wird, während wir uns anmaßen, aufgrund von Grundlinien oder Leitlinien und Ordnungen, die in den Verfassungen der betreffenden Kirchen überhaupt nicht vorgesehen sind, Amtshandlungen, wie z. B. die Beerdigung eines aus der Kirche Ausgetretenen, zu versagen.

6 Gerd Heinrich/Klaus Blaschke, Taufe, Brot und Evangelium im kirchlichen Handel, Regelungen die Sakramente, Amtshandlungen und Dienste in der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche, der Ev.-Luth. Landeskirche Mecklenburgs und der Pommerschen Ev. Kirche, theologisch-kirchenrechtlich kommentiert, Kiel 2009, S. 10 ff.

Amt der Kirche/Ordination

„Wenn man sich in die lutherische Kirchenverfassung historisch und dogmatisch hineindenkt, so findet sich eine tragende Säule, die von Anfang an vorhanden und letztlich doch im *ius divinum* verwurzelt ist. Es ist das Amt der Kirche.“ Artikel V des Augsburger Bekenntnisses „erklärt das Predigtamt als von Gott eingesetzt und nennt es im unmittelbaren Zusammenhang mit Evangelium und Sakrament. Dazu kommt, dass in Artikel XIV des Augsburger Bekenntnisses die Ausübung des Predigtamtes als Kirchenregiment bezeichnet wird: Vom Kirchenregiment wird gelehrt, dass niemand in den Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakramente reichen soll ohne ordentlichen Beruf“.⁷ „Hier ist eine unbedingt positive Aussage der Bekenntnisschrift über eine in das Verfassungsrecht hineinragende Institution.“⁸ Auf die Probleme des Amtes der Kirche komme ich später noch einmal zurück.

Bisher habe ich Ausführungen zur Bekenntnisbindung bei dem Taufsakrament gemacht. Neben die Taufe tritt nun noch für diejenigen, die das Amt der Kirche übernehmen möchten, die Ordination. „Es kann nicht bestritten werden, dass das Neue Testament in den Pastoralbriefen eine Ordination für Hirten und Prediger der Gemeinden und eine ihnen besonders anvertraute Lehrüberlieferung kennt. Sehr wahrscheinlich sind auch die Aussagen in 1. Tim. 6,12 über das gute Bekenntnis, das Timotheus vor vielen Zeugen bekannt hat, auf sein Ordinationsbekenntnis zu beziehen.“⁹ Die Ordination, die mit dem Auftrag und Recht zur öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung vollzogen wird, ist notwendig „ein bekenntnisgebundener Akt“.¹⁰ Die Vereinheitlichung des Pfarrerdienstrechtes durch die EKD wurde mit der Leuenberger Konkordie erleichtert. Die Bekenntnisunterschiede haben heute nicht mehr eine so große Bedeutung. Der Prozess „inner-evangelischer Annäherung“¹¹ schreitet fort.

Auch bei der Ordination in das Amt der Kirche zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach §§ 3 und 4 Pfarrerdienstgesetz der EKD¹² kann „Bekenntnisbindung nicht einen bindenden Akt der Kirche selbst be-

7 Hans Lierman, Grundlagen des kirchlichen Verfassungsrechts nach lutherischer Auffassung, in: Luthertum, Heft 11, Berlin 1954, S. 6.

8 Hans Liermann, a. a. O., S. 6.

9 Peter Brunner, a. a. O. (wie Anm. 2), S. 147.

10 Peter Brunner, ebd.

11 Heinrich de Wall, Das Pfarrerdienstgesetz der EKD, in: ZevKR 57, 2012, S. 390.

12 KABl. der Nordkirche 2014, S. 228.

deuten“¹³. Die Kirche kann vor der Ordination durch ihre Bischöfe im Ordinationsgespräch (§ 4 Abs. 2 und 3 PfdG.EKD) prüfen, ob die Voraussetzungen für die Ordination vorliegen. Nach der Ordination kann nur durch das Wirken der Pastorinnen oder Pastoren die Bekenntnisbindung festgestellt werden. Bei den Inhabern des Amtes der Kirche wird deutlich, dass die Bekenntnisgebundenheit, wie bei den Getauften, auf Lebenszeit gilt. Ein Bekenntnis auf Zeit ist nicht möglich.

Vor der Ordination müssen diejenigen, die ordiniert werden wollen, nach § 4 Abs. 4 PfdG.EKD erklären:

„Ich gelobe vor Gott, das Amt der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im Gehorsam gegen den dreieinigen Gott in Treue zu führen, das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und im Bekenntnis meiner Kirche bezeugt ist, rein zu lehren, die Sakramente ihrer Einsetzung gemäß zu verwalten.“

Vom Pastor, von der Pastorin wird Bekenntnisbindung erwartet. Auch für sie gilt, die „Bindung an das Bekenntnis geht allein von Gott aus“. Dabei müssen wir auch noch einmal festhalten, dass die Ordination zwar vornehmste Aufgabe der Bischöfe ist, der eigentliche Ordinator aber Gott ist. Gott schenkt Bekenntnisbindung. Dies erbittet die Gemeinde im Ordinationsgottesdienst.

Problematisch ist sicher Art. 16 Abs. 7 der Verfassung der Nordkirche, wonach „im Notfall jedes Kirchenmitglied Aufgaben des Amtes der öffentlichen Verkündigung auch ohne Berufung wahrnehmen kann“. Diese Regelung ist meines Erachtens mit Art. V und Art. XIV der Augsburger Konfession nicht vereinbar.

Gottesdienst

In den Gottesdiensten gehört es zum festen Bestandteil der Liturgie, dass die Gottesdienstteilnehmer gemeinsam die sogenannten altkirchlichen Bekenntnisse, das Apostolische Glaubensbekenntnis oder das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, sprechen. Das dritte altkirchliche Bekenntnis, das des Athanasius, ist in den Gottesdiensten nicht üblich. Dieses Bekräftigen der übereinstimmenden Glaubensaussagen geschieht in allen Gottesdiensten der evangelischen Christenheit.

13 Peter Brunner, a. a. O., S. 147.

Bekenntnisstand der Gliedkirchen der EKD

„Das Bekenntnis ist die eigentliche Verfassung der Kirche.“¹⁴ Diese wichtige Aussage hat Hans Liermann gewagt, wie er es selbst formulierte. „Um das Bekenntnis integriert sich Kirche, nicht um irgendein Verfassungsideal, wie es im säkularen Bereich die Staaten zu tun pflegen. Das hat auch der Kirchenkampf deutlich gezeigt. Der versuchte Missbrauch des kirchlichen Rechts für weltliche Zwecke scheiterte nicht an irgendwelchen papiernen nur mit qualifizierter Mehrheit abzuändernden Verfassungsartikeln, sondern am Bekenntnis. Darauf muss alles kirchliche Recht ausgerichtet sein. Gerade darin zeigt sich wiederum eine Besonderheit lutherischen Kirchenrechts. Im Gegensatz zu den Reformierten, bei denen das Bekenntnis von jeher das Wesen der bekennenden Tat angenommen hat, die an verschiedenen Orten zu verschiedener Zeit verschieden sein kann – in Heidelberg anders als in Zürich –, hat das lutherische Bekenntnis normativ-allgemeingültigen Charakter.“¹⁵

Zu den Gliedkirchen der EKD gehören nach der Bildung der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und der Bildung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland insgesamt 20 Landeskirchen, und zwar neun Landeskirchen mit lutherischem Bekenntnis und neun Landeskirchen mit uniertem Bekenntnis sowie zwei Landeskirchen mit reformierten Bekenntnis.

Alle Landeskirchen haben den Verfassungen (Grundordnungen, Ordnung, Kirchenordnungen) meist an hervorragender Stelle Präambeln, Grundartikel oder als Vorspruch Aussagen zum Bekenntnisstand vorangestellt.

Die Präambel der Verfassung der Nordkirche enthält zum Bekenntnis folgende Aussagen:

„Die Kirche gründet in dem Wort des dreieinigen Gottes. Gerufen von diesem Wort bekennt sich die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland zu dem Evangelium von Jesus Christus, wie es im Zeugnis der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments gegeben, in den altkirchlichen Bekenntnissen und in den lutherischen Bekenntnisschriften ausgelegt ist und wie es aufs Neue bekannt worden ist in der theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen.“¹⁶

14 Hans Liermann, a. a. O. (wie Anm. 7), S. 8.

15 Hans Liermann, ebd.

16 Verfassung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland (Nordkirche) vom 7. Januar 2012 (KABl. 2012, S. 2).

Der Begriff der „lutherischen Bekenntnisschriften“ in der Präambel wird in Art. 1 Abs. 4, einem Grundartikel, präzisiert: „Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland ist eine Kirche lutherischen Bekenntnisses. In ihr gelten die lutherischen Bekenntnisschriften. Dies sind das Augsburger Bekenntnis von 1530, die Apologie des Augsburger Bekenntnisses, die Schmalkaldischen Artikel, der Große und der Kleine Katechismus Martin Luthers sowie, wo es Tradition ist, Philipp Melanchthons Traktat und die Konkordienformel.“

Die unterschiedlichen Bekenntnisstände der Landeskirchen der EKD gehen zunächst einmal auf die konfessionellen Unterschiede zurück. Erklärbar sind viele Bekenntnisse nur aus den unterschiedlichen Bekenntnistraditionen. Den einzelnen Mitgliedern der Landeskirchen sind diese unterschiedlichen Bekenntnisse kaum bekannt.

Festzuhalten bleibt, dass das Bekenntnis zwar wie ein Rechtssatz formuliert ist, aber selbst keinen Rechtsnormcharakter¹⁷ besitzt und damit nicht der kirchlichen Gesetzgebung unterliegt.

Schutz des Bekenntnisses

Die Verfassung der Nordkirche enthält viele Bestimmungen, welche Gremien und Institutionen sich um die Einhaltung des Bekenntnisses zu kümmern haben. Nach Art. 96 Abs. 3 Verfassung tragen die Bischöfe insgesamt in „besonderer Weise Sorge für die Lehre und das Bekenntnis der Kirche“.

Von besonderer Bedeutung ist das Beanstandungsrecht der Kirchenleitung nach Art. 79 Verfassung der Nordkirche. Diese Rechtsnorm hat folgenden Wortlaut:

- „(1) Die Kirchenleitung hat einen Beschluss der Landessynode innerhalb eines Monates zu beanstanden, wenn sie ihn für bekenntnis- oder rechtswidrig hält.
- (2) Der Bischofsrat hat einen Beschluss der Landessynode innerhalb eines Monats zu beanstanden, wenn er ihn für bekenntniswidrig hält.
- (3) Beanstandungen nach Abs. 1 und 2 haben aufschiebende Wirkung. Die erneute Entscheidung der Landessynode erfolgt frühestens auf der nächsten Tagung. Die Zurückweisung von Beanstandungen bedarf der Zustimmung von mindestens zwei Dritteln der Mitglieder der Landessynode.

17 Heinrich de Wall/Stefan Muckel, Kirchenrecht. Ein Studienbuch, München 2009, S. 229.

- (4) Die Zurückweisung einer Beanstandung, die sich auf die Bekenntniswidrigkeit eines Beschlusses der Landessynode bezieht, wird nur wirksam, wenn der Bischofsrat diesen nicht innerhalb eines Monats erneut beanstandet.“

Die Nordelbische Kirche, die eine vergleichbare Verfassungsbestimmung hatte, hat ein solches Einspruchsverfahren des Bischofskollegiums gegen einen Beschluss der Synode der Nordelbischen Kirche vom 22./23. März 1996 erfahren, in dem es um die Anerkennung „eheähnlicher Partnerschaften als Lebensform“ ging. Zu diesen Fragen hat die VELKD gutachtlich Stellung genommen. Dabei ging es um Fragen und Aussagen des lutherischen Bekenntnisses zur Ehe.

Vergleichbare Bestimmungen der Beanstandung bekenntniswidriger Beschlüsse gibt es auch auf der Ebene der Kirchengemeinde und des Kirchenkreises.

Die Verfassung der Nordkirche geht sogar so weit, dass sie den Mitgliedern des Kirchengemeinderats nach Art. 25 Abs. 3 Nr. 1 Verfassung vorschreibt, dass sie „für die schrift- und bekenntnisgemäße Verkündigung des Evangeliums in der Kirchengemeinde“ zu sorgen haben. Diese Verfassungsbestimmung ist nicht unproblematisch. Die Umsetzung dieser Verfassungsnorm setzt eine große Bibelkenntnis sowie viel Wissen über die Inhalte der Bekenntnisschriften voraus. Sie ist eine Überforderung der Mitglieder eines Kirchengemeinderates. Sie kann darüber hinaus zu unnötigem Streit über die sonntäglichen Predigten führen.

Unabhängig von diesen Bedenken zeigen diese kurzen Hinweise, und das ist zu begrüßen, dass die Nordkirche die Einhaltung des Bekenntnisstandes als eine wichtige Aufgabe von den Kirchenmitgliedern auf allen kirchlichen Ebenen ansieht.

Zum Schluss noch einige historische Anmerkungen. In der zitierten kleinen Schrift von Hans Liermann „Grundlagen des kirchlichen Verfassungsrechts nach lutherischer Auffassung“ arbeitet Liermann anhand der Bekenntnisschriften zwei Voraussetzungen heraus, die Grundlage einer lutherischen Kirchenverfassung sein müssen. Das ist auf der einen Seite das „Amt der Kirche“ nach Art. V des Augsburger Bekenntnisses, und es ist auf der anderen Seite die „Gemeinde“ nach Art. VII des Augsburger Bekenntnisses, und es geht um die rechte Zuordnung von Amt und Gemeinde. Diese Erkenntnis des Kirchenkampfes war bestimmend für die Rechtsordnung der schleswig-holsteinischen Landeskirche von 1958. Sie hat in vorbildlicher Weise das Amt der Kirche herausgearbeitet und das Gegenüber der Gemeinde geregelt.

Bei der Bildung der Nordelbischen Kirche stand das „Amt der Kirche“ im Mittelpunkt der Auseinandersetzung über wichtige Verfassungsbestimmun-

gen (z. B. Art. 19 Verfassung). Es ging um die zentrale Frage, ob das „Amt der Kirche“ als „Institution“ zu verstehen oder ob es zulässig ist, das „Amt“ als „Funktionsbegriff“ zu verstehen. Peter Brunner äußerte sich in einer gutachtlichen Stellungnahme 1976 dazu. Der Leitende Bischof der VELKD, Eduard Lohse, bezog persönlich Stellung zu den Äußerungen von Brunner.¹⁸

Bei der Bildung der Nordkirche hat das Verhältnis von Amt und Gemeinde auch eine große Rolle gespielt. Neu war hier, dass sich lutherische Kirchen (Landeskirche Mecklenburg, Nordelbische Kirche) und eine Kirche der Union (Pommersche Evangelische Kirche), vergleichbar der Bildung der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, zusammenschlossen.

Diese kurzen Hinweise auf die kirchliche Verfassungsgeschichte zeigen, dass das Amt der Kirche und die Gemeinde Bekenntnisaussagen (Art. V und VII Augsburgs Bekenntnis) sind, die in das Verfassungsrecht hineinragen und von großer praktischer Bedeutung sind.

Schließen möchte ich mit einem Wort von Dombois:

„Bekenntnis heißt *homologia*, übereinstimmendes Reden. Es stammt aus der Taufliturgie, ist ursprünglich Taufbekenntnis. Gott hat uns angeredet, und wir antworten ihm im Bekenntnis.“¹⁹

18 ZevKR 21, 1976, S. 379.

19 Hans Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961, S. 678.

Paul-Gerhard
von Hoerschelmann

Die Orthodoxie im Baltikum – Mittlerin zwischen den Ethnien?

Eine Thesenreihe¹

Vorwort: Vom persönlichen Interesse zu geschichtlichen Einblicken

Mir sei im Zuge der Wiederholung meines Vortrages ein persönliches Vorwort erlaubt: Der unbekannte und große orthodoxe Nachbar im Osten hat mich schon immer bewusst oder unbewusst beschäftigt, angeregt – und beunruhigt. Das liegt wohl auch an meiner baltischen Herkunft. In Erinnerung sind mir aus der Kindheit in Estland die Erzählungen der Erwachsenen über die Beteiligung unseres Urgroßonkels Paul Eduard Hoerschelmann, des späteren Dompredigers in Reval/Tallinn, als Sekretär an den Verhandlungen in St. Petersburg, die 1832 zum neuen Kirchengesetz führten, in dem die Orthodoxie zur Staatskirche erklärt wurde und die Lutheraner ihre Vorrangstellung im Baltikum verloren. Sie wurden in die nun gebildete „Evangelisch-Lutherische Kirche im Russischen Reich“ mit Generalkonsistorium in St. Petersburg und Konsistorien in Reval/Tallinn und Riga integriert. Er soll krank zurückgekommen sein und gesagt haben, dass dieses Gesetz noch seine Folgen zeigen würde. Das geschah dann in der Phase bewusster Russifizierung der baltischen Provinzen ab 1840, dem Versuch der sprachlichen, rechtlichen, kulturellen und kirchlichen Anpassung an das Russische Reich

¹ Überarbeiteter und ergänzter Vortrag zum Generalthema: Einfluss und Ohnmacht – Religionsgemeinschaften in der Säkulargesellschaft, gehalten auf den Internationalen Kulturtagen Mare Balticum 2012, der Deutschbaltischen Gesellschaft vom 9. bis 11. November 2012, Berlin, und auf dem Andreaskreis am 3. April 2014 in Hannover. Ich danke Herrn Heiner Koch für die Durchsicht und die Ergänzungen – besonders für seine sachkundige Präsentation der Daten, Fakten und Bilder zu meinem Vortrag in Hannover.

als panslawistischer Rückschlag auf die Öffnung nach Westen durch Peter I., den Großen.

Mein Vater Gotthard Hoerschelmann, ein ausgewiesener Kenner der russischen Sprache und Geschichte, wurde mit Beginn des Angriffs auf die Sowjetunion 1941 als Dolmetscher eingezogen und kehrte erst nach zehn Jahren Kriegsgefangenschaft in der Sowjetunion zurück. Er stammte aus einer baltischen Pastorenfamilie, war ein kluger Theologe und besonnener Mann. Umso mehr wunderte mich sein Urteil über die orthodoxe Kirche, das mir – aus welchem Grunde auch immer – im Gedächtnis geblieben ist: Sie sei zutiefst abergläubisch und dem sowjetischen Geheimdienst (KGB) hörig. War das auch noch das „baltische Trauma“? War auch ich ihm noch verhaftet? Jedenfalls wurde mein Interesse geweckt. Dabei sprach er über die zehnjährige Gefangenschaft und ihre unmenschlichen Leiden als von einer gerechten Strafe für das, was wir an unsäglichem Leid dem russischen Volk zugefügt hatten. Den Menschen war und blieb er zugetan, aber nicht der „großen Bande“ unter Stalin und dessen Nachfolgern und deren apokalyptischen und atheistischen Gewalt gegenüber dem eigenen Volk.

In einem Vortrag auf einem der frühen Kirchentage in Hannover über das Verhältnis von Ost und West in der Ökumene hieß es überspitzt: die Ostkirche/Orthodoxie sei passiv und dem Himmel zugewandt und die Westkirchen dynamisch und der Erde verbunden. Ich bin wohl damals bei dem reichen Angebot an Veranstaltungen gerade dahin gegangen, weil mich ein unterschiedliches Interesse dazu bewegte. In der Orthodoxie mag sich inzwischen manches, z. B. durch die „Sozialkonzeption“ der Russischen Orthodoxen Kirche unter dem heutigen Moskauer Patriarchen Kyrill I. aus dem Jahre 2000 verändert haben, doch ist bei aller Nächstenliebe und Gastfreundschaft der Orthodoxie von ihrem Wesen her die eigenständige soziale, diakonische und politische Verantwortung nicht eigen und bleibt die enge Verbindung mit dem Staat bis heute ein wesentliches Element orthodoxer Kirchlichkeit.

Danach bin ich 1977 auf einem Studienkurs im Ökumenischen Institut in Bossey zur Frage von Mission und Ökumene dem damaligen russischen orthodoxen Patriarchen Pimen und dem Direktor Prof. Dr. N. A. Nissiotis, selbst orthodox, begegnet. Letzterer bestätigte mir in seinem Buch, das er mir mit Widmung überreichte, die obige These und bestärkte zugleich mein Interesse an der Orthodoxie. Es war die Hochphase der ökumenischen Zusammenarbeit. Diese habe ich dann auch auf einer Tagung der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Engelberg in der Schweiz in den 1970er Jahren erlebt, die unter orthodoxem Vorsitz tagte. Umso größer war mein Erstaunen und Bedauern über die Schwierigkeiten, die dann mit der großen Veränderung nach 1990 auftraten und bis heute andauern.

1990 hatte ich auf einer Studienreise mit einer Vikarsgruppe auch die Chance, über die russische Grenze in das Höhlenkloster Petschory/Petseri in dem früher zu Estland gehörenden Südosten des Landes zu gelangen. Dort begegnete ich einem grauen Ort, in dessen Regenpfützen sich die Armut spiegelte. In der Mitte stand eine strahlend weiße Mauer, hinter der die goldenen Kuppeln des berühmten Höhlenklosters Petschory in den Himmel ragten. Der Besuch war beeindruckend, aber der Besuch beim Abt weniger. Ich war schlagartig an den Vortrag in Hannover erinnert: Hier die Erde, dort der Himmel, hier die goldene himmlische Pracht und Liturgie, dort das blasse Elend. Mit einem Mal wurden mir auch das viele Gold, die Ikonen als Fenster zum Himmel, die Kuppel mit der Laterne über der Kirchenmitte, durch die das himmlische Licht, der Geist Gottes, hereinscheint, verständlich. Das war und ist nicht Pracht und Prunk, sondern der Himmel auf Erden, wie auch die Gesänge auf die Chöre der Engel, die Liturgie auf die Theologie hinweisen – alles hinreißend schön, aber dennoch fremd.

Erst kürzlich ist mir dann die Biographie von Uwe Wolff über Edzard Schaper: „Der vierte König lebt! Edzard Schaper – Dichter des 20. Jahrhunderts“ (Basel 2012), in die Hände gefallen, die ich mit Ergriffenheit gelesen habe. Er war wie kaum ein anderer – in Ostrowo in Polen geboren, aber durch die elterlichen Beziehungen zum Baltikum und besonders durch seine estnischen Frau – Estland, seinen Menschen und dem Schicksal dieses Landes tief verbunden. Nach der glücklichen Zeit der ersten Estnischen Republik von 1920–1940 hat er dann die Wirren und das Leid, die im vorigen Jahrhundert über das Baltikum und den Osten Europas hereingebrochen sind, erlebt. Dieses wohl größte Martyrium des 20. Jahrhunderts hat er mit hoher dichterischer Kraft besonders in seinem Roman „Die sterbende Kirche“ (Leipzig 1936) beschrieben. Dort schildert er die unendlichen Leiden, die mit den 1920er Jahren besonders über die Orthodoxie und die anderen christlichen Kirchen in Russland gekommen sind und diese physisch – nicht seelisch – fast vernichtet haben. Das scheint jetzt vorbei, aber längst nicht überwunden zu sein, auch wenn heute die Orthodoxie an die Stelle der marxistischen Ideologie treten und die Seele des russischen Volkes beleben soll.

Dass ich mich bei allem schwerpunktmäßig durch meine baltische Herkunft auf die Russische Orthodoxe Kirche, das „Dritte Rom“, und nicht auf die Orthodoxie in ihrer vielfältigen Gestalt und Ausprägung in der ganzen Welt beziehe, ist sicher eine Einschränkung. Die Orthodoxie im Mittelmeerraum und darüber hinaus hat eine andere Geschichte und ist zumeist ökumenisch aufgeschlossener als die russische. Wie aber die Geschichte auch zeigt, hat Moskau eine besondere Bedeutung erlangt.

Insgesamt ist die Orthodoxie im Nord- und Südosten Europas und darüber hinaus durch die Mission von Ostrom die älteste und dominierende christliche Kirche und Konfession. Dazu gehört auch noch die griechisch-katholische Kirche, die 1593 aus der Union von orthodoxer und römisch-katholischer Kirche, vor allem in der Ukraine auf Anregung des polnischen Königs Sigismund III., entstanden ist. Sie ist bis heute mit der römisch-katholischen Kirche verbunden, während sonst die Orthodoxie ganz Ost- und Südeuropa als ihr Territorium betrachtet. Daraus entstanden bis heute tiefgehende und lang anhaltende Konflikte mit der römisch-katholischen Kirche unter dem Vorwurf der „Proselytenmacherei“.

Heute bahnt sich auf oberer Ebene eine Annäherung an. Die gemeinsame Front gegen den „aggressiven westlichen Imperialismus“ (Kyrill I.) und den modernen „Relativismus“ (Benedikt XVI.) schafft eine innere Nähe. Beide erkennen sich als wahre Kirche an, während sie dies den reformatorischen Kirchen mit dem Vorwurf des Sittenverfalls und des „aggressiven Liberalismus“ absprechen. Die römisch-katholische Kirche hat im früher teilweise zu Polen gehörigen Lettgallen und Litauen eine wichtige Rolle und Bedeutung behalten. In Estland ist hingegen die Zahl der römisch-katholischen Gemeinden seit der Reformation verschwindend klein geblieben. Darüber hinaus ist die Vielzahl der orthodoxen Kirchen in der ganzen Welt eine eigene Entdeckungsreise wert.

Zum Abschluss noch eine persönliche und familiäre Erinnerung: Auf den Familientagen der Hoerschelmans waren auch immer wieder die „russischen“ Hoerschelmans dabei. Mein Vater erinnerte sich besonders an die goldbetressten Uniformen. Der erste Hoerschelmann und Einwanderer aus Thüringen (1768) erhielt für seine Verdienste einen zaristischen/petrinischen Hofadel. Ein männlicher Nachkomme ging nach St. Petersburg und bekleidete dort ein hohes Amt in der Verwaltung. So entstand der russische Zweig der Hoerschelmans, dessen Angehörige – sofern sie in den Staatsdienst traten – auch den orthodoxen Glauben annahmen. Das war wegen der Nähe von Staat und Kirche wohl kaum anders möglich. Sie sind aber mit der großen Revolution untergegangen und verschollen. Peter Hoffmann hat als Familienmitglied die russischen Hoerschelmans eindrucksvoll beschrieben (vgl. das Literaturverzeichnis).

Dazu gehören auch die Hoerschelmans aus der Reihe lutherischer Pastoren im damaligen Neusatz auf der Krim, der Propst Ferdinand Hoerschelmann – der auch Eduard Steinwand konfirmiert hat – und seine Söhne Ferdinand, der Pastor und Helfer seines Vaters wurde, und Ernst, der Organist in Moskau, sowie weitere Geschwister. Der Vater und der Sohn wurden als Pastoren 1929 verhaftet und starben bald darauf im Lager oder bei der

Zwangsarbeit. Den Organisten ereilte ein ähnliches Schicksal, er überlebte zunächst, verstarb dann aber auch in frühem Alter. Seine Töchter und Nachfahren haben bis vor kurzem in der lutherischen Gemeinde in Moskau mitgewirkt.²

Vor mir tauchten dann alle diese Bilder auf, als ich von 1995 bis 1999 in Estland geholfen habe, die theologische Ausbildung der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche mit aufzubauen und in dieser Zeit auch in Tallinn wohnte. Auf meinem Weg zum Konsistorium auf dem Domberg bin ich stets an der Alexander-Newskij-Kathedrale auf dem Domberg vorbeigegangen und oft auch in sie eingetreten. Sie ist dort 1900 als Siegeszeichen der Orthodoxie errichtet worden. Ein Lutherdenkmal an dieser Stelle musste zusammen mit mehreren Bürgerhäusern weichen. Heute erlebe ich den Versuch, die Orthodoxie wieder auf ähnliche Weise politisch zu instrumentalisieren. Muss sich die Geschichte wiederholen? Gibt es nicht viel mehr Grund, sich christlich zu einigen und voneinander zu lernen – nach allem, was geschehen ist? Diese Fragen lassen mich nicht los: Himmel und Erde gehören doch zusammen!

Ich verdanke schließlich eine Vertiefung in das Werden und Wesen der Orthodoxie der Bitte der Deutsch-Baltischen Ritterschaft, bei ihrem „Ritterschaftlichen Dialog“ 2010 auf Höhnscheid einen Vortrag über die Rolle der Orthodoxie im Baltikum zu halten und so meine Kenntnisse zu erweitern. Es folgte die Einladung zu den „Kulturtagen“ der Deutsch-Baltischen Gesellschaft 2012 in Berlin, für die diese Thesen entstanden sind. Bis dahin blieb für mich – wie wohl auch für die meisten unter uns – die Orthodoxie ein unbekanntes Wesen, trotz ihrer Nachbarschaft, Größe und Bedeutung bis in die heutigen Tage. Insofern kann dies nur der Anfang einer Suche sein. Die folgenden Thesen habe ich sowohl historisch wie thematisch geordnet. Dabei ist es unvermeidlich, dass einige Sachverhalte unter jeweils anderer Perspektive wiederholt auftauchen.

1. These: Die Orthodoxie ist für uns im Westen ein unbekanntes Wesen mit einem zwiefachen Gesicht als bewundernswerte und verehrte Hüterin der heiligen Liturgie, als große Märtyrerin des 20. Jahrhunderts und zugleich als willfährige Dienerin und Teilhaberin staatlicher Macht. Es gibt glühende Verehrer dieser Kirche, die von

² Vgl. Peter Hoffmann: „Ihr Ende sehet an ... Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts“, Leipzig ²2008, S. 594 f.

der Schönheit ihrer Gesänge, von der Tiefe ihrer Frömmigkeit und Leidenschaft ergriffen sind, und kalte Gegner, die sie wegen ihrer hellenistischen Prägung, ihrer Weltabgewandtheit und ihrer politischen Hörigkeit verachten. Ich halte beides für übertrieben, weiß aber, dass jeder Glaube und jede Religion gesellschaftliche und geschichtliche Einflüsse und Wirkungen haben. Deshalb ist es wichtig, die Orthodoxie und damit Russland kennen zu lernen. Nur darüber geht der Weg zu einer Verständigung von Ost und West.

Jahrhunderte hindurch haben Orthodoxe und Lutheraner gerade im Baltikum nebeneinander gelebt, ohne sich wirklich zu kennen und kennenzulernen – oder kennenlernen zu wollen. Dabei spielten sicher die zwiespältigen Erfahrungen mit Russland und seiner Kirchenpolitik eine Rolle. Die Orthodoxie blieb den Lutheranern merkwürdig fremd, wie auch umgekehrt. Die Gegnerschaft und Ablehnung von beiden Seiten hat hier wohl ihren Anhalt. Das will ich im Folgenden noch näher zu beschreiben versuchen und zu einem beiderseitigen Verstehen zu gelangen.

Der theologische Dissens ist nicht erst mit der Reformation aufgebrochen. Das große Schisma von 1054 wirkt immer noch nach. Die in der hellenistischen Region gewachsene Orthodoxie ist viel enger mit der griechischen Philosophie und ihrer Betonung der Idee und der geistigen Wirklichkeit des Neuplatonismus verbunden als die römisch-katholische und evangelisch-lutherische, die sich mehr den jüdischen Wurzeln verdankt. So ist die Orthodoxie für den großen Theologen Adolf von Harnack – Sohn des nicht minder bekannten Theologieprofessors Theodosius Harnack in Dorpat/Tartu – ein „stagnierter, nur oberflächlich christianisierter Rest des antiken Heidentums“³. Ernst Benz sieht auch in dieser deutsch-baltischen Haltung und ihrem Nachhall im Westen eine wesentliche Ursache für die andauernden Schwierigkeiten zwischen Ost und West. Daran ist sicher etwas Wahres, aber die Probleme gehen noch tiefer (vgl. die Thesen 3 und 5).

Ganz anders Eduard Steinwand, neben Ernst Benz einer der wenigen baltischen lutherischen Theologen, die sich eingehend mit der Orthodoxie befasst haben. Er entstammt den lutherischen Kolonisten auf der Krim, ist in Odessa geboren, von Ferdinand Hoerschelmann dort konfirmiert worden und hat dann dort noch selber bis zur Vertreibung durch die Revolution segensreich gewirkt. Von dort kam er nach Dorpat/Tartu ins Baltikum an die Universität, wo er Ernst Benz, der aus Süddeutschland stammte, traf. Beide

3 Ernst Benz: Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957, S. 180.

verband das Interesse an der Orthodoxie. Beide hatten nicht wie die Balten die Russifizierung erlebt. Mit der Umsiedlung gelangte Eduard Steinwand nach Deutschland und war bis zuletzt ein hoch geachteter theologischer Lehrer in Erlangen (vgl. These 5). Er hat mich durch seine persönliche Erfahrung und Einfühlsamkeit näher an den Geist und das Wesen der Orthodoxie herangeführt, wofür ich ihm danke. Die Sammlung seiner Vorträge ist jedem zu empfehlen, der etwas vom östlichen Glauben und Leben erahnen und verstehen will.⁴ Was mich verwundert, ist, dass er sich als ausgesprochener Kenner der Orthodoxie – wohl gerade deshalb – nicht am lutherisch-orthodoxen Dialog der Nachkriegszeit beteiligt hat.

Eine seiner Hauptthesen lautet: Man könne das Wesen der Orthodoxie nicht rational erklären, sondern nur durch Teilnahme an ihren Gottesdiensten erleben. In der Liturgie ereignet sich die orthodoxe Theologie und lebt zugleich die Kirche, die – geboren aus dem griechischen Geist – der Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott, seiner Vergöttlichung, zustrebt. Die „Liturgie ist gelebtes Dogma“⁵. Durch ihre Gesänge, Gebete und Symbole und besonders die Ikonen, diese Fenster zum Himmel, dringt der Geist Gottes tief in die Herzen der Menschen ein. Diese Tiefe war und ist auch für die marxistische Ideologie und ihren Rationalismus unerreichbar geblieben, wenn auch durch sie die Priester in erbittertem Hass umgebracht und die meisten Kirchen und Klöster zerstört wurden.

Das andere Gesicht der Orthodoxie ist ihr Verhältnis zur Macht. Es erklärt sich aus der Geschichte. Als das „Erste Rom“ 453 unter dem Ansturm der Goten fiel, entstand das „Zweite Rom“ in Byzanz und Konstantinopel, der eigentlichen Heimstatt der griechischen orthodoxen Kirche. Noch heute erinnern die prächtigen Gewänder der Geistlichkeit an die Tracht der byzantinischen Hofbeamten. Konstantin (285–337) erklärte 313 n. Chr. das Christentum zur Staatsreligion. Sein späterer Nachfolger Justinian I. (483–465) entwickelte daraus die Sakralisierung der Politik und die Politisierung der Kirche unter dem Stichwort der „Symphonia“ zwischen beiden. Das blieb auch so, als es 1054 zum schicksalhaften Schisma zwischen der Ostkirche und der Westkirche kam, dessen Folgen wir noch heute an der estnisch-russischen Grenze handfest erleben.

Nachdem dann 1453 Konstantinopel von den Türken erobert worden war, rief der Mönch Filofej 1470 Moskau zum „Dritten Rom“ und den Zaren, damals gerade Iwan IV. Grosnij – „der Schreckliche“, gegen die Tradition

4 Vgl. Eduard Steinwand: *Glaube und Kirche in Russland*, Göttingen 1962.

5 Vgl. a. a. O., S. 88.

wohl besser mit „der Strenge“ zu übersetzen –, zum „Stellvertreter Gottes auf Erden“ aus. In Folge dessen bezeichnet Fjodor Dostojewskij das russische Volk als „Gottesträgerin“. Der Zar aber dürfe kein Mitleid mit den Ungläubigen haben, die Kirche habe ihm zu folgen. An dieser Stelle entfaltet sich auch schon früh die Gegnerschaft zum Westen. Vom Osten kommt das Heil und aus dem Westen das Verderben.⁶

Die Öffnung zum Westen durch Peter den Großen und erst recht später die Befreiungskriege Seite an Seite mit Österreich und Preußen gegen den Aggressor Napoleon haben dann Anfang des 19. Jahrhunderts die Stimmung verändert und auch durch die großen russischen Dichter zu einer Russland euphorie und -verehrung geführt – bis dann die große Revolution zu Beginn des 20. Jahrhunderts und die Weltkriege alles zerstörten. Ende des vorigen Jahrhunderts kam dann die unerwartete große „Wende“. Da stehen wir heute.

Das Baltikum befindet sich nach wie vor gerade an der Schnittstelle zwischen West und Ost, zwischen Westkirche und Ostkirche, zwischen Lateinisch und Kyrillisch, zwischen Hermanns-Feste und Iwangorod, die sich auf beiden Seiten der Narowa/Narwa gegenüberliegen und anblicken. Hier ist die Weltgeschichte wie in einem Brennpunkt versammelt. Hier begegnen sich nicht nur die Geschichte, die Konfessionen und Nationen, sondern wird auch die Herausforderung überdeutlich, sich zu verstehen und miteinander umzugehen. Aus der familiären Tradition kenne ich die folgende signifikante Geschichte: Ein estnischer Soldat in der Roten Armee schreibt einen Brief nach Hause. Dabei blickt ihm ein russischer Kamerad über die Schulter und ruft erstaunt und entsetzt aus: „Du schreibst ja deutsch/lateinisch!“ In der Tat läuft auch heute die Sprach- und Schriftgrenze zwischen Ost und West an der estnischen Ostgrenze entlang nach Süden: Hier wird lateinisch geschrieben, dort kyrillisch ...

Das kann ich alles nur andeuten. Einige Quellen und wenige Literatur sind zum Schluss angegeben. Auf eins nur will ich besonders hinweisen, auf die qualitätsvolle Zeitschrift „Glaube in der 2. Welt. Religion und Gesellschaft in Ost und West“ (G 2 W), die seit langem in der Schweiz erscheint. In jeder monatlichen Nummer finden sich aktuelle und zugleich objektive und analytische Berichte aus der Orthodoxie und Osteuropa. Wahrscheinlich ist sie so wenig bekannt, weil wir zu lange „mit dem Rücken zum Osten“ gelebt haben und noch leben.

6 Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 114.

2. These: **Das Fragezeichen im Thema ist berechtigt. Als Mittlerin zwischen den Ethnien ist die älteste christliche Kirche, die Orthodoxie, selten aufgetreten. Als Konstantinopel in die Hände der Türken fiel, zerfiel die all-orthodoxe Einheit in Nationalkirchen – sie blieben zwar unter dem Dach der heiligen Liturgie und des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel. Seitdem ist die Orthodoxie jedoch noch enger mit der jeweiligen Nation verbunden und vor allem Wahrerin der Einheit des Volkes des jeweiligen Landes. Die enge Bindung zwischen Kirche und Staat bleibt bestimmend, die „Symphonia“ zwischen beiden aus byzantinischer Zeit gilt als Glaubenssatz bis in die heutige Zeit, während es im Westen immer ein Ringen zwischen Kaiser und Kirche um die Macht gegeben hat und es dann im Zuge der Aufklärung zur Gewaltenteilung und schließlich zur Trennung von Staat und Kirche – auch in den evangelischen Kirchen, wenn auch mühsam und spät – gekommen ist.**

Als Folge der Ausbreitung der Christenheit in den ersten Jahrhunderten nach Osten in den vorderasiatischen Bereich bis nach Indien und nach Norden durch die Taufe des Großfürsten Wladimir und seiner Untertanen im Dnjepr 988, dem Beginn der Kiewer Rus', ist die älteste orthodoxe Weltkirche unter dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel/Istanbul mit dem ökumenischen Patriarchen als „primus inter pares“ entstanden. Alle Kirchen dieser Herkunft nennen sich „orthodox“ = „rechtgläubig“ (das russische Wort „prawoslawnij“ heißt eigentlich: „recht betend“), weil sie sich auf die sieben frühen Konzilien nach 331 n. Chr. beziehen.

Die Eroberung von Byzanz durch die Türken hatte nicht nur die Verlagerung der Macht nach Moskau als dem „Dritten Rom“ zur Folge, sondern erklärt die Entstehung von lauter orthodoxen Nationalkirchen in enger Bindung zum jeweiligen Volk und Staat. Diese verschiedenen orthodoxen Kirchen sind zwar durch die Liturgie miteinander verbunden, tragen aber alle den Namen einer Stadt oder eines Landes: z. B. Patriarchat von Alexandria, Antiochia, Jerusalem, Moskau oder schlicht Orthodoxe Kirche von Zypern, Griechenland, Polen usw. Zwischen diesen Kirchen gibt es wegen der Nationalität, politischen Zuordnung und theologischen Ausrichtung nicht immer Einigkeit (vgl. u. a. These 8). Nicht zu übersehen sind die Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel und zwischen den Orthodoxen Kirchen des Moskauer und des Kiewer Patriarchats in der Ukraine. Hinzu kommt hier noch die westlich geprägte griechisch-katholische Kirche. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. in Konstantinopel ist der Ökumene und der Erhaltung der Schöpfung gegenüber aufgeschlossener als manche anderen. Er

hat nun nach 960 Jahren und längeren Verhandlungen alle orthodoxen Kirchen für das Jahr 2016 wieder zu einem allökumenischen Konzil nach Konstantinopel/Istanbul eingeladen.

Die Verbindung zwischen Staat und Kirche ist und bleibt aber in der Regel nicht nur ein konstitutives Element der Orthodoxie, sondern verstärkt sich noch. Eine äußere Trennung von Staat und Kirche wird in Rußland erst in der großen Revolution und der sowjetischen Diktatur – mit nun umgekehrtem Vorzeichen – und nominell in der jetzigen Russischen Republik vollzogen. Die Orthodoxie hat die westeuropäische Aufklärung, die zur strikten Gewaltenteilung, zum Rechtsstaat und zur Trennung von Staat und Kirche führte, nie mitgemacht. Ähnlich wie im Mittelalter die römisch-katholische Kirche wird die Orthodoxie leicht zum Vehikel staatlicher Politik, während wir aus der nationalsozialistischen Katastrophe eine bittere und hoffentlich bleibende Lehre gezogen haben. Wenn es zu einer Aufarbeitung der stalinistischen Vergangenheit in Russland kommen würde, könnte sich in der Orthodoxie auch etwas ändern und würde sie sich nicht allein als „Hüterin des nationalen Gedankens“⁷ verstehen – was noch zu zeigen und näher zu beleuchten sein wird (vgl. These 9).

3. These: Ein besonderes Phänomen mit nachhaltiger Wirkung ist das „baltisch-orthodoxe Trauma“ – oder der „baltische Russland-Mythos“ (Ernst Benz) – in Folge der Russifizierung der baltischen Provinzen ab 1845. Das Reich sollte nicht nur geographisch vereint, sondern auch die baltischen Provinzen ganz und gar russisch werden. Dazu diente auch die Orthodoxie, denn orthodox wird mit russisch und russisch mit orthodox gleichgesetzt. Der Graben, der seit dem großen Schisma 1054 zwischen Ost und West klafft und durch die schroffe Ablehnung der Reformation durch Iwan IV., den Strengen, noch vertieft wurde, verbreiterte sich. Dieser Prozess traf besonders die lutherische Kirche und die deutsche Oberschicht. Einflußreiche Deutsch-Balten, die in den Westen emigriert oder geflohen waren, brachten diese Kunde in den Westen – und bestärkten den Gegensatz.

Diese Geschichte beginnt eigentlich schon mit dem Sieg des Nowgoroder Großfürsten Alexander Newskij, dem späteren Heiligen der Orthodoxie und Namensgeber der 1900 erbauten orthodoxen Kathedrale auf dem Domberg in Reval/Tallinn, dadurch, dass er im Jahr 1242 den Deutschen Orden auf dem

7 Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 86.

Eis des Peipussees vernichtend schlug. Damit hörte die Ausbreitung des westlichen Christentums nach Osten auf – und wurde durch Iwan IV., den Strengen, mit den Eroberungszügen ins Baltikum im Livländischen Krieg umgekehrt. Der Gegensatz verstärkte sich durch seine schroffe Ablehnung der Verständigungsversuche im Zuge der Reformation. Mit ihm konnte man nicht reden. Er beendete die Disputation mit einem reformatorischen Gesandten mit den Worten: „Bedenke, auf welch unwürdige Weise ihr Schweine die kostbaren Perlen unseres Heilandes behandelt ...“⁸ Das bezieht sich auf: „Die Perlen nicht vor die Säue werfen“ (Mt 7,6) – wobei die Säue nun die Evangelischen sind.

Die Reformation hatte in dieser Zeit um 1522 das Baltikum erreicht. Philipp Melanchthon selbst hatte sich um die Verständigung mit der Orthodoxie bemüht und sich für die Übersetzung der reformatorischen Schriften eingesetzt. Gegenreformation und die Orthodoxie selbst ließen die Versuche scheitern. Andererseits knüpften August Hermann Francke und der Hallesche Pietismus intensive Beziehungen zur Orthodoxie und der Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz wurde nach einer Begegnung mit Peter dem Großen zu einem begeisterten Verehrer Russlands – bis zur Vision einer Versöhnung der reformatorischen Kirchen mit der römisch-katholischen durch das Medium der Orthodoxie. Auch die Wirkungen von Johannes Evangelista Goßner, von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und von der Bibelgesellschaft waren hoffnungsvolle Anfänge, konnten sich aber gegenüber der orthodoxen Staatskirche nicht durchsetzen.⁹

Es war Peter der Große, der nach dem Sieg über die Schweden, der Eroberung des Baltikums und dem Frieden von Nystad 1721 die Öffnung zum Westen vollzog. Er garantierte der baltischen Ritterschaft ihre Privilegien und sicherte sich so ihre Loyalität. Nach dem gescheiterten Versuch einer Allianz aller christlichen Kirchen unter Nikolaus I. (1825–1855) kam es dann besonders unter Alexander III. (1881–1884) mit der Hinwendung zum Panslawismus wieder zu einem Rückschlag bei der Öffnung zum Westen. Die Folge war die systematische „Russifizierung“ der baltischen Provinzen mit Hilfe der orthodoxen Kirche. Sergej Uwarow, Minister für Volksaufklärung, verkündete seine Parole: „Orthodoxie – Autokratie – Volkstum“ gehören untrennbar zueinander. Der eigentliche Scharfmacher war dann der Oberprokurator des heiligen Synod, Konstantin Pobjedonoszew. Die Orthodoxie wurde jetzt erst recht zum Instrument nationaler Bestrebungen.

8 Steinwand, a. a. O., S. 116.

9 Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 116 ff, 126.

Ab 1840 setzte die große Konversionsbewegung hin zur orthodoxen Kirche ein. Geschockt durch den Hunger und gelockt durch Landversprechungen, die nicht eingehalten wurden, traten allein in Livland 75 000 zumeist estnische und lettische Bauern zur Orthodoxie über. Wer einmal diesen Schritt getan hatte, konnte laut Kirchengesetz von 1832 und „Reversalzwang“ nicht mehr zurück. Lutherische Pastoren, die dennoch ihre früheren Gemeindeglieder begleiteten und wieder aufnehmen wollten, wurden reihenweise angeklagt, verhaftet und deportiert, so dass der große Theologe Adolf von Harnack die Orthodoxie als „hellenistische Häresie“ bezeichnete.

Dabei spielte sicher auch die tiefe Enttäuschung der baltischen Oberschicht über das Verhalten des russischen Staates eine wichtige Rolle. Sie hatte zuerst von Peter I. dem Großen und dann Katharina II. der Großen eine hohe Wertschätzung erfahren und in der Folgezeit eine staatstragende und zarentreue Rolle in Russland gespielt. Jetzt wurde sie wohl auch wegen ihrer dominierenden Bedeutung und der nationalistischen Gefühle der slawisch Gesinnten schroff abgewiesen. Nun sollte nicht nur überall russisch gesprochen werden und russisches Recht gelten, sondern z. B. an jedem Geburtstag der Zarenfamilie auch in den lutherischen Kirchen ein Gottesdienst gehalten werden.

Als Beispiel aus den Familienerzählungen eine Episode aus der lutherischen Kirche in Hagers/Hageri: Da niemand zu den Gedenkgottesdiensten kam, schrieb mein Großvater Thomson ins Kirchenbuch: „Die Glocken läuteten und die Lichter brannten.“ Eines Tages erschien der russische Urjdnik/Gendarm bei ihm und sagte, er müsse ihn anzeigen, wenn es so weiterginge. Mein schlagfertiger Großvater dachte einen Augenblick nach: „Gut, es wird geschehen, aber unter einer Bedingung: Du sitzt immer auf der ersten Bank.“ Es blieb alles beim Alten. – Vielleicht hätte Humor in Vielem geholfen und würde es noch heute tun.

4. These: Die epochale Veränderung setzte mit den Revolutionen der Jahre 1905 und 1917 und dann mit dem Oktoberputsch der Bolschewiki von 1917 ein. Nikolaus II. (1894–1917, ermordet 1918) verkündete – viel zu spät – 1906 ein Toleranzedikt und in dem kaiserlichen Manifest die Glaubens- und Gewissensfreiheit. Unter der Macht der Bolschewiki setzte in der Sowjetunion die bisher blutigste Verfolgung der orthodoxen und anderen christlichen Kirchen auf Grund der atheistischen Ideologie des Marxismus ein. Die Orthodoxie insbesondere erlitt das größte christliche Martyrium des 20. Jahrhunderts. Die marxistisch-atheistische Religionsverfolgung wirkt bis

heute nach und hat zur Folge, dass in Osteuropa – einschließlich Ostdeutschlands – oft weniger als 15 Prozent einer Kirche angehören. Im römisch-katholischen Polen blieb die Kirche stark, aber auch die fromme russische Seele blieb lebendig. Die politische Unterstützung durch Wladimir Putin tut heute ihr Übriges. Der rationale und obrigkeitstreue Protestantismus unterlag dem atheistischen Angriff weitgehend bis auf seine standhaften Kerngemeinden.

In den Ostseeprovinzen kehrten zunächst nach dem Toleranzedikt 12 000 orthodoxe Konvertiten wieder zur lutherischen Kirche zurück. Ein kleinerer Teil aber blieb beim orthodoxen Glauben. Es gab sogar wieder einen russischen orthodoxen Patriarchen, den Peter der Große abgeschafft und durch den Heiligen Synod und dessen Oberprokurator ersetzt hatte. Auch eine gesamtorthodoxe Synode konnte 1920 stattfinden. Nach dieser Atempause aber setzte die systematische Verfolgung orthodoxer und lutherischer Christen und anderer Glaubensgemeinschaften ein. Edzard Schaper beschreibt – aus unmittelbarer Nähe in Estland – in seinem 1939 in Leipzig erschienenen Roman der Epoche, „Die sterbende Kirche“, dieses Geschehen des Martyriums des Jahrhunderts eindrucksvoller als jeder Historiker. Wer den Mut hat, sich diese Ereignisse bewusst zu machen, muss bereit sein, in einen Abgrund zu blicken – sowohl, was die Täter, und noch mehr, was die Opfer betrifft. Der beispiellose Hass gegen alles Christliche traf eine Kirche mit brutaler Wucht, die bisher immer in enger Verbindung mit dem Staat gelebt hatte. „Zwischen 1936 und 1938 sollen Schätzungen zufolge 800 000 orthodoxe Geistliche verhaftet und 670 Bischöfe ermordet worden sein [...] Bereits zwischen 1917 und 1922 waren etwa 15 000 Geistliche ohne Urteil getötet sowie 3477 Nonnen, 1962 Mönche und 2691 Priester zum Tode verurteilt worden. 700 Klöster wurden geschlossen“¹⁰.

Diese Vorgänge bestätigt Hans-Christian Diedrich als Historiker in seinem Buch: „Wohin sollen wir gehen ...“ – Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung (Erlangen 2007), bis ins Detail genau für alle Betroffenen und Beteiligten, z. B. auch für das Schicksal der Freikirchen, der Altgläubigen und der deutschen Siedler an der Wolga und auf der Krim. Wer nicht umgebracht und verschleppt wurde, gelangte in ein Lager. Die meisten Kirchen wurden zerstört oder zweckentfremdet. Nach der sowjetischen Okkupation des Baltikums 1940 sowie am Ende des Zweiten Weltkrieges 1944 musste Edzard Schaper von seinem finnischen und schwedischen Exil

10 Uwe Wolf: Der vierte König lebt! Edzard Schaper – Dichter des 20. Jahrhunderts, Basel 2012, S. 89 f.

aus diese Katastrophe auch in Estland und anderen baltischen Ländern miterleben.

Woher dieser maßlose Hass auf die Orthodoxie rührt, ist kaum zu begreifen. Er hängt wohl einerseits mit der Macht der Kirche zusammen, die durch die „Symbiose“ – nicht nur „Symphonia“ – von Kirche und Staat in der Zarenzeit entstanden ist, geht aber noch tiefer. Eduard Steinwand zitiert Nikolaj Berdjajew: „Der Bolschewismus ist antireligiös aus Religion“, er hat die „bessere“ und der Erde zugewandte „soziale Erlösungslehre“ und muss deshalb die christliche Erlösung mit allen Mitteln bekämpfen. Die „Weltrevolution“ ist das eigentliche „Weltgericht“. Das neue Heil für die Welt kommt aus dem Osten und verbindet sich mit einem eschatologischen Grundgefühl im Volk. Darum brach die „Weltrevolution“ in Russland aus – gerade weil es dort kaum Bürgertum und Arbeiterproletariat in größerem Umfang gab. Nicht so sehr die soziale Gerechtigkeit, sondern der „Neue Mensch“ war das Ziel. Wie in jedem Glaubenskrieg verhielten sich der atheistische Kommunismus und der christliche Glaube wie Feuer und Wasser zueinander.¹¹ Die Ideologie der Welterlösung öffnete bald der Gewalt Tor und Tür. Dass gerade die Deutschen Wladimir Iljitsch Lenin den Weg zurück nach Russland ebneten und die Revolution anfänglich unterstützten, ist eine bittere Ironie der Geschichte.

5. These: Während sich diese Tragödie in Russland abspielte, erlebten die Völker im Baltikum ihre bisher größte Zeit: Estland, Lettland und Litauen wurden mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und dem Frieden von Tartu 1920 zum ersten Mal „auf ewige Zeiten“ selbständige Republiken – und zugleich Zufluchtsort für viele Revolutionsflüchtlinge, besonders deutsche. Gegensätzlicher konnte das Geschehen nicht sein. Es entstanden eigene national und ethnisch geprägte lutherische Kirchen in allen drei Ländern. Die Orthodoxen in Estland, und im Gegensatz zur Zeit der Zweiten Republik ab 1991 damals auch in Lettland, schlossen sich in dieser Zeit – dem Vorbild Finnlands folgend – dem Patriarchat in Konstantinopel an. Estland erließ ein vorbildliches Gesetz für die Minderheiten, das diesen kulturelle und religiöse Freiheit gewährte. Dieser historische Augenblick der Freiheit endete aber schon nach zwanzig Jahren mit der Annexion der baltischen Staaten durch die Sowjetunion schon vor Beginn des Zweiten Weltkrieges.

¹¹ Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 26 f.

Die Gründung der eigenen ethnischen Kirchen, z. B. schon 1917 der „Estnischen Evangelisch-Lutherischen Volkskirche“, geschah mit dem eigenen, vom schwedischen Erzbischof Nathan Söderblom geweihten Bischof Jakob Kukk. Die deutschen lutherischen Gemeinden wurden eine Propstei in der estnischen Kirche, in Lettland entstand eine eigene deutsche Kirche neben der lettischen. Es gründeten sich die autonomen Estnischen und Lettischen Apostolischen Orthodoxen Kirchen, die sich Konstantinopel anschlossen. Dieser Vorgang wiederholte sich nach 1991 – allerdings nur in Estland. Der erste und anerkannte estnische Staatspräsident Konstantin Päts ist z. B. estnischer Orthodoxer. Aber auch jetzt kommt es zu keiner Annäherung zwischen Orthodoxen und Lutheranern. Sie leben nebeneinander her. Zwar waren viele Deutsche im Staatsdienst in der Zarenzeit – besonders unter Katharina II. – orthodox geworden, weil es politisch geboten war, aber es muss einen verwundern, wie wenig selbst Balten in ihren Ländern Wesen und Liturgie der orthodoxen Kirche kannten und kennen. Orthodoxie bleibt vorrangig russisch. Die nationalen Barrieren waren zu hoch und die Vorurteile zu groß.

Das Nebeneinander der Kirchen und Konfessionen in der ersten estnischen und der ersten lettischen Republik ging zuerst durch eine Phase heftiger Veränderungen hindurch. Diese waren für die Lutheraner – besonders die deutschen, weniger die orthodoxen Kirchen – besonders einschneidend. Sie waren erst Oberschicht, jetzt Minderheit in der dominierenden estnischen und lettischen Volkskirche und verloren z. B. ihre Domkirchen, die jetzt estnische oder lettische Bischofskirchen wurden. Die Minderheitengesetze sicherten ihnen aber weiter kulturelle und religiöse Selbständigkeit im Rahmen oder in Nachbarschaft zur estnischen und lettischen Mehrheitskirche. So kam es zu einem mehr oder minder friedlichen Nebeneinander, ein tiefes Heimatgefühl blieb bestehen. Diese Atempause endete aber endgültig mit dem Zweiten Weltkrieg und der Umsiedlung.

Währenddessen wütete in der Sowjetunion die Christenverfolgung. Man könnte meinen, dass das Schicksal der Christen in der Sowjetunion alle Vorbehalte überwand. Wir erinnern uns an die gemeinsame Gefangenschaft des baltischen lutherischen Theologen Traugott Hahn und des orthodoxen Bischofs Platon/Paul Kubusch im Keller der Bank in Dorpat/Tartu und ihren gemeinsamen Märtyrertod 1919 (also noch vor der endgültigen Konstitution des selbständigen estnischen Staates). Zwischen ihnen beiden gab es keine Schranken mehr. Aber sonst wissen wir nur von wenigen Fällen der Verständigung und des Mitleidens. Es waren nur einige, die sich der verfolgten Kirche jenseits der Grenze gegenüber aufgeschlossen zeigten und sich um sie kümmerten – aber es gab sie.

6. These: **Eine dieser Ausnahme war – nach den gescheiterten Annäherungen in der Reformationszeit und der pietistischen Bewegungen danach – die 1927 von den lutherischen Pastoren D. Oskar Schabert und Eduard Steinwand in Riga gegründete „Baltische Russlandarbeit“, der ein Brückenschlag zwischen den deutschen Lutheranern und den russischen Orthodoxen gelang.¹² In ihr arbeitete auch Edzard Schaper aktiv mit. Sie endete 1939 mit der Umsiedlung. – Erst lange Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg kam es 1981 nach gründlichen Vorbereitungen auf höchster Ebene zur ersten Tagung der „Gemeinsamen Lutherisch-Orthodoxen Kommission“ in Finnland – zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Panorthodoxen Konferenz, die allerdings nach 25 Jahren ins Stocken gerät.**

Während in der sich bildenden Sowjetunion der Atheismus und die Christenverfolgung wüteten, wendete sich die „Baltische Russlandhilfe oder Russlandarbeit“ zuerst den verfolgten lutherischen Gemeinden, dann aber besonders der durch die Revolution und ihre Folgen verarmten russischen Grenzbevölkerung und der kümmerlich existierenden orthodoxen Kirche zu. Mehrere lutherische Pastoren und Gemeinden arbeiteten mit und entfalteten eine beeindruckende und segensreiche Arbeit. Oskar Schabert hatte selbst die russische Revolution und den Einmarsch der Bolschewiken in Riga erlebt, die ihn ins Gefängnis warfen. Nach seiner Befreiung schrieb er das baltische Märtyrer-Buch. Diese Erfahrungen mögen ein Beweggrund gewesen sein, aber noch mehr das Mitleiden und die christliche Nächstenliebe.

Die Russlandarbeit vermied bewusst jede Proselytenmacherei. 1932/34 fanden in Narwa sogar gemeinsame Konferenzen russischer und deutscher Pastoren statt. Die nationalen Grenzen wurden überwunden. Es kam neben der materiellen Hilfe zu gemeinsamen Bibelarbeiten und Vorträgen. Sogar die evangelischen Volksmissionare wurden gebeten, Predigten im orthodoxen Gottesdienst zu halten. Dadurch schwand das uralte und tiefsitzende Misstrauen. Die Lutheraner wurden so bewusster Lutheraner und die Orthodoxen bewusster Orthodoxe. Dazu ist eine eingehendere Beschäftigung mit dem orthodoxen Glauben und der Liturgie nötig, als ich sie hier liefern kann.¹³ Der Zweite Weltkrieg machte diesem hoffnungsvollen Anfang ein jähes Ende.

Das Buch über Edzard Schaper widmet dieser Aktion, an der er selbst mitgearbeitet hat, ein ausführliches Kapitel. Er konnte zum Schluss nur noch

¹² Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 133 ff.

¹³ Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 133 ff.

das Archiv retten.¹⁴ Erst lange nach dem Krieg beginnt der lutherisch-orthodoxe Dialog sowohl auf höchster Ebene wie auch auf deutscher und estnischer Ebene neu: Ab den 1960er Jahren gibt es bereits einen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) der Bundesrepublik Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche. Seit den 1970er Jahren ist es zu einem eigenständigen Dialog zwischen dem Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und der Russischen Orthodoxen Kirche gekommen.¹⁵ Auch nach der deutschen Einheit wird dieser Gesprächsprozess – mit Höhen und Tiefen – weitergeführt. Daneben ist eine große Bereitschaft zur Hilfe gegenüber Russland nach dem Zerfall der Sowjetunion 1991 aufgebrochen.

7. These: Die nachfolgende Periode nach dem Hitler-Stalin-Pakt 1939, die folgende Umsiedlung der Deutsch-Balten, die deutsche Besetzung des Baltikums 1941, seine Wiedereroberung durch die Sowjetarmee 1944 und dann die lange Zeit der Okkupation und des Kalten Krieges bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion war eine Zeit des gemeinsamen Leidens und Duldens – ohne größere Annäherung. Vielmehr setzte eine neue Welle der Russifizierung durch die Immigration russischsprachiger Menschen im Baltikum ein, die bis heute zu Spannungen führt. Die estnischen und lettischen Orthodoxen wurden wieder Moskau untergeordnet. Etwa ein Drittel der 1,5 Millionen Menschen in Estland ist russischsprachig – in Lettland sogar mehr – und zählt sich zumeist zur Russischen Orthodoxen Kirche. Auf höchster Ebene, dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, ereignete sich allerdings eine 1961 von sowjetischer Seite gewollte und geförderte ökumenische Zusammenarbeit. Nach der großen „Wende“ trat aber – anders als erhofft – ein auffallender Rückschritt ein. Vor allem die Russische Orthodoxe Kirche beruft sich wieder auf ihre Rechtgläubigkeit und nationale Aufgabe.

Im „Großen Vaterländische Krieg“ kam es zwar unter Josef Stalin zu einer Lockerung der Christenverfolgung, auch weil sich die orthodoxe Kirche – trotz Unterdrückung – loyal zeigte und gebraucht wurde. Nach dessen Tod

¹⁴ Vgl. Wolff, a. a. O., S. 93 ff.

¹⁵ Siehe Sagorst I–III. Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. 1974 – 1976 – 1978. Berichte – Referate – Dokumente, hg. von Christoph Demke, Berlin 1982.

1953 zog Nikita Chruschtschow die Schrauben wieder an. Dennoch gestatten er und auch Leonid Breschnew ab 1961 ihren orthodoxen Emissären bewusst die Mitarbeit beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Sie sollten dort das menschliche Gesicht der Sowjetunion auf internationaler Bühne zeigen und wurden in der Tat auch eine moralische Unterstützung für ihre Gläubigen. Auch in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) arbeitete die Russische wie auch die Griechische Orthodoxe Kirche mit. Es kam zu gemeinsamen Projekten, z. B. der sogenannten „Lima-Liturgie“, einer auf der Versammlung in Lima entwickelten Gottesdienstform, die viele bereichernde orthodoxe Elemente aufnahm.

Die große „Wende“ nach 1990 – eingeleitet durch Michail Gorbatschow – erzeugte jedoch kein verstärktes Aufeinander-Zugehen, sondern eher einen orthodoxen Rückzug, der auch mit dem Wiedererstarken der Orthodoxie – besonders in Russland – und national-konservativen Neigungen verbunden ist. Die alte Abwehr aus der panslawistischen Zeit gegenüber den gefährlichen Einflüssen des Westens erwachte erneut. Gemeinsam politisch und kirchlich wird offen gegen den „aggressiven westlichen Liberalismus“ polemisiert, vor dem man Volk und Kirche bewahren müsse. Das gilt besonders gegenüber den reformatorischen Kirchen, während sich mit der römisch-katholischen Kirche, trotz aller territorialen Konflikte, auf konservativer Ebene eine Verständigung anbahnt.

Auch im Ökumenischen Rat der Kirchen knirscht die Zusammenarbeit. Die Ostkirche pocht auf ihre Rechtgläubigkeit, d. h. Orthodoxie, weil sie die älteste christliche Kirche ist und seit dem letzten frühchristlichen Konzil ihr Bekenntnis nicht verändert hat. Die alte Überlegenheit von Ostrom gegenüber Westrom schlägt wieder durch und damit das alte Überlegenheitsgefühl gegenüber dem Westen. Zur Abgrenzung werden – m. E. mangels theologischer Reflexion – vornehmlich kulturelle und moralische Argumente ins Feld geführt. So hat die Russische Orthodoxe Kirche erst kürzlich gegenüber der Dänischen Lutherischen Kirche – wie zuvor auch gegenüber der Schwedischen – erklärt, die Taufe dieser Kirchen nicht mehr anzuerkennen, weil sie gleichgeschlechtliche Paare traue. Die baltischen lutherischen Bischöfe haben sich ähnlich geäußert. Es scheint eine östliche Übereinstimmung zu geben, die wohl im Geheimen aus der Angst und dem Minderwertigkeitsgefühl gegenüber dem Westen entsteht, während sich der Westen auch nicht sehr sensibel verhält.

Patriarch Kyrill I. – unterstützt durch seinen „Außenminister“ und das Sprachrohr der russischen Orthodoxie, Metropolit Hilarion – wollte Margot Käßmann als Landesbischöfin und Vorsitzende des Rates der EKD nicht empfangen, weil die Frauenordination von der orthodoxen Kirche abgelehnt

wird, und ließ 2009 das 50-jährige Jubiläum des Dialogs zwischen EKD und Russischer Orthodoxer Kirche platzen. Dieser wurde – nach Käßmanns Rücktritt – erst 2013 wieder aufgenommen, während der 1981 begonnene Dialog zwischen dem Lutherischem Weltbund (LWB) und der Russischen Orthodoxen Kirche weiterging. Warum können wir aber nicht in der Abwehr des Frauenhandels, der Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit und des Missbrauchs der Freiheit und für die Menschenrechte zusammenstehen? Wahrscheinlich, weil es mehr um politische Abgrenzung als christliche und theologische Argumente geht. In der Rumänischen Orthodoxen Kirche – und nicht nur in ihr – macht sogar die Parole von einer „pan-ökumenischen Häresie“ die Runde. Eine reine Abwehr hilft hier nicht weiter, eher ein geduldiger Dialog und auch mehr Verständnis für die orthodoxe Lage – wie schwer das auch für uns ist. Für das Jahr 2016 hat, wie schon erwähnt, Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel, vor, nach 960 Jahren wieder ein pan-orthodoxes Konzil einzuberufen. Vielleicht, hoffentlich, ändert sich da etwas.

8. These: Ein Sonderfall sind die orthodoxen Kirchen im Baltikum seit der Befreiung. Ich spreche bewusst in der Mehrzahl und unter Einbeziehung der „Altgläubigen“. Die estnischen Orthodoxen – nicht die lettischen – kehrten wieder nach Konstantinopel zurück. Dabei spielten die Remigranten eine wichtige Rolle. Das Verhältnis der Kirchen zueinander spiegelt die jetzige ethnische und politische Situation wider. Zwar gibt es kirchliche Zusammenarbeit, z. B. in dem noch vom späteren Moskauer Patriarchen Alexej II. inspirierten „Ökumenischen Rat der Kirchen“ in Estland, aber die nationalen Spannungen sind deutlich. Insgesamt bleiben alle christlichen Kirchen und Denominationen zusammen im Baltikum eine Minderheit von ca. 30 Prozent der Bevölkerung gegenüber einer atheistischen oder apatheistischen (von Apathie) Mehrheit. Dies bedeutet die größte Herausforderung für die Zukunft und sollte alle christlichen Denominationen eigentlich zur Zusammenarbeit auffordern.

In Estland gibt es seit der Liturgiereform in der Orthodoxie im 17. Jahrhundert durch Patriarchen Nikon auch die „Altgläubigen“, die die Änderungen der Liturgie und vor allem die völlige Vereinigung der Kirche mit dem Zarentum nicht mitmachen wollten und blutig verfolgt wurden. Sie fanden u. a. am Westufer des Peipussees ihre Zuflucht. Die Esten bezeichnen diese als „ihre Russen“, die ja auch nicht nationalistisch geprägt sind, aber dennoch

streng geschieden von den anderen Kirchen auch heute noch ihre eindrucksvolle Frömmigkeit leben.

Nach der Befreiung 1991 ist auch wieder die Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche entstanden, zu der aber vornehmlich nur Esten gehören. Nur die Esten haben sich nach zähem Ringen mit einem eigenen Bischof wieder dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel angeschlossen, was zu erheblichen Spannungen zwischen Moskau und Konstantinopel geführt hat. Die Lettische Orthodoxe Kirche bleibt – auch nicht ohne Spannungen und Turbulenzen – dem Moskauer Patriarchat als selbstverwaltete Kirche zugehörig. Auf Estland bezogen gibt es also die orthodoxe Kirche, die zum Moskauer Patriarchat gehört und zu der sich der überwiegende Teil der russischsprachigen Minderheit zählt oder gezählt wird, sowie die kleinere Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche, in der fast nur Esten zu Hause sind. Beide zusammen zählen ca. 16 Prozent der Bevölkerung (176 000 Kirchenglieder). Die Lutheraner haben den zweiten Rang inne, mit inzwischen nur 10 Prozent der Bevölkerung, etwa 108 000 Kirchenglieder, auch zumeist Esten. Dagegen gehören 70 Prozent der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft an (vgl. Volkszählung in Estland 2011 in Eesti Kirik 2013). So gibt es in Estland sowohl eine Estnische Orthodoxe Kirche, die sich Konstantinopel, wie eine Russische Orthodoxe Kirche, die sich Moskau zugehörig weiß. In Lettland gibt es eine Lettische Orthodoxe Kirche und eine Russische Orthodoxe Kirche, die beide mit dem Moskauer Patriarchat verbunden sind – eine vor allem ethnisch verwirrende Situation.

In Estland arbeiten alle Kirchen und Freikirchen im bereits unter Anregung von Alexej II., damals Metropolit von Leningrad und dem Baltikum, in sowjetischer Zeit entstandenen „Estnischen Ökumenischen Rat der Kirchen“ zusammen, den es in Lettland nicht gibt. Der Ökumenische Rat dient auch heute als Verbindungsglied zwischen Staat und Kirche und regelt die staatlichen Zuschüsse für die Denkmalpflege, für den Religionsunterricht und für die gemeinsamen seelsorgerlichen Aufgaben im Militär, in den Gefängnissen, in Krankenhäusern und anderem mehr. Ein wirklicher ökumenischer Austausch findet aber bisher nur – verstärkt ab 2013 – zwischen den Lutheranern und den estnischen Orthodoxen statt, sowohl in ethischen und liturgischen Fragen und jüngst bei der Zusammenarbeit in der Theologenausbildung im Theologischen Institut der EELK. Seit je gibt es natürlich einen ökumenischen Austausch mit den evangelischen Freikirchen.

Als die KEK nach der Befreiung 1991 entschied, die Russische Orthodoxe Kirche in Estland erst aufzunehmen, wenn sich diese mit der Estnischen Orthodoxen Kirche über die Immobilienfrage geeinigt hat, kam es zu einem heftigen Konflikt zwischen Moskau und Konstantinopel – und auch in Est-

land. Patriarch Alexej II. – selbst deutsch-baltischer Abstammung und im Baltikum zu Hause – blies bei seinem Besuch 2003 in Estland in dasselbe Horn: Kein gemeinsamer Gottesdienst, ehe die Immobilienfrage geklärt ist. Der Konflikt ist inzwischen durch einen Kompromiss beigelegt: Die Estnische Orthodoxe Kirche ist zwar rechtmäßige Nachfolgerin der Orthodoxie, der estnische Staat aber erwarb die kirchlichen Immobilien, ist also deren Eigentümer und verleiht die entsprechenden gegen eine symbolische Miete an die Russische Orthodoxe Kirche.¹⁶

Zu einer gefährlichen Situation kam es im April 2007, als die estnische Regierung beschloss, den „Bronzesoldaten“, das sowjetische Kriegerdenkmal gegenüber der Karls-Kirche, aus der Stadtmitte auf einen Friedhof zu versetzen, um die beiderseitigen Demonstrationen an diesem Ort zu beenden. Die russische Minderheit revoltierte, nicht ohne Beistand des großen Nachbarn. Ein Cyber-Angriff auf das estnische Kommunikationssystem – organisiert von einer nationalistischen Jugendvereinigung in Russland – legte dieses für Tage lahm. Die Esten hatten frühe und große Fortschritte in der Digitalisierung der Kommunikation gemacht und waren hier verwundbar. Der estnische lutherische Erzbischof, Andres Pöder, und sein orthodoxes Gegenüber, Bischof Kornelij/Kornelius (Jakobs), einigten sich zunächst auf einen gemeinsamen Vermittlungsversuch, doch zog die orthodoxe Seite kurz darauf ihre Bereitschaft zurück. Der estnische Erzbischof rief mit einem Rundbrief zu einem Buß- und Bittgottesdienst auf. Dieses Ereignis hat tiefe Spuren hinterlassen. Als Mittlerin hat hier die Orthodoxie kaum gewirkt, eher im Gegenteil als Konfliktverstärkerin – eben wegen der ethnischen Unterschiede, trotz der andererseits wieder moderaten Töne von Patriarchen Alexej II.

9. These: Putin entdeckt und benutzt die Russische Orthodoxe Kirche bewusst als Stabilisator des sich langsam nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion erholenden russischen Staates. Auf der anderen Seite bemüht sich die orthodoxe Kirche besonders unter dem jetzigen Patriarchen Kyrill um ein loyales Verhalten dem Staat gegenüber. Dabei ist nicht genau auszumachen, wer hier den Ton angibt – Putin oder die russische Orthodoxie. Putin sichert sich durch die Orthodoxie die Zustimmung des russischen Volkes. Kyrill erhält massive Unterstützung durch Putin, befindet sich aber dadurch

16 Vgl. G 2 W 12/2007, S. 17 ff.

in einem goldenen Käfig, der ihn zum Stillhalten und Mitmachen verurteilt. Der Klang der dem russischen Geist und Wesen inhärenten „Symphonia“ ist nicht zu überhören: Ein Volk, ein Staat, eine Kirche oder ein Glaube. Das ist nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der kommunistischen Ideologie einerseits verständlich, aber wegen des mangelnden Rechtsbewusstseins und demokratischen Verständnisses bedenklich – auch wenn Putin kein „lupenreiner Demokrat“ (wie Gerhard Schröder meint) oder auch für viele ein „Glücksfall“ für Russland nach dem Chaos unter Jelzin darstellt. Im tieferen Sinne hängt das auch mit der russischen orthodoxen Tradition der Volksgemeinschaft/Sobornost und der national-konservativen Gesinnung der Orthodoxie zusammen.

Beide profitieren voneinander. Die staatlichen Vergünstigungen gegenüber der Kirche befördern ihr national-konservatives Verhalten. Die Gemeinden, Kirchen und Klöster sind in einer erstaunlichen und erfreulichen Zahl – mit Hilfe des Staates – wiedererstanden. Die Heiligsprechung des ermordeten Zaren Nikolaj II. in Anwesenheit von Putin, die Segnung Putins beim Antritt auch der zweiten Präsidentschaft, der „Pussy-Riot-Prozess“ und das 2013 erlassene Gesetz gegen die „Verletzung religiöser Gefühle“, früher schon der Wiederaufbau der gesprengten Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau, die Förderung von 27 neuen Kirchbauten in Moskau und 200 auch außerhalb, der Bau einer neuen russischen orthodoxen Kathedrale in Tallinn und anderes mehr haben das deutlich vor Augen geführt (alles nachzulesen in G 2 W). Die westliche Aufregung darüber verkennt, dass Kirche und Staat zwar äußerlich getrennt sind, aber die alte „Symphonia“ nach wie vor gilt, d. h. der Staat zum Schutz der Kirche verpflichtet ist und die Kirche zur Unterstützung des Staates. Zwar ist der „neue Zar Putin“ nicht wie noch Iwan IV., der Strenge, „Stellvertreter Gottes auf Erden“ und „guter Demokrat“, aber dennoch bindende Autorität, der die „gelenkte Demokratie“ vertritt.

Auch wird klar, dass es nach dem Zusammenbruch des atheistischen Kommunismus und seiner Welterlösungs-Ideologie, die an die Stelle des Glaubens an Gott trat, zu einem Vakuum gekommen ist, das wieder gefüllt werden muss. Da bietet sich der Rückgriff auf die „Vergöttlichung des Menschen“ und den Glauben an seine Erlösung an, den die orthodoxe Kirche seit je bereithält. Messianismus und Eschatologie sind hier zu Hause und hatten die Idee von der Weltrevolution mit inspiriert.¹⁷ Jetzt, da sich die kommunistische Idee selbst als menschenfeindlich erwiesen hat, liegt es nahe,

¹⁷ Vgl. Steinwand, a. a. O., S. 26 ff.

zum Ursprung zurückzukehren. Ob dies gelingt, wird sich daran entscheiden, inwieweit dieser Glaube im Staat und in der Kirche selbst als Mittel zum Zweck im politischen Sinne oder als geistliche Erneuerung verstanden wird.

Eine Aufarbeitung des schreienden Unrechts und Leids bei der Kirchenverfolgung ist bisher nicht erfolgt, auch wenn sich die orthodoxe Kirche gegen die Verharmlosung des Stalinismus wehrt, Opferlisten veröffentlicht hat und auf verschiedene Weise der Opfer gedenkt. Ihre gesellschaftliche Anerkennung durch Putin, die Rückgabe kirchlichen Eigentums, die staatlichen Gesetze zum Schutz der Kirche können sogar als geschickter Schachzug gesehen werden, die Vergangenheitsbewältigung zu vermeiden, zumal sich die orthodoxe Kirche selbst dem national-konservativen Lager zugehörig und dem Staat verbunden fühlt.

10. These: Grundsätzlich wäre deshalb zum Abschluss ein Eingehen auf das Werden, Wesen und den Glauben der Orthodoxen – wie der Lutheraner und aller Religionen – nötig. Klar ist nur, dass die religiöse Prägung eines Volkes auch dessen Geschichte und sein gesamtes kulturelles, politisches, ökonomisches und moralisches Verhalten positiv oder negativ bestimmt. Wenn wir das mehr beachten würden, gäbe es viele Missverständnisse zwischen Ost und West, Nord und Süd in Europa nicht in diesem Maße und könnten unsere vielfältigen Verständigungsversuche besser gelingen. Es geht also nicht nur um politische und ökonomische Sachverhalte, sondern um die Religion als Realität. Eine Verständigung auf dieser ökumenischen Ebene ist Voraussetzung für den Frieden.

Dies wird von den politischen und wirtschaftlichen Akteuren in ihrem scheinbar aufgeklärten Bewusstsein allzu häufig und kurzschlüssig übersehen. Für die Orthodoxie gilt, dass ihr der Himmel wichtiger ist als die Erde, dass es um „Erlösung und Vergöttlichung des Menschen“ geht, aber nicht – bei aller russischen Gastfreundschaft – um Verantwortung gegenüber den Menschen und der Welt, also „Vermenschlichung/Menschwerdung Gottes“. Beides mag als eine Ergänzung oder als gravierender Unterschied verstanden werden. Bei näherem Hinsehen bedeutet diese Differenz aber, dass nach dem hellenistisch geprägten Glaubensverständnis der Orthodoxie der Mensch durch die Liturgie und die Sakramente geheiligt wird und so zum Heiligen – bestenfalls Mönch, Eremiten oder Starez – wird und mit Hilfe der mystischen Frömmigkeit zum Himmel strebt – oder bei Verneinung in den Abgrund von „Schuld und Sühne“ (Dostojewskij) stürzt.

Nach reformatorischem Verständnis bedarf es hingegen der Einsicht, dass der Mensch dazu neigt, Gott nicht zu vertrauen, also der Sünde verfallen ist. Er wird dadurch gerettet, dass Gott ihm um Christi willen aus Gnaden vergibt, ihn also rechtfertigt. Daraus entspringt die Dankbarkeit des Glaubens, die Ermutigung zum Dienst der Liebe, die aktive Verantwortung mit allen individuellen, sozialen und politischen Konsequenzen. Hier liegen m. E. die Wurzeln sowohl für den Unterschied als auch die Motivation zur Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen.¹⁸ Rechtfertigung, Recht und Verantwortung stehen in einem inhaltlichen Zusammenhang.

Beide – Orthodoxe wie Lutheraner – gehen dabei von der Gottebenbildlichkeit des Menschen aus, also von seinem Wert und seiner Würde, letztlich den Menschenrechten, nur dass diese nach den vom Patriarchen Kyrill selbst 2008 inspirierten „Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“ nicht von Gott eingesetzt sind, also keine universelle Bedeutung beanspruchen können und nicht über die geistigen, kulturellen und nationalen Werte eines Volkes gestellt werden dürfen. Hier geht Kyrill sogar hinter seine 2000 veröffentlichte beachtenswerte „Sozialkonzeption“ zurück, in der er den Vorrang der ethischen Begründung der Menschenrechte gegenüber der nationalen betont. Warum das so ist, lässt sich m. E. nur dadurch erklären, dass nach fundamentalem orthodoxem – d. h. rechtgläubigem – Verständnis die Erlösung nur durch die Kirche zu erreichen ist. Außerhalb ihrer gibt es kein Heil und kein Recht. Mag sein, dass durch die orthodoxe Einstellung auch das mangelnde Rechtsbewusstsein oder der sprichwörtliche „Rechtsnihilismus“ in Russland entstehen, wobei dann letztlich Macht vor Recht geht.

Letzten Endes rangieren die Menschenrechte also in der Orthodoxie – wie in Russland – hinter den kulturellen und nationalen Werten, die den Vorrang haben oder mit den Menschenrechten gleichgesetzt werden. Das erklärt auch, warum sich das orthodoxe Interesse in der Gegenwart auf die „heißen Eisen des cultural war“: Euthanasie, Abtreibung, Rechte der Homosexuellen, Frauenordination usw.¹⁹ als kulturbedingte Fragen mit einer Schlagseite zu Volk und Nation konzentriert. Dabei ist zu beachten, dass sich Kyrill und mit ihm die orthodoxe Bischofssynode zu vielen wichtigen Fragen profiliert geäußert haben. Nur fehlt in vielem die Konsequenz und Unabhängigkeit vom Staat. Es ist aber kein Wunder, dass die Menschenrechtsfrage gerade

18 Vgl. Nikos A. Nissiotis: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, S. 217 ff.

19 Vgl. Hilarion in der Evang. Kirchenzeitung, 4. 8. 2013.

deshalb im Dialog zwischen Ost und West eine wichtige Rolle spielt. Diese Auseinandersetzung verlangt viel Geduld und Verständnis füreinander.²⁰

Putin versucht inzwischen auch schon wieder, ein neues/altes Bild der Geschichte Russlands zu zimmern, das sich auf das russische Wesen und seine nationalen Werte beruft, an dem nun die Welt gegenüber dem westliche „way of life“ „genesen“ soll. Dabei machen die orthodoxen Hierarchen mit der aus der Orthodoxie geborenen Vorstellung der „Alleinheit/Sobornost“, der alles übergreifenden fast mythischen Zusammengehörigkeit von Volk, Staat und Kirche, wacker mit. Man denke nur an Putins neue Einheitspartei „Jedinnaja Rossija“/„Geeintes Russland“.

Vielleicht liegt der Ausweg für die Orthodoxie aus der Falle oder dem goldenen Käfig der Staatsabhängigkeit in der Erinnerung an ihre eigene Geschichte und das tragische Schicksal der Skitenmönche und Altgläubigen. Die „Josifinisten“ – so genannt nach dem Mönch Josif – hatten im 16. Jahrhundert auch mit Unterstützung des Staates die Oberhand über die Wolgamönche und ihre Klöster erlangt, „die möglichst vermieden, mit Kreisen der Regierung in Berührung zu kommen [...] Die Auflösung des Skitenmönchtums [...] hat die Spannung zwischen einem freien, charismatischen, missionarisch gesinnten und einem obrigkeitstreuen staatskirchlichen Mönchtum [...] zugunsten des totalen Sieges der staatskirchlichen Partei beseitigt [...] und damit die Voraussetzung für die später auftretende Tragödie geschaffen, die einem geistig gelähmten Staatskirchentum zum Siege verhalfen.“²¹. Den Altgläubigen erging es aus vergleichbarem Grund ähnlich. Eine größere Distanz zum Staat würde die geistliche Kraft der Orthodoxie zur Geltung kommen lassen. So könnte es auch in der Wertediskussion über die soziale und politische Verantwortung – gerade gegenüber dem Staat – zu einer Verständigung kommen, z. B. bei der Unterscheidung zwischen Liberalismus und Libertinismus, mit dem wir auch zu ringen haben – nicht zu reden von der dramatischen Krise um die Krim und die Ukraine, die einer besonderen Betrachtung und Klärung bedarf.

Fehlt es uns an Verständnis für die orthodoxe Seele? Dabei könnten wir viel von der orthodoxen Frömmigkeit lernen und uns gegenseitig inspirieren und helfen. Man muss schon die ganze russische und auch unsere Geschichte mit bedenken, um das beiderseitige Unverständnis und die Ablehnung zu verstehen und zu überwinden. Ich habe den Eindruck, dass wir uns da erst am Anfang befinden. Dennoch kann ein echter Dialog nicht die offensichtlichen

20 Vgl. G 2 W, Nr. 5, 2010, S. 18 ff. – Die ganze Nummer behandelt das Thema „Menschenrechte in der Orthodoxie“.

21 Vgl. Benz, a. a. O., S. 82 ff.

Unterschiede übergehen. Auch bei der Nähe unserer Kirchen zum Staat ist es die Frage, welche Staatsform dominiert. Ich will die Hoffnung nicht aufgeben, dass sich unsere Blicke zum Himmel im Osten und zur Erde im Westen vereinen könnten.

Zunächst bleibt für mich aber ein gespaltenes Bild der Orthodoxie zwischen tiefer und bewundernswerter Religiosität und Märtyrerbereitschaft und hohem moralischem Anspruch auf der einen Seite und großer politischer Abhängigkeit vom Staat auf der anderen Seite. Daher ist auch ihre Rolle als „Mittlerin zwischen den Ethnien“ – wenn wir auf die Ausgangsfrage zurückblicken – begrenzt oder oft ins Gegenteil verkehrt. Im Grunde ist die Rolle der Orthodoxie nur ein Exempel, das man in Bezug auf den calvinistisch und lutherisch geprägten Westen oder römisch-katholischen Süden ebenso durchdeklinieren kann und muss. Ich hoffe, wenigstens etwas zum gegenseitigen Verstehen beigetragen zu haben. Ich selber habe dabei viel gelernt und an Einsicht in das Wesen und den geistlichen Reichtum, aber auch in die Tragik der Orthodoxie gewonnen. Das Trauma – vom Anfang – hat einer Offenheit Platz gemacht und den Weg zu einem gegenseitigen Verständnis gebahnt. Dabei liegt mir nicht allein an den Fakten und Daten, sondern an dem Sinn der Geschichte, wie auch nicht allein an der Textkritik, sondern der Theologie biblischer Überlieferung – ich bin eben kein Historiker, sondern Theologe und offen für alle Kritik und Anregungen, um bei diesem schicksalsschweren Thema weiterzukommen.

Literatur

„Baltische Briefe“, Monatsblatt, hg. von Ingeborg von Kleist, Großhansdorf.

Ernst Benz: Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957.

Hans-Christian Diedrich: Das Glaubensleben der Orthodoxie. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche, Leipzig 1988.

Ders.: „Wohin sollen wir gehen ...“. Der Weg der Christen durch die sowjetische Religionsverfolgung. Eine russische Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive, Erlangen 2007.

G 2 W, Glaube in der 2. Welt, heute: „Religion und Gesellschaft in Ost und West – ökumenisches Forum für Glaube, Religion und Gesellschaft in Ost und West“, Zürich.

Adolf von Harnack: Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied zur abendländischen, Berlin 1913.

Gotthard Hoerschelmann: Persönliche Erinnerung und Familiengeschichte aus dem Baltikum, vorrangig Estland, 1970 ff, Manuskript.

Peter Hoffmann: Der St. Petersburger Zweig der Familie Hoerschelmann, Manuskript, 2006.

- Gert Kroeger: Die evangelisch-lutherische Landeskirche und das griechisch-orthodoxe Staatskirchentum in den Ostseeprovinzen 1840–1918, in: Baltische Kirchengeschichte, hg. von Reinhard Wittram, Göttingen 1956.
- Nikos A. Nissiotis: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968.
- Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Artikel „Orthodoxie“ u. a., Stuttgart ³1965 – und weitere Lexika wie Wikipedia u. a. m.
- Sagorst I–III. Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. 1974 – 1976 – 1978. Berichte – Referate – Dokumente, hg. von Christoph Demke, Berlin 1982.
- Harald Schultze u. a. (Hg.): „Ihr Ende schauet an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig ²2008.
- Martina Severin-Kaiser: „Orthodoxie in Europa“, in „Weltbewegt“. Zeitschrift des Zentrums für Mission und Ökumene weltweit der Nordkirche, Hamburg, April/Mai 2011.
- Eduard Steinwand: Glaube und Kirche in Russland. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1962.
- „Taufe, Eucharistie und Amt“ – Konvergenzerklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a. M./Paderborn ¹⁰1982/1985.
- Ülo Vaher/Arnold Schabert: Nachfolge – Pastorenschicksale in der verfolgten Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, mit einem Nachwort von Paul Gerhard von Hoerschelmann, Selbstverlag 2006.
- Eugen Voss: Warum sind die Russen so? Fakten und Gedanken zu einer Ethnopsychologie, Hannover 2004.
- Heinrich Wittram: Einblicke in die baltische Kirchengeschichte – Bewährungsproben in einer Ostseeregion, Rheinbach 2011.
- Uwe Wolff: Der vierte König lebt! Edzard Schaper – Dichter des 20. Jahrhunderts, Basel 2012.

Antal
Birkás

Martin Luther, Johannes Calvin und François Hotman – das Erstarben der Verfassungsidee

Der Beitrag der protestantischen Theologen und Juristen zum politischen Denken (also die Entwicklung einer „protestantischen politischen Philosophie“) ist nicht zu vernachlässigen. Dies ist sowohl hinsichtlich der Entstehung als auch des Erstarkens der Verfassungsidee gültig.¹

Die Positionen Martin Luthers sind in Bezug auf diese Dimension in zweifacher Weise wichtig:

Einerseits bezog er sich im „Königsspiegel“², in seinen Briefen und „Gutachten“ auf die Ordnung der Natur, auf die Naturgesetze, auf den gesunden Menschenverstand und natürlich auf die Heilige Schrift und formulierte von daher eine Reihe von Erwartungen an die „Politiker“ seiner Zeit, in erster Linie an die Fürsten. Diese Erwartungen dienten den „Politikmachern“ seiner Zeit als Bezugspunkte und können für den „Politikmacher“ jeder Zeit dienen. In diesem Sinne kann man Luthers Anleitungen und Ratschläge durchaus als Keime der Verfassungsidee (nicht aber für eine Verfassung!) bewerten. Dies ist möglich, wenn und insofern man die Größe „Verfassung“ in einem außergewöhnlich weiten Sinne versteht, nämlich als etwas, was Macht einschränkt und versucht – als eine Art Referenzpunkt –, die Ordnung der Herrschaft,

1 Ich versuche nicht, den heutigen Begriff von Verfassung auf das untersuchte Zeitalter zurückzuprovozieren, auch wenn man dafür in Arbeiten in den Bereichen der Staatskunde und Politologie zahlreiche Beispiele findet (ein gutes ist die Erforschung der „Verfassungen“ antiker griechischer Poleis). Anstatt von „Verfassung“ spreche ich deshalb in meiner Studie eher von einer Verfassungsidee bzw. dem Keim der Verfassungsidee.

2 Luther, Márton: A világi felsőségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel (Von weltlicher Obrigkeit), in: D. Luther Márton egyházreformáló iratai. II. kötet. Szerk. Masznyik Endre. Pozsony, Wigand F. K. Kiadó. 1906.

den gesetzlichen Rahmen der Machtausübung zu bestimmen (vgl. Harold D. Lasswell³).

Andererseits kannte Martin Luther die „Reichsverfassung“ seiner Zeit gut. Er selbst berief sich immer wieder auf sie – so besonders gegen Ende der 1530er Jahre bei der Formulierung des Rechts zu aktivem Widerstand im Rahmen seiner so genannten *Torgauer Expertise*.⁴ Richard Benert analysiert in einer seiner Studien („Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution“) das durch die lutherische Auffassung begründende so genannte Verfassungsargument ausführlich.⁵ Worum geht es dabei? Die Fürsten der deutschen Gebiete standen mit ihrem eigenen Kaiser in einem „Vertragsverhältnis“. Der „Vertragsbruch“ des Kaisers schuf jedoch die Gelegenheit zum Widerstand. Es ist aber wichtig zu beachten, dass – wie Benert schreibt – die Verhältnisse der Zeit bzw. die die Beziehungen zwischen dem Kaiser und den einzelnen Fürsten regelnden Rechtsnormen Widerstand eher nur als eine Möglichkeit, nicht aber als eine Verpflichtung vorsahen. Der verpflichtende Charakter des Widerstandes wurde vielmehr im Bereich des grundsätzlich gegebenen Vertrages garantiert, der zwischen den die einzelnen Gebiete regierenden Fürsten und ihrem je eigenen Volk bestand. Dabei gilt vor allem, was Gott vom regierenden Fürsten fordert. Das „göttliche Recht“ und das Naturrecht bezeichneten nämlich die Fürsten als die Beschützer von Leben und Eigentum der Untertanen – und dies als Verpflichtung für sie.

3 Der amerikanische Politologe Harold D. Lasswell (1902–1978) ist ein bedeutsamer Forscher der „politischen Sprache“. Lasswells Theorie enthält die politische Doktrin gesellschaftlicher Normen – das Gerechte, das Erwünschte, das Richtige –, und sie erscheint in Formen wie Verfassung, unterschiedlichen Deklarationen oder Grundregeln.

4 Cargill, Thompson: Luther and the Right of Resistance to the Emperor, Blackwell, 1975. Benert, R. Richard: Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution, in: Lutheran Quarterly, Volume II, 1988, Number 2, 189–191.

5 Das grundsätzlich von den Juristen des Landgrafen Philipp ausgearbeitete – und auch von Luther sowie seinen Theologengefährten bestätigte – Argument wurde auch von Calvin und Béza übernommen, so dass es später für die gegen die Macht der französischen Hugenotten bzw. der Stuarts opponierenden englischen Puritaner als ein beträchtliches Argument zur Verfügung stand. Zugleich muss man feststellen, dass sich Luther (zusammen mit dem Landgrafen Philipp) lieber auf das aus Naturgesetzen zu deduzierende Selbstverteidigungsargument berief. Peterson, Luther: Introduction to Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution, in: Lutheran Quarterly, Volume II, 1988, Number 2, 185–186, und Benert, R. Richard: Lutheran Resistance Theory and the Imperial Constitution, in: Lutheran Quarterly, Volume II, 1988, Number 2, 187, und auch Luther, Márton: Intés a kedves németekhez, in: D. Luther Márton egyházszervező iratai (wie Anm. 2).

Johannes Calvin kann eher als ein Vorbild für die Denker späterer Zeiten dienen. Mit seinem weiten Gesichtskreis und seiner humanistischen Mentalität hielt er es für wichtig, folgende Frage zu stellen: Welche Form ist für die Regierung am besten und am geeignetsten? Johannes Calvins Anschauungen wirkten später auf zahlreiche Denker, unter ihnen auch auf den Holländer Abraham Kuyper (1837–1920) und eben auf den Ungarn László Ravasz (1882–1975).

Welche waren diese wirkungsvollen Lehren Johannes Calvins?

Die erste von ihnen ist Johannes Calvins Auffassung von der Rolle der Gesetze. Er erörterte die Macht einschränkende Funktion der Gesetze ausführlich, wenn er auch nicht eine Rechtsherrschaft im heutigen Sinne vorausah. Zudem war er wirksam, insofern er die Gesetze zu einer der wichtigsten, zur zentralen Kategorie des Staates machte:⁶ Die Gesetze binden gleichermaßen Obrigkeit und Volk. Diese Dimension der Institution weist bereits unmittelbar in Richtung der Verfassungsidee.⁷

Die andere wesentliche Sache, die man in Johannes Calvins Fall erwähnen muss, ist die Kirchenverfassung des Genfer Reformators. Es ist aber zweckmäßiger, an Stelle des in unserer ungarischen protestantischen Fachliteratur eingebürgerten Ausdrucks „Kirchenverfassung“ den Ausdruck „Kirchenordnung“ zu gebrauchen, den auch Johannes Calvin selbst gebrauchte („ordonnances ecclésiastiques“).⁸ Die kirchliche Ordnung selbst, die Johannes Calvin zum ersten Mal im Jahr 1537 einführte – wegen der er dann sogar vertrieben wurde und die nach seiner Rückkehr im Jahr 1541 doch vom Stadtrat angenommen wurde –, kann als eine Art Vertrag zwischen Johannes Calvin (beziehungsweise dem Stadtrat) und der Stadt aufgefasst werden. Die Ordnung wurde nämlich Anfang 1542 auch durch eine Abstimmung in den Versammlungen der Genfer Bürger gebilligt!⁹ Derart konnte sie aus einem

6 Pap, Gábor: Vázlat az alkotmányeszmé szellemtörténeti fejlődéséről (kézirat) (Grundriss der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Verfassungsidee, Manuskript), 5.

7 Kálvin, János: A keresztyén vallás rendszere (Das System der christlichen Religion), Ref. Főiskola, Pépa 1910, 749–750.

8 Calvin gebrauchte auch in diesem Zusammenhang nicht den Ausdruck Verfassung (nur die Jesuiten hatten in diesem Zeitalter eine Verfassung [constitutio], eine kirchliche Vorschrift in „etymologischem“ Sinn). Statt seiner gebrauchte er den Ausdruck „ordonnances ecclésiastiques“. Die begriffliche Unterscheidung ist um so wesentlicher, weil die genannte Ordnung eine war, die, obwohl sie das Leben der Genfer Kirche regelte, doch auch ein mit Rechtskraft ausgestattetes Dokument war. Trotzdem ist nicht als Verfassung im modernen Sinne zu betrachten. Pap, Gábor (wie Anm. 6).

9 Aus dieser Tatsache folgt, dass diese Ordnung in protestantischen Kreisen bis auf den heutigen Tag als Verfassung betrachtet wird. Sie ist das Ergebnis eines Vertrages, noch

Bund („Vertrag“) Gottes mit den Menschen zu einem Vertrag „der Menschen mit dem Staat“ werden.

Károly Kerkapoly, ein namhafter ungarischer Forscher der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, gebrauchte wechselseitig die Ausdrücke „Ordnung“, „Maßnahme“ und „Konstitution“.¹⁰ Die bei Johannes Calvin erst im Keim vorhandene Verfassungsidee – mit einem gut ausgearbeiteten konstitutionellen System des Widerstandes – wurde von den so genannten „Monarchomaques“¹¹ weitergeführt: Es können François Hotman oder, wie ihn seine Zeitgenossen kannten, Hottomanus, George Buchanan und Johannes Althusius genannt werden.

Der zu den genannten „Monarchomaques“ gehörende François Hotman (Hottomanus) versuchte, das seit Urzeiten vorhandene Recht des Widerstands (die „verfassungsrechtliche“ Existenz) theoretisch zu begründen, indem er nachwies: Die frühen Könige der Franzosen seien nicht durch Berbung, sondern durch Volkswahl Könige geworden. Und in der durch diese Wahl entstandenen Monarchie sei unter Mitwirkung des „heiligen Rates“ (der Gemeinschaft der Vornehmen) eine gemischte Regierungsform gebildet worden:¹² Die Macht war aufgeteilt zwischen dieser Körperschaft und dem König. Die Staatsangelegenheiten wurden von dieser heiligen Körperschaft (dem „Parlament“) erledigt, der es auch freistand, den König abzulösen! „Die den König absetzende oberste Macht ist die Volksmacht“ – verkündete François Hotman. Und darauf hat der ungarische Verfassungsjurist Gábor Pap aufmerksam gemacht: Das Argumentenmaterial, das von François Hotman (Hottomanus) mit großer Vorliebe für Francogallia dargestellt wurde,

dazu keines gesellschaftlichen, sondern eines Regierungsvertrages! Diesbezüglich siehe Konya, István: Kálvinizmus és társadalomtörténet. A kálvini szociális doktrína teológiai-elméleti alapjainak bírálata (Kalvinismus und Gesellschaftsgeschichte. Kritik der theologisch-theoretischen Grundlagen der kalvinistischen sozialen Doktrin), Akadémiai Kiadó (Akademischer Verlag), Budapest 1979, 388–389. In unserer ungarischen protestantischen Literatur wurde diese Art Vertrag als Verfassung definiert, in erster Linie dank Kálmán Tóth (Konya, István, a. a. O., 90).

10 Vgl. hierzu: Kerlaüpy, Károly: Protestans egyház-alkotmány tekintettel történeti fejlődésére (Protestantische Kirchenverfassung mit Rücksicht auf ihre historische Entwicklung), Pápa 1860, 69.74. 84–85.90.

11 Eine Gruppe von kalvinistischen politischen Denkern des 16. Jahrhunderts, die den Widerstand gegen den Herrscher formulierten und ausarbeiteten. Mit ihnen ist auch die Theorie der Despotentümg verbunden. Die Bedeutung des Ausdrucks erschließt sich aus der griechischen Wortzusammensetzung: monarchos + makhomai – diejenigen, die gegen den Alleinherrscher kämpfen.

12 Sap, W. John: Paving the Way for Revolution. Calvinism and the Struggle for a Democratic Constitutional State, Amsterdam 2001, 38–42. Pap, Gábor (wie Anm. 6), 7.

blieb noch lange Teil der politischen Literatur, weil es eine ausgezeichnete Waffe gegen den absoluten Charakter der zentralen Macht war. Jean Bodin argumentierte für seine die fürstliche Souveränität stärkende Lehre, indem er gerade die Argumente von François Hotman (Hottomanus) kritisierte.¹³

Obwohl die Vorstellungen von Johannes Calvin und François Hotman (Hottomannus) noch immer weit von einer Idee einer Verfassung entfernt sind – in diesem Zusammenhang wurde der erste größere Schritt durch Johannes Althusius getan –, waren sie ein guter Nährboden für die später erstarkende Verfassungsidee, weil sie Macht einschränkende Vorstellungen und Lehren waren. Außerdem diente das Genfer Beispiel als Orientierungspunkt auch für aufgeklärte Denker späterer Zeiten. Der ungarische Verfassungsjurist Imre Takács meint, die durch die Abstimmung der Genfer Bürgerschaft im Jahr 1542 angenommene „kalvinische Verfassung“ habe auch Jean Jacques Rousseau als Beispiel gedient. Und zwar dergestalt, dass der Philosoph der Aufklärung den Gedanken der Begründung einer Verfassung auf dem Wege eines Referendums aus dem Genfer Beispiel aufgenommen habe. Es muss zwar betont werden – wie ich oben schon bemerkte –, dass die durch Volksabstimmung angenommene Genfer Verfassung lediglich als eine Sammlung der wichtigsten Kirchenprinzipien und -regeln, als eine Kirchenverfassung, zu verstehen ist, aber sie doch als eines der frühen Vorbilder für eine „Verfassung“ auf grundsätzlichem Niveau angesehen werden kann, nämlich als „Keim“ der Verfassungsidee. Die Regelungen auf grundsätzlichem Niveau und ihre Annahme durch eine Volksabstimmung sind jedoch in Hinsicht auf den Gedanken einer Verfassung durchaus fortschrittlich.

Diese Gedanken wurde auf der Sommerkonferenz des Ungarischen Volkshochschulkollegiums in Balatonlelle am 4. Juli 2014 von Dr. Antal Birkás, PhD, Politologe und Theologe, Hauptberater der Ungarischen Erinnerungskommission der Reformation, vorgetragen.

13 Pap, Gábor (wie Anm. 6), 8.

Werner
Thiede

Bestimmt Ethik die Wirtschaft – oder umgekehrt?

Grundüberlegungen zu marktpolitischen
Herausforderungen Öffentlicher Theologie

Einleitung

Die Macht der Wirtschaft steigt derzeit ins Uferlose. Die Regierungen richten sich in einem Maße nach ökonomischen Erfolgsmaßstäben aus, dass sich die Frage aufdrängt, wer da eigentlich am Regieren ist. Das Unwesen des Lobbyismus hat längst bedrückende Züge angenommen.¹ Und dass die Globalisierung² vor allem einen Wirtschaftsprozess unter den Leitinteressen

1 Vgl. Robert Reich: Superkapitalismus. Wie die Wirtschaft unsere Demokratie untergräbt, Frankfurt/New York 2008. Eine Meldung in *Die Welt* vom 23. 5. 2011 besagt: „Deutsche Großkonzerne geben weiterhin Geld in Rekordhöhe für Lobbyarbeit in den USA aus . . . , um Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen“ (http://www.welt.de/print/die_welt/wirtschaft/article13388348/Deutsche-Millionen-fuer-die-USA.html – Zugriff 13. 4. 2014). Jene Lobbyisten, die in Brüssel unternehmerische Interessen vertreten, machen mit rund zwei Dritteln die weitaus größte Gruppe aus – und haben „viel zu viel Einfluss“, klagt Pia Eberhardt von CEO (Corporate Europe Observatory) laut Caroline Ischinger: Im Dschungel der Lobbyisten, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 222 vom 26. 9. 2011, 19. Der Artikel zeigt: „In Brüssel kommen auf einen Abgeordneten 20 Interessenvertreter. Das hat drastische Folgen.“ Zwei Jahre nach Einführung eines Lobby-Registers in Brüssel fällte übrigens die „Organisation für Lobby-Transparenz“ ein vernichtendes Urteil: Mehr als 100 Firmen, die nachweislich auf die Gesetzesarbeit einwirken, haben sich noch nicht registriert (vgl. *DIE ZEIT* Nr. 26/2013, 26).

2 Siehe Michel Chossudovsky: *Global brutal. Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg*, Frankfurt a. M. 2002; Nils Ole Oermann: *Anständig Geld verdienen? Protestantische Wirtschaftsethik unter den Bedingungen globaler Märkte*, Gütersloh 2007.

des herrschenden „Turbokapitalismus“³ darstellt, hat sich bis in die Klassenzimmer hinunter herumgesprochen.

Dem entspricht eine fortschreitende Säkularisierung der Welt.⁴ Theologisch meint man immer noch weithin, solche Entwicklung im Sinne Friedrich Gogartens begrüßen zu müssen – weil unsere Wirklichkeit ja so von alten mythisch-magischen Zwängen befreit werde. Man überlässt damit die Welt allzu bereitwillig den Wertvorstellungen einer immer „gottloseren“ Gesellschaft und verkennt, in welchem Maße inzwischen neue Mythen und technizistische Magien das Denken bestimmen. Wo der Horizont des kommenden Gottesreiches durch den heutiger und künftiger High-Tech-Möglichkeiten ersetzt wird, macht sich eine technokratische Ersatzreligion breit; sie kassiert immer dreister bürgerliche Freiheiten zu Gunsten eines totalitären IT-Regimes rund um den Erdball.⁵

Wo bleibt angesichts dieser Entwicklung der Beitrag einer Öffentlichen Theologie, die sich bemüht, gegen den Zeitgeist das technikverzernte Menschenbild⁶ zurechtzurücken und an die Realität der Sünde zu erinnern? Die wieder deutlich von Gott redet – zuerst und zuletzt von seiner Gnade, aber darum auch von seinem Gericht? Die sich nicht abfindet mit dem „Veralten der Ethik“, wie es Gernot Böhme in seiner Technik-Philosophie benannt hat,⁷ sondern inmitten eines wirtschaftsdominierten Zeitalters neu nach den Grundelementen von Individual- und Sozialethik fragt? Gewiss, die Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung unter dem Titel „Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft“ (2014) bietet wertvolle Reflexionen und Anstöße; doch helfen Appelle wie der, man solle sich doch bitte von ordnungspolitischer Vernunft und moralischen Maßstäben leiten lassen,⁸ entscheidend weiter? Welche Überlegungen brin-

3 Vgl. Fritz Reheis: Entschleunigung. Abschied vom Turbokapitalismus, München ²2003.

4 Dazu näherhin Werner Thiede: Die Wahrheit ist exklusiv. Streitfragen des interreligiösen Dialogs, Gießen 2014, 21 ff.

5 Vgl. Werner Thiede: Die digitalisierte Freiheit. Morgenröte einer technokratischen Ersatzreligion (Zeitdiagnosen 29), Berlin ²2014; ders.: Digitaler Turmbau zu Babel. Kritik der totalen Vernetzung, München 2015.

6 Wie man sich heute weniger an der Gottebenbildlichkeit des Menschen und lieber an seiner „Maschinenebenbildlichkeit“ orientiert, zeige ich a. a. O. (s. vorige Anm.), 147 ff. Vgl. auch Imre Koncsik: Der zu erlösende Mensch im Kontext der Wirtschaft. Anthropologische Skizzen, Herne 2014.

7 Vgl. Gernot Böhme: Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik, Kusterdingen 2008, 87 und 92.

8 Evangelische Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft, Hannover/Bonn

gen Inhalte und Aspekte zur Sprache, die sich die Welt nicht selber sagen kann? Vielleicht können die folgenden theologischen Überlegungen, die sich auf eine bekannte Jesus-Erzählung beziehen, in dieser Richtung elementarisieren und orientieren helfen.

Durchführung

Theologisch gilt es, sich stets zu allererst an Grundauskünften der Heiligen Schrift zu orientieren. So lohnt der Rückblick auf eine einschlägige Begebenheit, die das Neue Testament in Markus 10,17–27 überliefert: Es geht um die Geschichte vom jungen reichen Mann, der zu Jesus kommt und von dem es gegen Ende heißt: „Er hatte viele Güter“ (10,22). Dieser junge Ökonom beugte damals vor dem Nazarener die Knie und fragte: „Guter Meister, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?“ Erstaunlich: Wenn dieser junge Mann bereits viele Güter besaß, dann hatte er vermutlich gut geerbt. Dabei dürfte ihn der vorauszusetzende frühe Tod seiner Eltern nicht nur materiell reich gemacht, sondern auch veranlasst haben, die Sinnfrage⁹ verschärft zu stellen. Und so interessierte er sich nicht nur für irdische Güter, um deren Vergänglichkeit er durchaus wusste. Vielmehr fragt er, wie denn wohl – und zwar möglichst mit dem Siegel der Garantie – darüber hinaus das ewige Leben zu erben sei.

Diese Fragerichtung zeugt bei dem noch jungen Menschen bereits von erkennbarer Weisheit, von einer spürbaren Horizonterweiterung. Sein Denken verbleibt dabei gewissermaßen durchaus im Horizont ökonomischer Vernunft: Es erweist sich als absolut gewinnorientiert! Hier geht es um ganz unbescheidene Wertschöpfung: Wie kann ich so reich werden, dass ich sogar noch nach dem garantiert bevorstehenden Verlust meines irdischen Lebens *reich bleibe*, nämlich einen „Schatz im Himmel“ habe? Karikierend ausgedrückt: Was kostet, bitte sehr, die Unsterblichkeit? Wie hoch ist, wenn ich fragen darf, die notwendige Investition für die Partizipation an der Aufer-

2014, 25. Entsprechende allgemeingültige Einsichten finden sich zuhauf: Beispielsweise wird gesagt, mit Blick auf die Europäische Union bleibe die Konsolidierung der öffentlichen Haushalte eine dringliche Aufgabe (28), oder: durch Bildung sei der wirtschaftliche Fortschritt zu fördern, und sie sei ein wichtiges Fundament für ein erfülltes Leben (49, 52), usw.

9 Dazu mein Buch „Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee“ (Gütersloh 2007/Salamanca 2008).

stehung zum ewigen Leben? Es gibt in unserer heutigen Gesellschaft nicht wenige, die ähnlich fragen wie jener junge Mann damals.

Nun antwortet Jesus nicht einfach nur mit einer spirituellen Wegbeschreibung, einer ökonomisch verträglichen Richtungsangabe. Vielmehr tut er es auf dreifache Weise. Daran will ich meine Ausführungen orientieren – und deshalb entsprechend in drei Abschnitten der Frage nachgehen, welche Aspekte und Facetten das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Wirtschaft aus christlich-theologischer Sicht aufweist; drei weitere Abschnitte werden diese Gedankengänge vertiefen. Ich skizziere also drei unterschiedliche Modelle jener Verhältnisbestimmung.

I. Modell A

Das Allererste, was Jesus damals dem jungen Wirtschaftsvertreter zu sagen hat, ist erstaunlicherweise eine brüske Gegenfrage: „Was nennst du mich gut?“ Und erläuternd fährt er fort: „Niemand ist gut als Gott allein.“ Damit ist zunächst einmal jegliches Schmeicheltum abgewiesen. Der Kniefall des Fragenden hatte womöglich einen leicht korruptiven Touch – auf dem Gebiet der Wirtschaft bekanntlich kein gänzlich fremder Zug. Der „gute“ Meister – er sollte bitte sehr „gut“ sein in seiner Auskunft, wohlwollend und konstruktiv, jedenfalls am Ende gewinnbringend, damit zu den Gütern, die der Reiche schon hatte, noch das Gut des ewigen Lebens ergänzend oder besser: alles herrlich überwölbend und fortsetzend hinzuträte. Auf solche „Gutheit“ aber kann Jesus verzichten. Er wird dem Fragenden unbestechlich antworten, was aus der Gottesperspektive heraus gilt – denn „Gott allein ist gut“.

Man hat aus diesem Wort Jesu ja nicht selten heraushören wollen, Jesus habe sich hier von Gott so deutlich abgesetzt, dass damit völlig klar werde, dass er sich nicht für den Sohn Gottes gehalten habe. Doch als Stütze für eine solche Deutung Jesu jenseits des kirchlichen Dogmas taugt diese Aussage keineswegs. Dass Jesus sich selbst sehr wohl – wenn auch auf geheimnisvolle Weise – für den von Gott kommenden Christus gehalten hat, liegt auf der Hand: Nicht nur viele seiner Worte, insbesondere das Geheimniswort vom „Menschensohn“¹⁰, deuten das an, sondern auch seine Taten – von den

10 Vgl. Volker Hampel: Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990; Matthias Kreplin: Das Selbstverständnis Jesu. Hermeneutische und christologische Reflexionen. Historisch-kritische Analyse, Tübingen 2001.

Wunderheilungen bis hin zur Tempelreinigung und dem Einzug in Jerusalem auf einem Esel gemäß der prophetischen Messiasverheißung, und am Ende auch sein Geschick, am Kreuz mit einem Schild „Dies ist der König der Juden“ hingerichtet zu werden. Wäre nicht eine entsprechende Ausstrahlung von Jesus ausgegangen, hätte sich jener junge Mann den Gang zu ihm mit der Frage nach dem Weg zu Gott und auch seinen Kniefall wohl gespart – so sparsam hätte er als Ökonom schon zu handeln gewusst! Nein, hier geht es nicht um eine Selbstverleugnung Jesu als Gottessohn, sondern vielmehr um eine Ablehnung der gerade heutzutage so beliebten Annahme, der Mensch als solcher könne „gut“ sein.¹¹ Jesus tritt damit im Grunde einem humanistischen Axiom entgegen – als sei eine gute Anlage in jedem Menschen vorzusetzen, die nur einfach entfaltet werden müsse. Stattdessen geht Jesus offenkundig so realistisch wie beispielsweise der Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant¹² davon aus, dass das menschliche Herz durch „das radikale Böse“ geknechtet ist und daher eben nicht einfach „gut“ sein kann.

Diese Sichtweise ist gewiss keine geeignete Grundlage für das unternehmerisch beliebte Axiom von der notwendigen und möglichst ökonomisch zu mehrenden „Eigenverantwortung“¹³. Denn diese erweist sich als Verantwortung eines vom radikal Bösen geknechteten Herzens – und insofern als

-
- 11 99 Prozent der Menschen seien gut, meint etwa Eric Schmidt, ein führender Kopf des Google-Konzerns, um so mancherlei Technik-Kritik seine interessengeleitete Überzeugung entgegensetzen zu können, „dass die überwiegenden Auswirkungen positiv sind“ (zit. nach Götz Hamann/Uwe Jean Heuser: Der Weltinternetlobbyist, in: DIE ZEIT Nr. 21/2011, 36). Vgl. auch Jens Kilgenstein: Ist Google böse? Berlin 2011; Götz Hamann: Und jetzt im Chor. Kein Konzern macht so elegante Lobbyarbeit wie Google, in: DIE ZEIT Nr. 29 (2011), 21.
 - 12 Vgl. näherhin Werner Thiede: Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie, in: ders. (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 67–112.
 - 13 Tomáš Sedláček erklärt: „Obwohl die modernen Mainstream-Ökonomen die Kategorien von Gut und Böse, Werturteile aller Art und subjektive Ansichten oder Glaubensanschauungen scheuen wie der Teufel das Weihwasser, fragt sich immer noch, ob es uns gelungen ist, all diese Dinge zu vermeiden – und ob das überhaupt möglich ist. Das Bestreben der Ökonomen (und der Wissenschaft generell), sich von Gut und Böse fernzuhalten, das Bemühen um Positivismus und Wertneutralität (außerhalb von Gut und Böse zu stehen) erinnert übrigens stark an die Zeiten, als die Menschheit den Unterschied zwischen Gut und Böse noch gar nicht kannte. Verloren Adam und Eva diesen Zustand nicht, als sie in die Frucht des Baums der Erkenntnis von Gut und Böse bissen? ... Die Ökonomie (und die Wissenschaft überhaupt) will im Hinblick auf manche Dinge viel wissen, im moralischen Bereich aber gar nichts“ (Die Ökonomie von Gut und Böse, München 2012, 311).

eine unzuverlässige, schon im Ansatz korrupte Größe.¹⁴ Menschliches Wirtschaften hat – so gesehen – realistischerweise durchaus stets eine Schlagseite in Richtung des Egoistischen, des Unsozialen, des Rücksichtslosen. „Daß der Mensch egoistisch seinen Vorteil sucht, ist kein *worst case scenario*, sondern Grundgegebenheit menschlicher Existenz ...“¹⁵

Krasser Egoismus ist freilich oft keineswegs erfolgreich realisierbar und muss sich in der Welt des Zusammenlebens immer wieder in die Schranken weisen lassen. Aber mitunter setzt er sich doch brutal durch, setzt er sich geschickt um – bis er gebremst wird. Wie viele üble Vorgänge stecken etwa weltweit hinter den Prozessen, die dazu beigetragen haben, dass sich die Weltwirtschaft 2009 am Rande einer Katastrophe bewegt hat, deren Risiken bis heute nicht beseitigt sind! Übrigens sind problematische Entwicklungen dieser Art heutzutage mitnichten nur Produkte einzelner Egoisten und Narzissten, sondern vielfach stellen sie „das kapitalistische System selbst dar, das *alle* überspannt. So ist heute eine Ausbeutung ohne Herrschaft möglich.“¹⁶

Nun lässt sich ein erstes Modell für eine Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaft benennen, wie es sich im Horizont jener ersten Antwort Jesu abzeichnet. Dieses *Modell A* ist das eines tatsächlichen, massiven Spannungsverhältnisses zwischen Ethik und Wirtschaft. Hier wird nach krass egoistischen Wertmaßstäben gewirtschaftet – „egoistisch“ nicht nur für Individuen, sondern auch für die Firma, das Konsortium, den profitierenden Vorstand, ja das „System“. Modell A fragt nicht wirklich oder nur höchst eingeschränkt, mit Feigenblattfunktion, nach ethischer Orientierung – es nennt dann „Ethik“, was diesen Namen gar nicht mehr verdient. Es richtet sich im Wesentlichen an der Maxime materiellen oder hedonistischen Gewinnstrebens aus und berücksichtigt soziale Belange nachrangig. Im Übrigen ist alles der modernen Devise geschuldet: „Der Markt regelt sich selbst.“ Niklas Luhmann hat den Sachverhalt einmal auf die Formel gebracht: Es gibt Wirtschaft, und es gibt Ethik – aber es gibt keine Wirtschaftsethik.¹⁷

14 Das entspricht nicht nur Luthers Lehre vom „unfreien Willen“. Vielmehr heißt es auch in der 2. Enzyklika von Papst Benedikt XVI. „*Spe salvi*“ (2007) unter Punkt 21: Ein „Irrtum ist der Materialismus: Der Mensch ist eben nicht nur Produkt der ökonomischen Zustände, und man kann ihn allein von außen her, durch das Schaffen günstiger ökonomischer Bedingungen, nicht heilen.“

15 S. o. Oermann, a. a. O. (wie Anm. 2), 409.

16 Byung-Chul Han: Im Schwarm. Ansichten des Digitalen, Berlin 2013, 24. „Das ökonomisch-politische System ist selbstreferenziell geworden“ (84).

17 Vgl. Niklas Luhmann: Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, hg. von J. Wieland, Frankfurt/M. 1993, 134–147, bes. 134.

Das zahlenmäßige Gewicht von Unternehmern und Politikern, die in unserer Gesellschaft diesem Modell A zuneigen, spiegelt sich im prozentualen Ausmaß der gesamtgesellschaftlichen Unzufriedenheit mit dem sozialen Charakter der herrschenden Marktwirtschaft. So ist laut einer Allensbacher Umfrage der Anteil derer, die unsere „soziale Marktwirtschaft“ für „nicht wirklich sozial“ halten, von 39 Prozent im Jahr 2000 auf 58 Prozent im Jahr 2008 gestiegen. Umgekehrt ist die „gute Meinung“ von unserem Wirtschaftssystem im selben Zeitraum von 51 Prozent auf 39 gesunken.¹⁸ Auch 2012 zeigt eine ARD-Umfrage des Instituts Infratest dimap: Über drei Viertel (77 Prozent) finden, die soziale Marktwirtschaft „macht die Reichen reicher und die Armen ärmer“; 73 Prozent denken demnach, die soziale Marktwirtschaft „funktioniert nicht mehr so wie früher“. 51 Prozent sind der Ansicht, die Wirtschaftsordnung müsse grundlegend verändert werden.¹⁹

Schon die EKD-Denkschrift „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ (2008) hat betont, das protestantische Verständnis von verantworteter Freiheit stehe im Widerspruch zu einer bloßen Gewinn- und Nutzenmaximierung, so dass die Kraft des Marktes mit dem Prinzip des sozialen Ausgleichs verbunden werden müsse.²⁰ Bei der Vorstellung des „Wortes des Rates der EKD zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise“ (2009), dem das biblische Zitat „Wie ein Riss in einer hohen Mauer“ aus dem Buch Jesaja vorangestellt wurde, sagte der damalige EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber: „Das Fundament unserer Wirtschaftsordnung ist verantwortete Freiheit. Freiheit ohne Verantwortung verkommt.“ Bereits zuvor hatte er auf der EKD-Synode in Würzburg gemahnt: „Eine politisch und sozial gebändigte Marktwirtschaft braucht neue Regelungen und neue Instrumente, wenn sie dem Gebot der Nachhaltigkeit genügen soll.“²¹ Ganz neu wird man sie allerdings kaum erst erfinden müssen. Nach John Rawls’ „Theorie der Gerechtigkeit“ hat die Verteilung des Einkommens und Vermögens keineswegs gleichmäßig zu sein; aber sie sollte unterm Strich zu jedermanns Vorteil ausfallen: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen „zu jedermann Nutzen gestaltet werden“²². Wer sich freilich mehr oder weni-

18 Zahlen aus der F.A.Z. Nr. 33 vom 8. 2. 2008: „Was die Deutschen von der Marktwirtschaft halten“ (11).

19 <http://www.handelsblatt.com/politik/deutschland/ard-umfrage-deutsche-zweifeln-an-sozialer-marktwirtschaft/6144624.html> (Zugriff 19. 4. 2014).

20 Vgl. auch Heinrich Bedford-Strohm u. a.: *Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell*, Gütersloh 2007.

21 epd-Bayern Nr. 36 vom 4. Mai 2009, 5.

22 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1979, 82.

ger an Modell A orientiert, ist an solchen Gerechtigkeitsmaßstäben gar nicht oder nur scheinbar interessiert.

Namentlich die Frage nach Gott ist in diesem Paradigma abgeblendet. Modell A mutet entsprechend kurzsichtig und wenig weise an, wie das schon aus Jesu berühmtem Gleichnis vom reichen Kornbauern deutlich herausklingt: Dessen plötzlichen Tod²³ kommentiert Jesus mit der Beobachtung, er sei „nicht reich für Gott“ gewesen. Martin Luther hat seinerseits die Ansicht vertreten, der im Wirtschaftsleben egoistisch oder gar betrügerisch Handelnde schade nicht nur der Gesellschaft, sondern zu allererst einmal sich selbst, und zwar vor allem in seinem Verhältnis zu Gott.²⁴ Auch der Ruf von Papst Benedikt XVI. nach einer „neuen Ethik“ in der Sozialenzyklika *Caritas in veritate* (2009) erinnert an die Verantwortung der Menschen vor Gott. Modell A steht für das säkularistische Abblenden des religiösen Horizonts aus der Ethik, der damit der tragende Maßstab für die Bestimmung des Guten entgleitet.²⁵ Hier „veraltet“ Ethik tatsächlich.

II. Modell B

In der Geschichte vom reichen Jüngling erhält dieser von Jesus eine zweite Antwort: Die lässt ein anderes wirtschafts- und sozialetisches Paradigma in den Blick kommen, nämlich eines, das am Modell sozialer Gerechtigkeit orientiert ist. Jesus sagt einfach: „Du kennst die Gebote: ‚Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht falsch Zeugnis reden; du sollst niemanden berauben; ehre Vater und Mutter.‘“ Es sind keineswegs die Zehn Gebote in ihrer Gesamtheit, die Jesus hier aufzählt. Vielmehr handelt es sich nur um die das Sozialleben regelnden Gebote, während die ersten drei Gebote, die mit der unmittelbaren Gottesverehrung zu tun haben, unerwähnt bleiben – obwohl es ja um die Frage nach dem

23 Ob Jesu Gleichnis einen konkreten Fall aus damaligem Erleben voraussetzte, ist exegetisch umstritten (Lk 12,16–21).

24 Vgl. N. O. Oermann, a. a. O. (wie Anm. 2), 114.

25 So hat Papst Benedikt XVI. anlässlich seines Deutschlandsbesuchs 2011 beklagt: „Der Religion gegenüber erleben wir eine zunehmende Gleichgültigkeit in der Gesellschaft, die bei ihren Entscheidungen die Wahrheitsfrage eher als ein Hindernis ansieht und stattdessen Nützlichkeitsabwägungen den Vorrang gibt“ (http://www.pv-rams-dorf-wallerfing.de/global_pfarrei/downloads/papst/dbesuch/1-2011-09-22-begrueessung.pdf – Zugriff 4. 4. 2013). Vgl. auch Sarah Wagenknecht: Für eine Religion des Widerstands, in: DIE ZEIT/Christ & Welt 15/2014, 2.

Weg zum ewigen Leben geht! Gewiss, diese ersten drei Gebote stehen als Implikat, als unverzichtbare Voraussetzung im Hintergrund. Aber das ist für das zweite Modell des Wirtschaftens, welches damit in den Blick kommt, durchaus bezeichnend: Primär geht es hier um die Berücksichtigung des sozialen Aspekts; dahingehend weitet sich die Perspektive. Gott selbst bleibt gewissermaßen Begründungshintergrund, auch wenn er in diesem *Modell B* vorausgesetzt und als Sinngeber wahrgenommen wird.

Beim Modell B geht es also um den Versuch, Ethik und Wirtschaft in ein konstruktives Verhältnis zueinander zu bringen. Hier kommt ein Sozialethos in den Blick, das mehr oder weniger von Religiosität überhaupt zeugt: Es ist in ungefähr allen Religionen zu finden – und legitimiert von daher auch Hans Küng bei seiner Suche nach einem „Weltethos“ rund um den Globus.²⁶ Wer sich als Wirtschaftsunternehmer an Modell B hält, zeugt jedenfalls von einer grundsätzlichen Gewissenhaftigkeit. Viel deutlicher als ein wirtschaftlicher Befürworter von Modell A steht er denen nahe, von denen Jesus in seiner Gleichnisrede vom Jüngsten Gericht sagt, ihnen werde der göttliche „Menschensohn“ als Richter einst zurufen: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt!“ (Mt 25,34). Denn – mit unseren heutigen Worten gesagt – ihr habt euch sozial verhalten, habt Barmherzigkeit und Nächstenliebe geübt, und das war im Sinne Gottes! Daher kann Jesus auch dem jungen Mann diese Ausrichtung als Weg zum Ererben des ewigen Lebens beschreiben. Wirklich sozialverträgliches Wirtschaften, überhaupt „soziale Marktwirtschaft“ ist so gesehen im Ansatz durchaus eine Marschrichtung, die sich mit einer frommen Grundhaltung verträgt: Hier wären Ethik und Wirtschaft ansatzweise auf einem Nenner.²⁷

Bezogen auf die von Jesus aufgezählten Gebote lässt sich beispielsweise sagen: „Du sollst nicht töten“ schließt die Ablehnung von Mobbing in Wirtschaftsbetrieben ebenso ein wie den Einsatz für Ökologie und für ein Gesundheitssystem, das kranke Menschen nachhaltig vor Notlagen bewahrt. „Du sollst nicht ehebrechen“ lässt in sozialetischer Hinsicht über das Private hinaus in einem weiteren Sinn an die Einhaltung gegenseitiger Treueverhältnisse denken. „Du sollst nicht stehlen“ bedeutet zweifellos, dass wirtschaftliche Vorteilsnahme ihre Grenzen hat und sich nur innerhalb sozialverträglicher Relationen abspielen darf. Das Gebot „Du sollst nicht falsch

26 Vgl. Hans Küng: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997.

27 Vgl. Michael J. Inacker: Evangelische Marktwirtschaft, in: *ideaSpektrum* 28/2008, 18 f. „Unter den vielen wirtschaftspolitischen Konzepten ist die Soziale Marktwirtschaft das am wenigsten Schlechte“ (19).

Zeugnis reden“ ist ebenfalls auf wirtschaftsethische Regeln übertragbar: Es schließt die Vorspiegelung falscher Tatsachen, das Manipulieren von wissenschaftlicher Forschung²⁸ und die Verleumdung von Konkurrenz moralisch aus. Dass Betriebe, deren Führungspersonal sich an entsprechende Regeln und Werte hält, langfristig keineswegs schlechter fahren als solche, die sich eher in Modell A zu Hause fühlen, hat sich gerade in letzter Zeit verstärkt herumgesprochen.²⁹ Zum Glück für die Verhältnisse auf unserer Erde ist Modell B in zahlreichen Varianten weit verbreitet – ähnlich wie es auch in allen Gesellschaftsformen der Welt irgendwelche Formen von Religiosität gibt. Man kann sagen: Modell A mit seinen Zügen von Schmarozertum funktioniert überhaupt nur, weil Modell B so verbreitet ist.

Insofern spürt aber der junge reiche Mann, als er vor Jesus kniet und diese zweite Antwort bedenkt, dass seine eigene Orientierung an diesem Modell etwas relativ Gewöhnliches ist. Er antwortet daher: „Meister, das habe ich alles gehalten von meiner Jugend auf.“ Anders formuliert: „Den Weg der Gebote, des sozial ausgerichteten Verhaltens habe ich immer schon beschritten. Und auf diesem Weg habe ich gewiss viele Perlen gesammelt. Dennoch habe ich das Gefühl: Das kann nicht alles gewesen sein. Ewiges Leben will ich unter Garantie gewinnen – da muss es doch noch einen anderen Weg geben! Ja – einen Weg, auf dem Gott direkt und nicht nur indirekt in den Blick kommt, einen Weg, der auch das Gewinnstreben noch einmal ganz anders erfüllt und der mein Herz wirklich bis in seine tiefsten Tiefen beglücken würde ...“ Sehnsüchtig hält der junge reiche Mann also sozusagen nach einem „Modell C“ Ausschau.

-
- 28 Peter Hahne betont: „Manipulation – das ist längst der ‚Kunstgriff‘ der Politikpropaganda, der Wirtschaftswerbung und der Informationsindustrie. Manipulation ist der gezielte Einfluss auf Entscheidungen von Menschen, den diese als gezielten Einfluss (und damit als Beeinträchtigung ihrer freien Entscheidung!) gar nicht wahrnehmen. ... Menschen machen etwas mit Menschen. Bestimmte Menschen sollen mit bestimmten Mitteln zu bestimmten Verhaltens- und Denkweisen gebracht werden. Und ganz bestimmte Menschen wollen unter raffiniertester Ausnutzung technischer, psychologischer und soziologischer Mittel ganz bestimmte Ziele erreichen. Da es das Bestreben der Manipulatoren ist, möglichst unerkannt zu bleiben, bedarf es eines wachen und kritischen Geistes, diese Machenschaften zu entlarven“ (Nur die Wahrheit zählt, Friesenheim-Schutterm ⁶2011, 54 f). Vgl. auch W. Thiede: Freiheit, a. a. O. (wie Anm. 5), 144 ff.
- 29 Vgl. z. B. J. W. Knoblauch/H. Marquardt (Hg.): Werte sind Zukunft. Konzepte christlicher Führungskräfte, Holzgerlingen 2005. „Ehrlichkeit steigert den Wohlstand – Wohlstand fördert nicht die Ehrlichkeit“, heißt es am 4. 1. 2013 unter <http://www.loquenz.de/blog-2013-01-04-ehrllichkeit-steigert-den-wohlstand.htm> (Zugriff 12. 4. 2014) im Kontext einer Unternehmensberatungsfirma.

III. Modell C

Tatsächlich gibt der Gefragte nun eine dritte Antwort. In der Markus-Geschichte ist zu lesen: „Jesus sah ihn an und gewann ihn lieb und sprach zu ihm: ‚Eines fehlt dir. Geh hin, verkaufe alles, was du hast, und gib’s den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach!‘“ An dieser Stelle leuchtet gewissermaßen ein drittes Modell „wirtschaftlicher“ Vernunft auf – nämlich dasjenige mit der größten Weitsicht. Es ist auf einen Gewinn aus, der wirklich unvergänglich ist. *Modell C* blickt nicht wie Modell A nur aufs je Eigene, ohne zu bedenken, dass das Ich des Besitzers vergänglich und einer höheren Instanz verantwortlich ist. Und es schaut nicht wie Modell B nur horizontal so aufs Eigene, dass dabei auch das Fremde sozial angemessen Berücksichtigung findet – ohne dabei hinreichend zu bedenken, dass dies horizontal „ganzheitlich“ Erfasste seinen letzten Sinn und Maßstab erst im Schöpfer und Vollender aller Dinge selbst erlangt. Nein, die wirtschaftliche Vernunft von Modell C bezieht die vertikale Dimension radikal in die ethische Orientierung mit ein. Nur so lässt sich die eine große Perle gewinnen, gegen die gern alle kleinen herzugeben wären, wie Jesus in einem seiner Gleichnisse deutlich macht (Mt 13,45–46).

Max Weber hat in seinem zweibändigen Hauptwerk „Wirtschaft und Gesellschaft“ deutlich gemacht: Jesus war keineswegs einfach der große Botschafter der Gnade, sondern er rechnete mit seiner Botschaft sehr wohl vor, was sich „lohnt“, weil er mit Gottes Vergeltung rechnete.³⁰ Der Gewinn für entsprechenden Einsatz ist demnach derart bedeutend, dass es zu einer regelrechten Umkehrung aller Werte kommen muss, wo das verstanden wird. Mit Paulus formuliert: „Was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden erachtet. Ja, ich erachte es noch alles für Schaden gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn. Um seinetwillen ist mir das alles ein Schaden geworden, und ich erachte es für Dreck, damit ich Christus gewinne“ (Phil 3,7 f). Der Gewinn besteht laut Paulus in Jesus Christus selbst. Die vertrauensvolle Verbundenheit mit ihm ist es auch, was Jesus Christus dem jungen reichen Mann lächelnd anbietet. Denn es handelt sich dabei um die Verbundenheit mit Gott selbst. Nur so ergeben ja die betreffenden Aussagen bei Paulus und bei Jesus spirituell Sinn.

Damit bestätigt sich das vorhin Gesagte, dass in dieser Geschichte vom

30 Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Zwei Teile in einem Band (1922), Frankfurt a. M. 2005, 487. Siehe auch Georg Pfleiderer/Alexander Heit (Hg.): *Wirtschaft und Wertekultur(en)*. Zur Aktualität von Max Webers „Protestantischer Ethik“, Zürich 2008.

reichen Jüngling keineswegs Jesu göttliche Natur in Abrede gestellt wird. Im Johannesevangelium ist der Sachverhalt durch das Wort Jesu formuliert: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, so werdet ihr auch meinen Vater erkennen ... Wer mich sieht, der sieht den Vater!“ (Joh 14,6–9). Hier geht es um die direkte, existentielle Begegnung mit Gott. Es dreht sich also nicht nur wie in Modell B sozusagen um die Eintrittskarte in den Himmel, sondern darum, im Himmel einen Schatz anzulegen. Anders gesprochen: In Modell C liegt alles daran, Gott ganz nah zu kommen bzw. ihn ganz nah kommen zu lassen. Und das sogar schon jetzt: Präsentisch-eschatologisch kann in der Verbundenheit mit Jesus die Nähe des Gottesreiches erfahren werden, wie Jesus sie mit Wort und Tat verkündigt und zu den Menschen gebracht hat. Aus diesem Grund hat Jesus den reichen jungen Mann in seine Nachfolge rufen können – nicht ohne ihm zugleich klarzumachen, dass dieses Modell C existentiell den Abschied vom Hängen an den vergänglichen Reichtümern einschließt. Ethik orientiert sich hier daran, dass Jesus dem Gebot der Nächstenliebe das Gebot der Gottesliebe noch ausdrücklich vorgeordnet hat – wie ja das erste Gebot auch über und vor allen anderen Geboten steht.

Hier in Modell C geraten nun Ethik und Wirtschaft wieder in ein deutliches Spannungsverhältnis, obgleich gewissermaßen in umgekehrter Richtung, wenn man es mit dem Spannungsverhältnis von Modell A vergleicht. Wirtschaften im Sinne von „irdischen Reichtum erstreben“ – das wird von einem anderen Ziel überholt. Der vor Jesus knieende junge Mann spürt das und überlegt. Hier ist Reflexion nicht nur erlaubt, sondern geradezu gefordert. Es geht schließlich um eine lebensprägende Entscheidung – da muss genau abgewogen werden! Doch durch welche Vernunft? Wie weit darf der Horizont ausgespannt sein? Um welches Paradigma soll es sich handeln? Der bisherige Besitzstand ist schwergewichtige Realität. Gilt hier nicht das Wort „Reichtum verpflichtet“? Kann ich nicht tatsächlich – so wird der reiche Mann sinnieren – mit meinem vielen Geld ein Leben lang viel Gutes tun? Und zwar noch viel mehr, als ich es jetzt könnte, wenn ich alles sofort den Armen gäbe? Ist nicht Modell B „sozialer“ als das individualistisch erscheinende Modell C? Überhaupt: Lebe ich weiter gemäß Modell B, komme ich ja auch laut Jesu Auskunft dereinst im Himmel an. Gewiss, ich spüre, ich ahne: Da wäre noch ein ganz anderer Gewinn zu machen. Dieser Jesus weiß tatsächlich, was mir fehlt – ja, dass mir etwas Gravierendes fehlt! Aber der Preis dafür ist hoch, zu hoch eigentlich – genau genommen eine Zumutung! Im Paradigma von Modell B betrachtet, sogar irgendwie irrational! Und so endet die Geschichte mit dem Bericht: „Er wurde unmutig über das Wort und ging traurig davon; denn er hatte viele Güter“ (Vers 22).

IV. Jesu Akzeptanz von Modell B

Doch ganz zu Ende ist die Geschichte aus dem Markusevangelium noch immer nicht. Der Evangelist erzählt weiter: „Und Jesus sah um sich und sprach zu seinen Jüngern: ‚Wie schwer werden die Reichen in das Reich Gottes kommen!‘ Die Jünger aber entsetzten sich über seine Worte“ (Vers 23). Wer heute nicht besser und frömmer sein will als damals Jesu Jünger, darf sich seinerseits getrost entsetzen über diesen Seufzer des Meisters. Ist es nicht wirklich entsetzlich, dass Reichtum und „Reich Gottes“ hier derart in ein Spannungs-, ja Ausschluss-Verhältnis zueinander gesetzt werden? Modell C macht Reiche traurig. Rasch also zurück in die generelle Logik von Modell B?

Doch Jesus lässt sich zunächst in keiner Weise von solchem Zurückweichen beeindrucken. Die Geschichte erzählt weiter, er habe ungeachtet des Entsetzens im Jüngerkreis noch ein weiteres Mal wiederholt: „Wie schwer ist es, ins Reich Gottes zu kommen!“ Er soll sogar noch hinzugefügt haben: „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme“ (Vers 25). Kein Wunder, dass daraufhin von „noch viel mehr“ Entsetzen unter seinen Nachfolgern berichtet wird! Auch aus dem Raum unserer Wohlstandsgesellschaft könnte die verzweifelte Entgegnung stammen, von der Markus schließlich erzählt: „Wer kann dann selig werden?“ (Vers 26).

Und dann folgt dennoch ein Trostwort am Ende der Geschichte: „Bei den Menschen ist’s unmöglich, aber nicht bei Gott; denn alle Dinge sind möglich bei Gott“ (Vers 27). Was das genau heißen mag, bleibt offen. Doch wie mit liebevoller Hand werden die seufzenden, ja womöglich verzweifelten armen Reichen gewissermaßen „belassen“ in Modell B, wo sie es gut aushalten können. Gott ist dort zwar etwas weiter weg, aber sozusagen von ferne durchaus noch als der „liebe Gott“ im Blick: Er hat die göttliche Möglichkeit, sogar die Wohlhabenden, deren Herz unleugbar an irdischem Reichtum hängt, noch für sein Reich zu retten. Und wenn das Jesus selber sagt, dann wird man sich getrost darauf verlassen können – so man sich denn irgendwo in Modell B bewegt und nicht etwa in das verruchte Modell A absinkt ...

Wer aber angesichts dieser Geschichte aus Markus 10 nach zusätzlichem Trost lechzen sollte, der greife nach der schönen Predigt des Clemens von Alexandria zum Thema: „Welcher reiche Mann wird gerettet werden?“ Jener belesene Christ und Lehrer des berühmten Kirchenvaters Origenes hatte Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. viel mit der Bildungsschicht reicher Bürger zu tun gehabt. Auch seine Problemlösung stellte reichen Leuten durchaus die Möglichkeit des Heils in Aussicht: „Mir scheint es aber viel liebevoller zu

sein, wenn man die Reichen, anstatt dass man ihnen zu ihrem Schaden Ehren erweist, auf alle mögliche Weise zum Heile zu führen sucht. Das geschieht aber teils, indem wir das Heil von Gott erbitten, der solche Gaben seinen Kindern sicher und gern gewährt, teils, indem wir mit unserer Rede durch die Gnade des Heilandes ihre Seelen heilen, sie erleuchten und zum Besitz der Wahrheit führen; denn nur wer diese erlangt und sein Licht durch gute Werke leuchten lässt, wird den Siegespreis des ewigen Lebens davontragen.“³¹

Spätestens von da an stand es in der Geschichte der Kirche außer Zweifel, dass wirtschaftlicher Reichtum und dessen besonnene Vermehrung kein ernstes Hindernis für einen christlichen Lebensweg bedeuten – im Sinne von Modell B. Dass es für Christen auch die prinzipielle Möglichkeit von Modell C gibt, und zwar als eigentliches *Highlight* für ein gleichsam „wirtschaftlich“ besonders weit blickendes Ich, sollte immerhin deutlich geworden sein. Aber niemand wird sich etwas vormachen darüber, dass dieser schmale Weg nicht der Weg breiterer Gesellschaftsgruppen, sondern allenfalls der Einzelner in ziemlich einsamer Entscheidung sein kann.

Man denke beispielsweise an eine Gestalt wie Franz von Assisi im 13. Jahrhundert. Wie weit dieser eindrucksvolle Christ, der als junger reicher Mann tatsächlich sein Vermögen an die Armen verschenkt hatte, dieses Handlungsprinzip treiben konnte, illustriert folgende kleine Geschichte. Eines Tages kam die Mutter zweier Mitbrüder zu ihm und bat um eine Unterstützung, weil sie völlig mittellos dastand. Der selber mittellose Franz fragte in die Runde: „Haben wir irgendetwas, das wir unserer Mutter geben können?“ Man antwortete ihm, es sei nichts von Wert vorhanden – außer dem Neuen Testament, aus dem in der Frühe die Lesung gehalten worden war. Franz entschied: „Gebt der Mutter das Neue Testament, damit sie es verkaufen kann! Steht nicht in eben diesem Buch geschrieben, dass wir den Armen zur Hilfe kommen sollen? Ich glaube, dass Gott mehr Freude haben wird, wenn wir das Buch herschenken, als wenn wir daraus lesen.“³² Als eine andere exemplarische Gestalt von dieser Art wäre im 20. Jahrhundert Albert Schweitzer zu nennen. Und nicht von ungefähr nimmt Papst Franziskus mit seinem Namen explizit auf Franz von Assisi Bezug: Bekanntlich geht er selbst im Rahmen seiner pontifikalischen Möglichkeiten ungefähr an die äußerste Grenze, wenn es gilt, irdischen Protz zu vermeiden, und scheut keineswegs kapitalismuskritische Äußerungen.³³

31 Zit. nach: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel146.htm>.

32 Nach Adolf Holl: *Der letzte Christ. Franz von Assisi*, Stuttgart 1979, 264 f.

33 Vgl. Rüdiger Jungbluth: *Der Papst und die Wirtschaft*, in: *DIE ZEIT* 52/2013 (<http://www.zeit.de/2013/52/papst-franziskus-kapitalismus-kritik>, Zugriff 2. 4. 2014).

Dass solche Menschen auf dieser Erde eher Seltenheitswert haben, ist immerhin für ein marktorientiertes Wirtschaftssystem von Vorteil. Denn ein radikaler Einbezug transzendenter Wirklichkeit in die „ökonomische“ Vernunft wie im Modell C wäre bei gehäuften Auftreten marktwirtschaftlich insgesamt eher abträglich³⁴ und dem gesellschaftlichen Wohlstand kaum förderlich. Insofern hat auch Modell B einen wirklich guten Sinn, also jenes Modell, in dem sich Ethik und Wirtschaft in einem mehr oder weniger entspannten Verhältnis zueinander befinden. Nicht von ungefähr wird es von Jesus ja durchaus als ein Weg zum ewigen Leben ausgewiesen: „Halte die Gebote!“ Und im Sinne von Martin Luthers Zwei-Regimenten-Lehre kann man Modell B getrost „in den Bereich der Welterhaltung“, also ins „Regiment zur linken Hand Gottes“ einordnen.³⁵

V. Die Nachbarschaft von Modell B zu A und C

Wie aber steht es näherhin um seine unterschiedlichen Realisierungsmöglichkeiten? Dass sich Modell B nämlich selbst wieder in zahlreichen Varianten ausformt, hatte ich bereits angedeutet. Es versteht sich, dass sich die unterschiedlichen Einzelausprägungen ihrerseits in einem Ringen miteinander befinden können oder müssen. Wirtschaftliche Vernunft wird gerade dann, wenn es um die Frage der Berücksichtigung sozialer Faktoren geht, um ein sorgfältiges Abwägen hinsichtlich der Art und Intensität solcher Berücksichtigung gar nicht umhinkommen – und dabei differenten Argumenten und Denkwegen begegnen und praktisch folgen. So ergeben sich eine Reihe von jeweils mehr oder weniger einleuchtenden, sozialetisch relevanten Vorschlägen, die miteinander in politisch-ethischem Streit liegen.

Die Auseinandersetzung darüber, wie soziale Gerechtigkeit im Einzelnen am allerbesten im Verbund mit wirtschaftlichem Gewinnstreben erreicht werden kann, ist zweifellos ebenso von primär politischer Art wie die Frage nach den bestmöglichen Wegen zur Eindämmung von Armut in der Gesellschaft. Das heißt freilich nicht, dass Theologie und Kirche hier zu schweigen hätten: Politik als völlig „eigengesetzlich“ gegenüber göttlichem Gebot und

34 Vgl. Mariano Grondona: Eine kulturelle Typologie der wirtschaftlichen Entwicklung, in: L. Harrison/S. P. Huntington (Hg.): Streit um Werte, Hamburg 2002, 75–90, hier 85.

35 Vgl. N. O. Oermann, a. a. O. (wie Anm. 2), 118; Hans Schwarz: Martin Luther. Einführung in sein Leben und Werk, Neuendettelsau³ 2010, bes. 127–146.

Anspruch zu betrachten, war noch nie der Sinn lutherischer Zwei-Reiche-Lehre!³⁶ Nils Ole Oermann betont in seiner Wirtschaftsethik: „Theologie und Kirche haben in Wirtschaft und Gesellschaft nicht nur die Chance, sondern die Pflicht, sich einzumischen.“³⁷ Im Sinne einer „Öffentlichen Theologie“ wird dies heute immer öfter geltend gemacht.³⁸ Etliche der einschlägigen EKD-Denkschriften beziehen sich auf sozial- und wirtschaftspolitische Herausforderungen unserer Zeit. So verpflichtet die Armut-Denkschrift von 2006 „die öffentliche Verantwortung der Kirche zu klaren Empfehlungen an die gesellschaftlichen, politischen und staatlichen Akteure.“ Laut dieser Denkschrift „kommt der Wirtschaft und den unternehmerisch Handelnden eine entscheidende Bedeutung zu. Der Mut und die Leistung von Unternehmerinnen und Unternehmern ist ausdrücklich zu würdigen. Ihr Handeln ist in besonderer Weise ethisch gefordert. Daher sind Personen in leitender und in unternehmerischer Verantwortung dazu zu ermutigen, bei ihrem Engagement die von Ausgrenzung betroffenen und bedrohten Menschen stets im Blick zu behalten und womöglich Angebote zur Integration zu machen. Insofern kann die Förderung von unternehmerischer Selbständigkeit und geeigneten Rahmenbedingungen für ihre Umsetzung auch eine gute Politik gegen Armut sein.“³⁹

Dieses Zitat steht deutlich für eine Aufhebung der Spannung zwischen Ethik und Wirtschaft im Sinne von Modell B – zumal es wie folgt weitergeht: „Dabei ist ernst zu nehmen, dass die vorrangige Aufgabe der Unternehmen die Sicherung der eigenen Existenz durch die Erwirtschaftung von Gewinnen ist. Denn ohne Gewinne und prosperierende Unternehmen werden keine Arbeitsplätze geschaffen oder bürgerschaftliches Engagement gegen Armut seitens der Wirtschaft initiiert.“ Hier vermittelt die EKD-Denkschrift der um ihre Gewinne wesensmäßig besorgten Wirtschaft erstaunlich pauschal ein gutes Gewissen, sofern sie nur irgendwie innerhalb von Modell B ansässig gemacht werden kann. Das zeigt sich besonders im Schluss-Satz des zitierten Abschnitts: „Vor zu hohen und vor allem falschen Erwartungen an die Wirtschaft, die Unternehmen und die unternehmerisch Handelnden ist daher zu

36 Vgl. Hans-Martin Weiss: Zankapfel „Zwei-Reiche-Lehre“. Korrektur einer theologischen Überbewertung, in: M. Heesch u. a. (Hg.): Glaube und Denken. Theologie im Spannungsfeld von Kirche und Politik. Hans Schwarz zum 75. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2014, 297–315.

37 Vgl. N. O. Oermann, a. a. O. (wie Anm. 2), 412.

38 Vgl. Heinrich Bedford-Strohm: Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie, München 2013.

39 Absatz 101.

warnen.“ Doch das ist etwas zu undifferenziert gesagt. Ab wann sind denn Erwartungen an die Wirtschaft „zu hoch“ oder gar „falsch“? Wer liefert dafür ein verbindliches Kriterium? Aus der Sicht einer betont christlichen Ethik sollten zweifellos andere Maßstäbe zum Tragen kommen als in so manchen Ethik-Modellen, die sich mitnichten dezidiert als christliche verstehen. In der zitierten Formulierung der Denkschrift bleibt zu wenig reflektiert, dass es sozusagen innerhalb von Modell B, also von sozialetisch durchaus interessierter Wirtschaftsbemühung, ein relativ breites Spektrum von ethischer Ausrichtung zwischen Modell A und Modell C gibt – mit entsprechenden Nähen und Fernen zu diesen beiden konkurrierenden Modellen.

Der Schweizer Unternehmensberater Thomas Giudici hat den Sachverhalt auf dem IV. Kongress christlicher Führungskräfte in Nürnberg eindrucksvoll und mutig zum Ausdruck gebracht. Die Forderung nach „neuen“, moralischeren Managern mit „Werten“ sei ungerecht und unrealistisch, sagte er 2005, weil Manager mit ihrem Streben nach Gewinnmaximierung doch durchaus mit der gesellschaftlich gültigen Moral in Einklang stünden: „Für ihr gewinnorientiertes Verhalten sind sie schließlich trainiert worden!“ Im Grunde seien sie unfrei zu tun, was Gott von ihnen erwartet. Die Regeln der Marktwirtschaft nämlich liefen dem Gebot Jesu zuwider. Wer Gewinnmaximierung erstrebe, bezahle dafür mit seiner Lebensgestaltung teuer.⁴⁰ Und es genüge für bewusstes Christsein letztlich nicht, im allgemeinen Sinn als „anständiger Bürger“ zu leben.

Immerhin suchen Firmen heute zum Teil mehr denn je sehr bewusst auf *Corporate Social Responsibility* (CSR) zu setzen: Soziale Verantwortung wahrzunehmen, hat sich nämlich als werbewirksames Aushängeschild erwiesen. Was aber tatsächlich jeweils an sozialetisch relevantem Engagement läuft, und zwar womöglich auch ohne Schielen auf einen angemessenen Image-Gewinn, stellt sich bei genauerer Betrachtung doch recht unterschiedlich dar. Wie der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Robert Reich mit Blick auf die USA zeigt, ist seit vier Jahrzehnten die Wirtschaftslobby einflussreicher und die Demokratie schwächer geworden;⁴¹ das dürfte hierzulande kaum wesentlich anders aussehen. Auch Kardinal Reinhard Marx geht in seinem Buch „Das Kapital“ (2008) von entsprechenden Analysen aus.

40 Vgl. Werner Thiede: Bibel als Management-Buch, in: Evangelisches Sonntagsblatt aus Bayern 4/2005, 9. Siehe näherhin Thomas Giudici/Wolfgang Simson: Der Preis des Geldes. Wege zur finanziellen Freiheit, Moers 2005, bes. 224 ff.

41 Vgl. R. Reich, a. a. O. (wie Anm. 1); ferner René Buchholz: Enjoy Capitalism. Zur Erosion der Demokratie im totalen Markt. Ein politisch-theologischer Essay, Würzburg 2009; Frank Schirmacher: EGO. Das Spiel des Lebens, München 2013.

Viele der entsprechenden Veränderungsprozesse werden durch die fortschreitende digitale Revolution noch verstärkt.⁴² Die Nähe zu Modell A vermehrt sich insofern unter der Anhängerschaft von Modell B zusehends.

VI. Die Modellwahl bleibt Glaubenssache

Um das Gesagte noch deutlicher zu machen, will ich zum Abschluss meiner Ausführungen etwas konkreter werden und drei Beispiele bringen.

Beispiel Nr. 1: Der drohenden Armut an Energie-Rohstoffen, die seit vielen Jahrzehnten auf unserem Planeten in hohem Tempo abgebaut werden, sucht man neuerdings durch die Gewinnung bioenergetischer Stoffe zu begegnen. So verbrennt man Getreide: Hirse und Weizen. Man verbrennt also zwecks Energiegewinnung den Stoff, aus dem Brot gemacht wird – das ist nicht nur hinsichtlich der symbolischen Dimension ein Problem! In Ländern wie Indonesien oder Malaysia werden immer mehr landwirtschaftliche Nutzflächen für den Anbau von Biotreibstoffen umgewidmet. Dadurch aber steigen die Kosten für Hirse und Weizen exorbitant. Und das führt, wie die frühere parlamentarische Staatssekretärin im Bundesentwicklungsministerium, Karin Kortmann, unterstrich, zu „ganz neuen Armutszyklen“. Auch der Chef des weltgrößten Nahrungsmittelkonzerns Nestlé, Peter Brabeck, warnte: „Wenn man 20 Prozent des steigenden Erdölbedarfs mit Biotreibstoffen decken will, wie das geplant ist, dann gibt’s nichts mehr zu essen.“⁴³ Kortmann kritisiert, die angestrebte hohe Beimischungspflicht von Biokraftstoffen gefährde Überlebensperspektiven für Millionen Menschen. Die Millionen von Tonnen Mais, die jährlich allein für Biotreibstoff verwendet werden, fehlen für die Lebensmittelproduktion und treiben folglich die Preise nach oben. Grundnahrungsmittel werden teurer, und das lässt von Armut Bedrohte hierzulande und erst recht in anderen Ländern immer mehr in die Enge geraten. Kurz: Der weltweite Biokraftstoff-Boom bedroht die sichere Versorgung mit Lebensmitteln; daher führt er zu neuen Hungersnöten in Entwicklungslän-

42 Vgl. Werner Thiede: Die „Digitalisierung aller Dinge“ als totalitäre Gefahr. Wird die digitale Revolution zur weltanschaulichen Herausforderung? In: Materialdienst der EZW 4/2014, 125–135. Byun-Chul Han bemerkt: „Der schnelle Kreislauf von Informationen beschleunigt auch den Kreislauf von Kapital“ (a. a. O. [s. Anm. 16], 77).

43 dpa-Meldung vom 24. 3. 2008.

dern und zu steigender Armut – teilweise auch in unseren Breitengraden.⁴⁴ Biomaterial, aus dem das Brot des Lebens, auch das fürs Abendmahl, gewonnen wird, sollte nicht zwecks Spritgewinnung verbrannt werden; das Armutsrisiko nimmt dadurch nicht ab, sondern zu.⁴⁵

Beispiel Nr. 2: Mit der Technik des Mobilfunks ist eine sehr praktische und nützliche Erfindung gemacht worden, die auch riesige wirtschaftliche Gewinne einspielt. In Deutschland ist die Liaison zwischen Staat und Mobilfunk-Betreibern eine offenkundige – seit im Jahr 2000 im Zuge der UMTS-Auktion sechs Frequenz-Lizenzen für rund 100 Milliarden DM und zehn Jahre später noch zusätzlich die sogenannte „Digitale Dividende“ für etwa 4,4 Milliarden Euro versteigert wurden. Damit hat der Bund derartige Summen von der Mobilfunk-Branche eingenommen, dass er sich ganz offenkundig in der Pflicht sieht, über sie gewissermaßen seine schützende Hand zu halten. Diese Liaison funktioniert nicht ohne unausdrückliche Einschränkungen in der Achtung der Menschenwürde,⁴⁶ insofern diese Technik immer mehr ausgebaut wird, *ohne* dass ihre gesundheitlichen Auswirkungen hinreichend und abschließend erforscht wären.⁴⁷ Warnungen von Physikern, Bio-

44 Zudem kommt es bei der Produktion von „Energiepflanzen“ paradoxerweise zu einem beträchtlichen Energie-Verbrauch: Eine mit Mais-Silage betriebene Anlage benötigt bei sämtlichen Produktionsschritten Energie – schon bei der Saatvorbereitung und beim Säen, Düngen, beim Schutz vor Schädlingen durch produzierte Pestizide, dann bei der Ernte, dem Transport, der Silage sowie schließlich bei der Vergärung unter Umwälzen und beim Rücktransport der Gärrestmengen auf die Felder (bei der Nutzverbrennung von Bioabfällen sieht die Energiebilanz anders aus!). Vgl. Werner Thiede: *Energiewende und christliche Ethik. Warum Ökologie die Schöpfung besser bewahrt als Ökonomie* (Studienbrief G 1), in: *Brennpunkt Gemeinde* 6/2013 (Beilage, 15 S.).

45 Mit Recht nannte der einstige Chef des Internationalen Währungsfonds, Dominique Strauß-Kahn, die Herstellung von Biosprit aus Pflanzen, die zur Lebensmittelgewinnung dienen, angesichts der Hungerkrisen in ärmeren Ländern „ein echtes moralisches Problem“ (Zeitungsmeldung vom 18. 4. 2008). Und der damalige Verbraucherminister Horst Seehofer übte angesichts drohender Hungerkatastrophen massive Kritik an der internationalen Nahrungs- und Futtermittelindustrie: „Denen geht es in erster Linie um eine Gewinnmaximierung und nicht um die Versorgung der Menschen. Es kann nicht sein, dass in den USA im Wesentlichen nur noch ein Konzern Saatgut anbietet. Die Landwirte dort werden erpresst – und die Entwicklungsländer auch“ (Pressemitteilung vom 20. 4. 2008).

46 Zur Frage der Menschenwürde siehe meinen Aufsatz „Grenzen des Wertpluralismus?“ in: *Evangelische Verantwortung* 10/2004, 6–13.

47 Vgl. Wolf Bergmann/Horst Eger: *Mobilfunk-Einwirkungen auf die menschliche Gesundheit. Folgerungen und Forderungen aus ärztlicher Sicht*, Stuttgart 2007; Werner Thiede: *Mythos Mobilfunk. Kritik der strahlenden Vernunft*, München 2012.

logen und Ärzte-Initiativen gehen bis heute weithin ins Leere. Hunderte von Bürgerinitiativen versuchen, sich gegen das wachsende Ausmaß von unerbetener Bestrahlung mehr oder weniger vergeblich zu wehren. Die trickreiche Orientierung der geltenden Grenzwerte an physikalischen statt biologischen Effekten geht an der Wirklichkeit betroffener Menschen, Tiere und Pflanzen brutal vorbei.⁴⁸ Wo Wirtschaft ihr Gewinnstreben nicht nur scheinbar, sondern wirklich am Wohl der Menschen insgesamt ausrichten wollte, dort müsste sich der beängstigende, oft robust-unsensible Umgang mit der Mobilfunk- und Kommunikationstechnologie von den betreffenden Firmen und Gremien her deutlich humanisieren lassen. Ohne angemessene Berücksichtigung biologischer Reaktionen bleibt hier ein krasses Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Wirtschaft bestehen, auch wenn man sich anscheinend innerhalb von Modell B bewegt. Dabei trifft zu, was Norbert Herold unterstreicht: „Weil die ganze Gesellschaft betroffen ist, handelt es sich um öffentliche Probleme.“⁴⁹ Schon deshalb sollte Öffentliche Theologie die Mobilfunk-Thematik nicht länger tabuisieren helfen!

Beispiel Nr. 3: Wie gehen Politik und Wirtschaft mit dem Problemfeld von Niedriglöhnen und Mindestlohn um? Im Spiegel des christlichen Verständnisses von Menschenwürde ist an mehr gedacht als an die Einhaltung von bloßen Überlebensgrenzen für die Mitmenschen. Die Forderung, dass man von seiner vollen Arbeitskraft leben können müsse, hat etwas ethisch Einleuchtendes. In der Europäischen Union arbeiten viele Millionen Menschen im Niedriglohnsektor. In Deutschland entspricht der Niedriglohnsektor anteilig inzwischen ungefähr dem der USA. Seit Jahren erhalten viele Arbeitnehmer hierzulande nur noch zwischen rund 5 und 7 Euro Stundenlohn. Die von der neuen Bundesregierung vorgesehenen Änderungen, in deren Zentrum endlich ein Mindestlohn in Höhe von 8,50 Euro steht, bleiben al-

48 Vgl. K. Hecht u. a. (Hg.): Warum Grenzwerte schädigen, nicht schützen – aber aufrechterhalten werden. Beweise eines wissenschaftlichen und politischen Skandals, St. Ingbert 2009. In Deutschland beziehen sich die thermischen Grenzwerte laut der 26. BImSchV auf einen Expositionszeitraum von lediglich sechs Minuten. Aber das Informationszentrum Mobilfunk erklärt vollmundig: „Zeitliche Einschränkungen gibt es nicht, denn die gesetzlich festgelegten Grenzwerte, die auf den Grenzwertempfehlungen der unabhängigen Organisationen ICNIRP und WHO beruhen, gehen von einer Dauereinwirkung durch elektromagnetische Felder aus. Diese Grenzwerte schützen auch Kinder sowie ältere Menschen und kranke Mitbürger selbst bei einer ununterbrochenen Einwirkungsdauer von 24 Stunden am Tag“ (<http://www.izmf.de/de/content/wie-lange-darf-man-maximal-am-tag-mit-dem-handy-telefonieren> – Zugriff 14. 4. 2014).

49 Norbert Herold: Einführung in die Wirtschaftsethik, Darmstadt 2012, 11.

lerdings umstritten⁵⁰ – von Seiten der Finanzierer wie der zu Finanzierenden. Auf Einzelheiten zu dieser Diskussion ist hier nicht einzugehen, sehr wohl aber aufs Grundsätzliche: Welche Leitkriterien werden jeweils geltend gemacht? Geht es um den Systemerhalt oder um Menschenwürde? Ist es wirklich der Zwang der Globalisierung, der Firmenchefs und ihren Managern keine andere Wahl lässt?⁵¹ Bei der Setzung staatlicher Mindestlöhne muss dem neuen Initiativpapier von EKD und Katholischer Bischofskonferenz zufolge „darauf geachtet werden, dass bestehende Arbeitsverhältnisse nicht verdrängt und nicht neue Barrieren zum Einstieg in den Arbeitsmarkt geschaffen werden“⁵². Richtig – aber dergleichen kann nur funktionieren, wenn sozialetisch nicht länger laviert, sondern konsequent systemisch korrigiert wird. Ob das realistisch erwartet werden darf, ist in einer immer weniger christlich ausgerichteten Gesellschaft freilich fraglich. Jedenfalls kann die Tatsache, dass die Mittelschicht in Deutschland in den vergangenen Jahren rapide geschrumpft ist, die Wirtschaft nicht freuen. „Wirtschaften“ heißt eben nicht nur Fixiertsein auf Gewinn. Vielmehr bedeutet es – wie Martin Luther in einer seiner wirtschaftsethischen Schriften einmal gesagt hat⁵³ – sehr wohl auch: bewirten, ein Stück weit Gastgeber, freigiebig sein zu Gunsten der Mitmenschen. Wirtschaften heißt insofern normales Streben nach Wohlstand in sozialpolitischen Gesamtzusammenhängen.⁵⁴

50 Vgl. z. B. Dietrich Creutzburg/Heike Göbel: Eine Ohrfeige für die Bundesregierung, in: F.A.Z. vom 17. 4. 2014 (<http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/gutachten-zum-mindestlohn-eine-ohrfeige-fuer-die-bundesregierung-12899270.html> – Zugriff 19. 4. 2014).

51 Christiane Grefe und Harald Schumann unterstreichen in „DIE ZEIT“ Nr. 18 vom 24. 4. 2008: „Wenn der enorme Reichtum, der aus der globalen Arbeitsteilung erwächst, nicht so verteilt wird, dass er statt einer kleinen Minderheit der ganzen Menschheit zugute kommt, dann zerstört die Globalisierung sich ein weiteres Mal selbst“ (31). Denn schließlich „schürt eine provozierende Ungleichheit bei der Verteilung von Einkommen und Kapital zunehmend die Wut der Globalisierungsverlierer“. Von daher drohen schon bald „globalisierte Katastrophen“. Vgl. auch H. Küng, a. a. O. (wie Anm. 26), 221 ff.; Hans-Joachim Höhn: Markt ohne Grenzen? Thesen zum Profil christlicher Wirtschaftsethik, in: U. Nothelle-Wildfeuer/N. Glatzel (Hg.): Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos, Graftschaft 2000, 417–433; Ulrich H. J. Körtner: Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen²2008, 325 ff.

52 A. a. O. (wie Anm. 8), 48.

53 Vgl. Max Josef Suda: Die Ethik Martin Luthers, Göttingen 2006, 177.

54 Vgl. Notker Wolf: Worauf warten wir? Ketzerische Gedanken zu Deutschland, Reinbek 2006. Der Abtprimas prangert die deutschen „Besitzstandswahrer“ an und zeigt, wie sich durch mehr Freiheit eine zukunftsorientierte Gesellschaft erreichen ließe.

Ethik und Wirtschaft also in unterschiedlich ausgeformten Spannungsverhältnissen, die sich durchaus nach der inneren Einstellung der agierenden Kräfte bzw. Individuen bestimmen. Drei Grundmodelle helfen zur Orientierung, innerhalb derer man sich bewegen kann und die für sich genommen jeweils ihre eigene Logik haben. Welches Modell man wählt und wie man sich darin bewegt, hängt letztlich davon ab, welchen Axiomen man folgen will – also davon, wie man die Wirklichkeit insgesamt deutet, und so auch gerade davon, ob und in welcher Weise man mit Gottes Wirklichkeit rechnet. All dieses Deuten und Rechnen bleibt in jedem Fall eine Glaubenssache, eine gänzlich existentielle Angelegenheit: Woraufhin will ich mein Leben wagen und ausrichten? Um welchen Gewinn geht es mir letztlich? Der große Mathematiker, Philosoph und Mystiker Blaise Pascal (1623–1662)⁵⁵ hat einmal gleichsam wettend zu bedenken gegeben: Wenn es Gott nicht geben sollte, wird das am Ende niemand merken. Wenn es ihn aber doch gibt, dann werden das am Ende alle merken – jene, die mit ihm gerechnet haben, aber auch diejenigen, die das nicht getan haben. Christliche Ethik setzt nicht auf ein derartiges Kalkül, sondern auf die Botschaft von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus erschienen ist. Mit dieser Botschaft will sie die Herzen der Menschen erreichen – und bereits vor dem universalen Anbruch des Gottesreiches lichtbringend in unsere nach wie vor krisenhafte⁵⁶ Gesellschaft hineinwirken.

55 Zu ihm und seiner Wette sowie zu vielen anderen christlichen Mystikern siehe mein Buch „Mystik im Christentum. Gestalten und Visionen“ (Frankfurt/M. 2009).

56 „Während die Weltwirtschaft auf Erholungskurs geht, können ihre Risiken und Schwächen in den nächsten Jahren zu neuerlichen Krisen führen. Wir sind mit einer Vielzahl von Problemen konfrontiert“ (Nouriel Roubini/Stephen Mihm: Das Ende der Weltwirtschaft und ihre Zukunft, Frankfurt am Main 2010, 368).

Folker
Siegert

Kirche und Synagoge

Eine Verhältnisbestimmung
aufgrund lutherischer Theologie¹

1. Einleitung

1.1 Das schwierige Erbe der Judenmission

Um das Thema „Christen und Juden“ in einen Zusammenhang einzubringen, in dem es bisher nicht vorkam, nämlich in die lutherische Theologie, möchte ich nicht bei Begriffen einsetzen, sondern bei Erfahrungen. Mein Einsatz ist bei dem Bericht eines Pfarrers der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers aus seinen Nachkriegsschicksalen. Arnulf Baumann verließ als junger Mensch bei Kriegsende seine Heimat Bessarabien (im heutigen Moldawien), wo viele Juden, aber auch viele Auslandsdeutsche jahrhundertlang gewohnt und friedlich miteinander gelebt hatten. Er verließ seine Heimat zu einer Zeit, als die Leichen von Hitlers Diktatur noch rechts und links am Wege lagen. Er hat sich im kirchlichen Leben der Bundesrepublik für Völkerverständigung eingesetzt und war lange Jahre seines Berufs der Vorsitzende eines Vereins mit Sitz in der Hannoverschen Landeskirche, der sich um christlich-jüdische Verständigung bemüht. Auf diese Arbeit bezieht sich sein Bericht. Seit seiner Gründung durch den Alttestamentler Franz Delitzsch im 19. Jahrhundert in Leipzig nannte dieser Verein sich: „Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Mission unter Israel“ und verstand sich als das privatrechtliche Gegen-

¹ Mit dieser Veröffentlichung wird schon ein Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg vom 22. bis 24. September 2014 zum Thema „Kirche und Synagoge. Christenheit und Judentum“, gehalten am 22. September, dokumentiert. Die anderen Vorträge können erst im Jahrbuch 2016 veröffentlicht werden (Hinweis des Herausgebers).

stück zur Leipziger Mission, indem er sich auf Judenmission spezialisierte.² Er diente als Dachverband für zahlreiche derartige Initiativen des 19. Jahrhunderts, wie sie auch nach dem Krieg teilweise wieder auflebten,³ erhielt auch lange Zeit jährlich eine EKD-Kollekte. Man verstand sich als Freunde des Judentums und begründete seine Missionsabsicht aus dem Liebesgebot.⁴ Das war eine völlig unspezifische Begründung, ein pietistisches Gefühl, das im Übrigen von der Auffassung ausgeht: Wir wissen, was für euch gut ist. Seit den 60er Jahren wird dieser Art von Israelliebe mit einem spezifischen Argument widersprochen: dass nämlich die Besonderheit Israels gottgewollt sei (wie in der Tat zahllose Bibelstellen bekräftigen) und darum erhaltenswert (s. u. 2.1).

Eine Konkurrenzinitiative der Nachkriegszeit, die in diesem Sinn wirkte, war die „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“, die auf dem Berliner Kirchentag 1961 erstmals an die Öffentlichkeit trat. Hier ging es um Vergangenheitsbewältigung und nicht um Mission. Ihrer Einladung folgte Bruder Baumann im Jahr 1981 auf dem Hamburger Kirchentag, bei der sich ihm die Chance zu eröffnen schien, die Arbeit des Zentralvereins einem großen Publikum bekannt zu machen. Hören wir nun seinen Bericht:⁵

2 Zur Geschichte dieser Bemühungen vgl. von A. Baumann ferner: „Josef Rabinowitschs messianisches Judentum“, in: F. Siegert (Hg.): Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. FS Diethard, 2002 (Münsteraner Judaistische Studien [MJSt], 11), 195–211 (Rabinówitsch war Franz Delitzschs Partner und große Hoffnung im Ostjudentum, im heute moldawischen Kischinew.). Weiteres ist aufgenommen bei Th. Küttler: Umstrittene Judenmission. Der Ev.-luth. Zentralverein für Mission unter Israel von Franz Delitzsch bis Otto von Harling (1870 bis 1935), 2009. Über die Zeit danach berichtet A. Baumann: „Christlich-jüdische Gespräche seit 1938“, in: F. Siegert (Hg.): Israel als Gegenüber (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 5), 2000, 489–504, ebenso K. Haufler-Musiol: „125 Jahre Zentralverein. Ein historischer Überblick“, in: A. Baumann (Hg.): Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Ev.-luth. Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen (MJSt 1), 1998, 11–46, 35–46.

3 A. Baumann (Hg.): Auf dem Wege zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Ev.-luth. Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen (MJSt 1), 1998; darin Haufler-Musiol (wie Anm. 2) sowie von Baumann selbst Kurzbiographien über Franz Delitzsch und Gustav Dalman (48–59, 60–69). Ein angekündigter Nachtrag vom selben: „Was will der Zentralverein heute?“ erschien unter Weglassung der Worte „Was will“ im Folgeband: F. Siegert/J. Kalms (Hg.): Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum (MJSt 2), 1998, 218–220 („Der Zentralverein heute“). Nach meiner Beobachtung kümmert sich der Zentralverein nur noch um Bildungsarbeit jüdischen Inhalts unter Christen.

4 Haufler-Musiol (wie Anm. 2), 13.18. Sehr schwammig und darum untauglich war der Begriff einer *Missio Dei* (Haufler-Musiol, 40f), bei dem offen blieb, ob Juden Subjekte oder Objekte sein sollten. Er führte zu keinem klaren Handeln.

Ich kannte nicht wenige Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft, wurde aber beim Frühstück in der gemeinsamen Unterkunft nur sehr flüchtig begrüßt. Lediglich der Jude Schalom Ben-Chorin nahm sich die Zeit, mich freundlich anzusprechen und mir Gottes Segen für die Veranstaltung zu wünschen.⁶ Ich stand unter erheblichem Druck. [...] Bei der Diskussion wurde mir dann von verschiedenen Seiten bescheinigt, dass ich falsch liege; auf meine Argumente wurde kaum eingegangen. Ich konnte allerdings einige Fragen aus dem Publikum beantworten. Der Versuch wurde dann nicht wiederholt.

Was war geschehen? Eine Theologie hatte sich gebildet, die das Anliegen einer „Mission unter Israel“ als ein Vergehen gegen Gottes Willen hinstellte. Aus „Freunden Israels“, wie man sich verstand, wurden unter diesem Blickwinkel – unversehens – Feinde Gottes.

Der Verein, für den Bruder Baumann sprach, hat sich wenige Jahre später auch umbenannt in „Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Christen und Juden“. Ich weiß nicht, was Ihr Sprachgefühl dazu sagt; das meine warnt mich irgendwie. Ein unerbetener Dienst, ist das überhaupt ein Dienst? – Heute vollends heißt der Verein „Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden“.⁷ An den wechselnden Benennungen dieses Vereins ist schon zu erkennen, wie schwierig es ihm wurde, nach dem Krieg eine gesellschaftlich wie theologisch akzeptable Aufgabe zu finden. Der Verein hatte das Evangelium für alle Völker hochhalten wollen, Israel eingeschlossen; seinen Gegnern jedoch, darunter der „Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen“, ging es um den Fortbestand Israels als Gottes erwähltes Volk.

Das war also die schmerzliche Erfahrung: Statt für sein Anliegen werben zu können, musste Bruder Baumann sich vorführen lassen, und zwar vor dem Tribunal einer Theologie, die sich auf Karl Barths *Kirchliche Dogmatik*, ins-

5 A. Baumann: „Vom Bohren ganz dicker Bretter. Mein Weg im christlich-jüdischen Gespräch“, *Begegnungen* 2004/1, 2–16 (14 b). Mit auf dem Podium waren damals Prof. Dr. Wolfgang Schrage (Bonn), ein Kritiker der im Jahr zuvor gefallenen Synodalenentscheidung (s. u.), und von deren Verfechtern Dr. Heinz Kremers (Wuppertal), Prof. Dr. Bertold Klappert (Bochum) und Dr. Paul Gerhard Aring (Köln).

6 Bruder Baumann rechnet nicht damit, dass in diesem Wunsch Ironie gewesen sein könnte.

7 Lange Zeit hieß seine Zeitschrift *Friede über Israel*, und sie rechtfertigte diesen Titel mit der Abbildung eines antiken Mosaiks, auf dem in hebräischen Buchstaben *šalom 'al Jišra'el* zu lesen war, ein Zitat aus Ps 125,5 und 128,6. Aber sind wir denn die Sprecher dieses Psalms? Und kann es unsere Aufgabe sein, etwas „über“ andere bringen zu wollen? Ebenso ist es mit „Zeugnis und Dienst an Christen und Juden“: War denn je von jüdischer Seite dieser Dienst erbeten worden? – Heute heißt die Zeitschrift *Begegnungen*.

besondere auf die in Teil 2/2 veröffentlichte Israel-Lehre berief. Diese Lehre freilich war radikaler Calvinismus: Die Kirche ist ein Teil von Israel, nicht umgekehrt! – Da machte sich nun das Fehlen einer systematisch-theologischen Ortsbestimmung des Judentums auf lutherischer Seite schmerzlich bemerkbar. Auf reformierter nämlich war sie längst geschehen und lief damals auf den unbegrenzten Bestand des Volkes Israel hinaus und auf seine Gleichewigkeit mit der Kirche.⁸ Angesichts dieser immerhin klaren Stellungnahme wusste niemand genau, was der Evangelisch-Lutherischer Zentralverein bezweckte, wenn es denn *keine* Judenmission mehr sein sollte. Unklare Absichten aber machen leicht aggressiv. Es genügt nicht, dass eine Absicht gut ist; sie muss auch klar sein. Das war über Jahrzehnte hin das Problem des Zentralvereins.

1.2 Eine liegengebliebene theologische Aufgabe

Was war denn so wichtig an den christlich-jüdischen Kontakten (die übrigens meist in dieser Wortfolge genannt werden, weil sie auch heute zumeist von christlicher Seite ausgehen)? – Diese Frage stellte sich mir, als ich, beruflich Neutestamentler und eher im antiken Judentum zu Hause, an das von Franz Delitzsch gleichfalls in Leipzig einst gegründete und durch Karl Heinrich Rengstorf in Münster neu begründete Institutum Judaicum Delitzschianum berufen wurde. Da hatte ich nun den besagten Verein als Sponsor und pflegte, ganz in dessen Sinne, gute Beziehungen zu Münsters Synagoge, die dank der Osteinwanderer damals gerade aus ihren 70 Mitgliedern auf 700 anwuchs. Da stieß ich nun meinerseits auf Misstrauen, und zwar reihum auf jüdischer Seite – nicht in Münster selbst, aber beim Landesrabbiner –, bei einem römisch-katholischen und schließlich auch bei einem eigenen, aber reformierten Kollegen, was mir eine Krisensitzung im Dekanat eintrug. Da half es nichts, dass ich öffentlich gelehrt hatte, der matthäische Missionsbefehl meine doch nicht die Juden; er richtet sich ja an *ethnē* – hebräisch sind das *gojim* –, also Heiden. So übersetzte es Franz Delitzsch selbst ganz korrekt in seinem hebräischen Neuen Testament. Ich habe aber auch eine andere, in England publizierte Übersetzung des Neue Testaments im Schrank stehen, in der mit *'am*, „Volk“ gearbeitet wird, was das Judentum einschließt.⁹ Wie

8 Nur letztere ist die *perpetuo mansura* von CA 7; vom Volk Israel schweigt das gesamte Konkordienbuch.

9 Mehr hierzu bei F. Siegert: „Einleitung“, in: J. C. de Vos/ders.: Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989–2008, MJS 23, 2008, 1–22 (9 f).

kam, so fragte ich mich, Delitzsch selbst und wie kamen seine Nachfolger bis vor kurzem zu der Auffassung einer Notwendigkeit von Judenmission?

Die Antwort wurde mir erst klar, als ich mich, spät aber doch, ins Studium der Dogmatik vertiefte und insbesondere in das der neueren deutschen Theologiegeschichte. Da zeigte sich denn: Delitzsch und Freunde hatten sich eine Geschichtstheologie zu eigen gemacht, für die Luther in keiner Weise verantwortlich ist, die vielmehr auf vielen Kanälen, direkten wie indirekten, aus dem Calvinismus kommt. Dort reicht sie über Augustin, Calvins großes Vorbild, bis in die lukanischen Schriften zurück, in Verbindung mit vermeintlichen Geschichtsentwürfen der Bücher *Apokalypse* und *Daniel*. Ich meine das *Geschichtsplandenken*, das sich, getragen vom Missionseifer des Pietismus,¹⁰ sogar an Zentren des Luthertums wie Erlangen im Laufe des 19. Jahrhundert eingenistet hatte – um nur den einst sehr populären Johann Christian Karl v. Hofmann zu nennen, Delitzschs Kollegen während seiner ersten Professur in Erlangen. Von reformierter Geschichtstheologie zeugt jene Erwartung, aus der heraus man seit Philipp Jakob Spener, dem Begründer des Pietismus in Deutschland, den Apostel Paulus mit Röm 11,26 zitierte: „Es wird kommen aus Zion der Erlöser, der da abwende das gottlose Wesen von Jakob“!¹¹ Um es aus v. Hofmann zu belegen: Die Worte des Paulus in Röm 11,26 deutet er dahingehend,

daß die jetzige Verstockung Israel's [...] nicht das Letzte ist, was es von Gott zu erwarten hat, sondern daß sie ihm nur als Theil seines fernern Geschicks widerfahren ist; lesen wir weiter, daß es, wenn die Zeit zu Ende geht, für welche sie ihm widerfahren ist, nämlich nach Eingang der Gesamtheit des Völkerthums in das Reich Gottes [Röm 11,25], *als Volk* zum Heile gelangen wird.¹²

Weiter hinten im selben Band (S. 594) lesen wir mit Bezug auf Dan 7:

10 Näheres bei F. Siegert: Kirche und Synagoge. Ein lutherisches Votum, Göttingen 2012, 65–69: „Luthertum und Pietismus“.

11 Röm 11,25–27, Lutherbibel: „Ich will euch, liebe Brüder, nicht verhehlen dieses Geheimnis, auf dass ihr euch nicht auf eigene Klugheit verlasst: Blindheit ist Israel zum Teil widerfahren solange, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist, (26) und alsdann wird das ganze Israel gerettet werden, wie geschrieben steht (Jes 59,20; Jer 31,33): „Es wird kommen aus Zion der Erlöser, / der da abwende das gottlose Wesen von Jakob. / (27) Und dies ist mein Bund mit ihnen, / wenn ich ihre Sünden werde wegnehmen.““.

12 J. Ch. K. v. Hofmann: Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch, Bd. 2/2, ²1860, 95; Hervorhebung von mir.

[...] für uns aber liegt eine Wiedererbauung Jerusalem's, mit der eine endgeschichtliche, in Christi königliche Offenbarung ausgehende Zeit beginne, noch in der Zukunft, während wir das, was in der Woche nach den zweiundsechzigsten geschehen sollte, in einer fernen Vergangenheit erfüllt sehen.

Ungeachtet der grotesken Zeitlücke vom Danielbuch bis ins 19. Jahrhundert meinte v. Hofmann also, demnächst müsse es nach Dan 7 weitergehen. Meistzitiert in seinen Fußnoten sind Hengstenberg (ein Berliner Fundamentalist) und eben Delitzsch. Natürlich fußt diese Aufwärmung des neutestamentlichen Chiliasmus (Apk 20) auch auf Johann Albrecht Bengel, und zwar ohne von dessen Fehlschlag gelernt zu haben, womit seine Berechnungen des Weltendes fromme schwäbische Bauern im Jahr 1836 (ein sicheres Stück nach Bengels Tod) zur Aufgabe ihrer Höfe und zum Auswandern an den Ararat verleitet hatte. Einmal mehr fiel dann der Weltuntergang aus – „wegen Bodennebel“, würde man in der Soldatensprache dazu sagen.

Entsprechend neuesten Fortschreibungen dieser Erwartung, wenngleich sie nicht mehr mit einem Tag versehen sein mussten, befand sich der Leipziger Zentralverein ungeteilt auf Seiten des Zionismus, mochte dieser auch völlig säkular ausgerichtet sein. Um eine religiöse Aufladung dieser säkularen Hoffnung war man nicht verlegen: Die Wiederherstellung Israels, und zwar des politischen Israel, galt als Teil von Gottes Geschichtsplan, und zwar als das letzte große Ereignis vor dem Weltende.

1.3 Lutherischer Einspruch von außen

Wenn man sich heute wundert, dass seriöse lutherische Theologen des 19. Jahrhunderts reden konnten wie heute fast nur noch die „Zeugen Jehovas“, indem sie nämlich in einer von lutherischer Konfession (also von der CA und vom Konkordienbuch) überhaupt nicht gedeckten Weise das Danielbuch den Bauplan der Weltgeschichte sein lassen, so muss man wissen, dass das 19. Jahrhundert in Deutschland das Jahrhundert der Kirchenfusionen war und damit auch der theologischen Fusionen. Neue Grenzziehungen und zunehmende Migration in der Bevölkerung hatten die konfessionelle Geschlossenheit der Landesbevölkerungen aufgelöst, und es war der politische Wille der Regierungen in Preußen und anderswo, alle von der Reformation herrührenden Kirchen in ihrem Land geeint zu sehen in *Unionen*, also Gesamtkirchen unter gemeinsamer Verwaltung und mit gemeinsamen Gottesdiensten. Das war praktisch, war eine vorweggenommen Ökumene und entsprach überdies dem Verschwimmen der dogmatischen Begriffe seit der Aufklärung. Die

Sprache des Konkordienbuchs war nunmehr veraltet, wurde nur noch von Fachleuten verstanden, und von den Kanzeln vernahm man vor allem Moral und das Verlesen obrigkeitlicher Verlautbarungen. Eine Rest-Dogmatik aber, ohne begriffliche Schärfe und etwa so reduziert, wie diejenige des Pietismus noch heute ist,¹³ transportierte nunmehr vieles dem Luthertum Fremde auf die Kanzeln und auf die Universitätslehrstühle, darunter auch die besagten Erwartungen.

Als Einspruch gegen die Eschatologisierung der Kirchenlehre im 19. Jahrhundert – sie wurde im 20. Jahrhundert von Calvins geistigen Nachfolgern weiterhin verlangt¹⁴ und wird es noch – kann ich eine Broschüre zitieren, worin ein lutherischer Pastor aus Nordamerika, Hermann Fick, deutsch schreibend, seine Glaubensverwandten in Deutschland vor dieser Mode warnt. Was Fick auf eigene Kosten in Hermannsburg drucken ließ – in einer Hochburg der Erweckung, die sich selbstbewusst „lutherisch“ nannte –, war eine Broschüre, betitelt: *Dr. Urban Rhegius' Disputation über die Wiederherstellung des Reiches Israel, wider alle Chilisten aller Zeiten übersetzt*, 1860. R(h)egius ist immerhin neben Andreas Osiander und Justus Jonas derjenige unter den Wittenberger Reformatoren und Unterzeichnern der CA, die sich am genauesten im Judentum auskannten. Lesenswert ist Ficks Einleitung mit der Bitte an Deutschlands Lutheraner, CA 17 (die Absage an jüdische Endzeitspekulationen) nicht in den Wind zu schlagen. In Rhegius' Text findet sich dann auch das Plädoyer für eine nicht irdische, d. h. jenseitige Auffassung von Apk 20–21. Was ich aber zitieren möchte, ist das zeitgenössische Meinungsbild gleich zu Beginn (S. v):

Seit einiger Zeit ist die Lehre von den letzten Dingen sowohl in Deutschland, wie in Nordamerika mehr als je in den Vordergrund getreten. Dabei ist es namentlich die Frage vom tausendjährigen Reiche, welche die Gemüther lebhaft beschäftigt. Die Ansichten derjenigen, welche dasselbe behaupten, weichen freilich im einzelnen mannigfach von einander ab, stimmen aber darin überein, daß noch eine Glanzperiode für die Kirche in dieser Welt zu erwarten sei. Dieselbe beginnt nach ihrer Meinung mit einer sichtbaren Wieder-

13 Sie besteht auf der Verwendung bestimmter Wörter wie etwa „Sühnopfer“, „Heilsgeschichte“ oder „Heilsweg“, aber sie besteht nicht auf der Anwendung von Logik. „Eine von Aporien freie Theologie gibt es Gott sei Dank nicht“, sagt Martin Hengel in seinem letzten Aufsatz, betitelt „Heilsgeschichte“, in: J. Frey/S. Krauter/H. Lichtenberger (Hg.): *Heil und Geschichte* (WUNT 248), 2009, 3–34 (hier: 7, Anm. 10). Ich wüsste nicht, wofür man hier dankbar sein sollte.

14 Karl Barth: *Der Römerbrief*, 1921, 298: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“ – Zu Friedrich-Wilhelm Marquardts These „Theologie ist Eschatologie“ vgl. *Kirche und Synagoge* (wie Anm. 10), 42.

kunft des HERRN, der bei seiner herrlichen Erscheinung alle Feinde der Kirche, Welt, Antichrist und Satan überwinden und die Märtyrer und Heiligen auferwecken wird. Die Fülle der Heiden und ganz Israel soll sich dann bekehren. Die Juden werden Canaan wieder in Besitz nehmen, Jerusalem soll der Mittelpunkt einer heiligen Theokratie und der Tempel ein Bethaus für alle Völker werden. Dann wird ein Hirte und eine Heerde werden, und Gerechtigkeit und Friede auf Erden wohnen. Alsdann wird die Kirche die Kreuzesgestalt ablegen, denn die Heiligen werden mit Christo in sichtbarer Herrlichkeit und höchster Glückseligkeit tausend irdische Jahre lang auf Erden herrschen und regieren. Danach wird der Satan aufs neue los werden und die Kirchen bekämpfen, worauf aber der HERR zum jüngsten Gerichte erscheinen wird. Dies sind die Grundzüge, welche in der Beschreibung des tausendjährigen Reiches gewöhnlich wiederkehren.

Man könnte hier für jeden Satz die Bibelstelle nennen, die dahinter steht. Dieser Text ist keine Karikatur, sondern das Credo eines gewissen Biblizismus, der sehr fromm klingt, aber nur im Missbrauch der Worte als „lutherisch“ bezeichnet werden könnte. Ein solches Pastiche aus biblischen Verheißungen, die wörtlich gelten sollen ohne jeden Gedanken daran, wie weit ihre Sprache die Figurensprache des Mythos ist, gemischt auch aus Altem und Neuem Testament, könnte, konfessionskundlich betrachtet, reformierter nicht sein.¹⁵ – Im Weiteren zitiert Fick dann den Einspruch diverser lutherischer Theologen (auch ein Althaus war schon dabei) und der damaligen Missouri-Synode.

1.5 Ausbreitung des Reiches Gottes?

Ein theologisch subtiler, aber folgenreicher Fehler ist der deutschen Erweckung und vorher schon dem Anglikanismus, der „Brüderkirche“ und sonstigen Christentümern des Westens unterlaufen, als sie in wohlmeinendem Aktivismus diesen eben genannten Erwartungen nachzuhelfen sich bemühten. Man sollte sich, finde ich, Zeit nehmen zu fragen: Kann man Prophetien nachhelfen? Was taugt eine Prophetie, der man nachhilft? (Die Stadt Münster

15 Luther hingegen hatte die Schriftauslegung in der Kirche an die Frage gebunden, „was Christum treibet“, also inwiefern sie geeignet ist, Zweck und Nutzen der Sendung Christi zu erläutern. Dass er dabei in seiner Auswertung des Pentateuchs oder der Psalmen zu weit gegangen ist, soll ihm hier nicht zum Vorwurf gereichen. Hier ist Peter von der Osten-Sackens Kritik ernst zu nehmen, wie in Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 9 und 286 (Lit.), geschehen. Auch er aber ist ironischerweise nicht frei von der Tendenz, im AT finden zu wollen, was das NT der Kirche schon längst sagt: ebd.: 153, Anm. 2.

hat in dieser Hinsicht mit der Schreckensherrschaft gewisser Bibelausleger aus den Wiedertäufern des 16. Jahrhunderts Extremes erlebt.).

Ohne von Bedenken dieser Art belastet zu sein, trieben eine Reihe von Privatvereinen des 19. und 20. Jahrhunderts auf Spendenbasis Judenmission unter hohen Erwartungen für das Heil der ganzen Welt. Der Gang der Ereignisse freilich hat sie je länger, je stärker enttäuscht. Von Anfang an aber vermute ich in diesem Unternehmen – dem auch mein eigenes Institut einst gewidmet war – einen Denkfehler. Prophetien sind keine Handlungsanweisungen. Prophetien bewahrheiten sich entweder von selbst, oder es sind keine Prophetien. Dass man unter Umständen zwei-, dreitausend Jahre warten müsse, bis ein passendes Ereignis eintritt, ist keine seriöse biblische Hermeneutik. So weit kann *Daniel*, diese Trostschrift aus den Makkabäerkriegen, und kann auch die *Johannesoffenbarung*, eine umstandbedingt verschlüsselte Kampfansage an die Religionspolitik Kaiser Hadrians, nicht gedehnt werden.

Theologiegeschichtlich beurteilt, war es ein Fehler des Zentralvereins, sich „lutherisch“ zu nennen, ohne dass sein Anliegen lutherisch wäre. Die paulinische Erwartung einer Kirche aus Juden und Heiden in einen aus Daniel gewonnenen Zeitplan einzusetzen und sie zweitausend Jahre später mit eschatologischer Dringlichkeit zu versehen, das war nie lutherische Kirchenlehre, sondern es ist ein Fündlein des Pietismus, der sich seiner Originalität in der Anwendung von Röm 11,25–27 übrigens bewusst war. Am klarsten findet sich das dafür nötige Geschichtsplandenken im sog. *Dispensationalismus* ausgebildet, also im England des 19. Jahrhundert, etwa bei John Nelson Darby und Ethelbert William Bullinger (letzterer ein direkter Nachkomme des Züricher Mitreformators). Sie kannten Gottes Heilsplan noch genauer als v. Hofmann und wussten damit Aufsehen zu erregen. Vor ihnen hatte übrigens bereits Amsterdams berühmter Oberrabbiner der Sephardim, Manasse ben Israel, das Heilsplandenken für jüdische Interessen nutzbar gemacht, als er mit Briefen an die englische Regierung, „die Wiederzulassung der Juden unter Cromwell durch[setzte]. Kurioserweise“ – wir hören Johann Maier – „waren dabei auf beiden Seiten eschatologische Erwägungen mit im Spiel. Manasse b. Israel teilte die Ansicht, daß die Erlösung erst einsetzen kann, sobald die Diaspora vollständig sei, also Juden in allen Ländern verstreut lebten, und Englands Puritaner liebäugelten mit der Identifikation mit den verschollenen ‚10 Stämmen‘ Israels.“¹⁶

16 J. Maier: Geschichte der jüdischen Religion, 1972, 404. Dieser Gedanke kommt auch aus dem Judentum: Josephus dreht in Ant. 4,115 die Erwartung einer Völkerwallfahrt um und lässt Bileam zu den Israeliten sagen: „Ihr werdet aber so viele werden, dass ihr jedem Land Bewohner stellen werdet aus eurem Geschlecht.“

Der vermeintlichen Prophetie des Paulus in Röm 11 – ich sage: vermeintlich, weil die Stelle damit völlig überlastet wird¹⁷ – hat also ein wohlmeinender Aktivismus nachzuhelfen gesucht. In dessen Sinne musste dann der Missionsbefehl auch die Juden gemeint haben. Leute wie Delitzsch oder v. Harling haben das auch ohne Matthäus 28 aus anderen, weniger deutlichen NT-Stellen zu gewinnen gewusst.¹⁸ Und Rengstorf, der Altlutheraner? Ich habe es lange nicht gewusst und weder in seinen Schriften noch von seinen Schülern Näheres erfahren, bis ich zufällig in der Festschrift für den bayrischen Landesbischof Hans Meiser von 1951 – drei Jahre nach der Wiedergründung des Instituts – einen Aufsatz von ihm vorfand, betitelt: „Die eine Kirche aus Juden und Heiden“¹⁹. Das dürfte sein Programm von damals gewesen sein, und es enthält folgenden Passus:

Nach der Verheißung ist es aber nun auch so, daß in dem Volke, das der Messias mit sich vereinigt [sic], auch die Wege der Völker zu ihrem Ziele und zu ihrem Ende kommen.

Da haben wir sie wieder, die Enderwartung des Geschichtsplandenkens, übrigens in einer merkwürdig gezwungenen Sprache, die Zukünftiges als Gegenwart hinstellen soll. – Von diesem später nicht mehr so deutlich geäußerten Programm habe ich mich bei meinem Abschied aus dem Institut in aller Form distanziert und die Verantwortung dafür an ihre Urheber zurücküberwiesen.²⁰ Endlich konnte ich frei heraus sagen: Wir haben keine verborgenen Absichten, auch keine Leichen im Keller, sprich: kein Taufbuch im Archiv, sondern wir sind generationenlang *einer Lehre gefolgt, welche eine reformierte Theologie von einst uns ebenso stark aufdrängte, wie die heutige sie verdammt*. Das hatte ich inzwischen bei Werner Elert gelernt, dass sowohl

17 Es ist seine persönliche Erwartung, bezogen auf seine eigene Lebens- und Wirkungszeit. Der Dispensationalismus will sie nicht in dieser Beschränkung sehen (die doch aus dem Kontext klar ist; vgl. Röm 13,11!) und lässt den biblischen Daniel (wer immer das war) die Geschehnisse ferner Jahrtausende vorhersagen, ebenso vielerlei Sekten tun dies, die damit nun auch schon jahrhundertlang von Tür zu Tür gehen.

18 Näheres Küttler, Judenmission (wie Anm. 2), 21 ff. Was davon bleibt, ist nicht mehr, als die Aufgabe der Christen, sich auch Juden gegenüber als solche zu bekennen.

19 Viva vox Evangelii. FS Hans Meiser, München 1951, 231–240; nachfolgend zitiert: 235. Auffallend schon an der Sprache ist die Vermischung von Präsens und Futur.

20 F. Siegert: „Einleitung“, in: ders. (Hg.): Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 2012, 10–37. Dieses von Vertreter/innen mehrerer europäischer lutherischer Kirchen, auch der Evangelical Lutheran Church of America, gemeinsam geschriebene Buch ist das theologische Komplement zu den beiden historisch gehaltenen Bänden von K. H. Rengstorf/S. Kortzfleisch (Hg.): Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, 2 Bde., 1968.1970 (1988).

die Geschichtstheologie als solche wie auch jener Aktivismus, der ein Reich Gottes aufrichten möchte, im Besonderen, ihren Ursprung in Zürich und in Genf haben, aber nicht in Wittenberg.

Nun sind es freilich gerade die Lutheraner, die von etwas einmal Angenommenen nicht mehr freiwillig ablassen. Reformierte Kirchen können ihre Positionen, wie die Nachkriegszeit erweist, in einer einzigen Generation um 180° drehen, wie der Beschluss der rheinischen Synode vom Jahr 1980 zeigt (s. u.). Der Zentralverein war langsam im Mitdrehen, weil er eine eigene Richtung nicht hatte. Freilich hat man sich auf lutherischer Seite nicht selten gedacht: Weil ihr euch erkältet habt, müssen wir husten? Ich erinnere mich, dass die Jahre meines Studiums, das 1968 begann, angefüllt waren von Problemen, mit denen der damals herrschende Barthianismus die Kirchen überzog: Darf die Kindertaufe die Regel werden, wo das Urchristentum sie doch nur als Ausnahme kannte? Dürfen Kasualien sein, wo doch kein biblisches Gebot vorliegt und überdies nicht erwiesen ist, ob sie überhaupt zur Verkündigung taugen?²¹ Und was soll der Talar, wenn das, was man „Amt“ nennt, nur eine Funktion ist, eine Funktion der Gemeinde?

In meinen Studienzeiten war das Luthertum schwach im Beantworten solcher Fragen. Die dienende Kirche duckte sich vor der prophetischen Kirche. Das hätte sie nicht überall gemusst! Unnötig schwach und farblos aber war lutherische Theologie in der Frage des Verhältnisses Kirche-Judentum. In Bruder Baumanns Zeiten fand der Zentralverein seine Zwecksetzung in der nachgeholtten Verständigung mit dem Judentum, zwischenmenschlich vor allem und im Sinne einer Bereinigung der Geschichte und des Hinschauens auf das, was überhaupt geschehen ist. Die eigentlich theologische Aufgabe aber blieb liegen. Was ist mit dem Heilsweg, der angeblich nur einer ist? Sollen wir jetzt mehrere annehmen, gegen Lukas (Apg 4,12), oder ist der Ausdruck „Heilsweg“ (Apg 16,17)²² unpassend und zu eng? Muss *ein* Heilsweg immer schon *der* Heilsweg sein?

Hier ist lutherische Theologie, wo sie denn noch gepflegt wird, eine Antwort schuldig. Schweigen oder bloßes Einstimmen in momentane politische Korrektheit reichten nicht. Eine Verhältnisbestimmung ist nötig, die Kirche und Israel in ein verträgliches Gegenüber setzt, ohne sie zu identifizieren.

21 Damals bekamen wir den Vorschlag, einen „Kasualstreik“ zu diskutieren. Das war immerhin pädagogisch anregend; die Praxis ist es weniger. Als der Kanton Neuchâtel (Schweiz) reformiert wurde, unterließen die Pfarrer sowohl Weihnachtsgottesdienste wie Beerdigungen: Sie seien – so Guillaume Farel – nicht biblisch geboten.

22 Einzige Stelle im NT. Luther: „Weg der Seligkeit“. Nachgewiesen ist der Ausdruck „Heilsweg“ in Grimms Wörterbuch erst seit dem 19. Jahrhundert, aus einer Berliner Kirchenzeitung. Elert verwendet ihn in keinem seiner Bücher.

Jener verbale Kraftakt, der aus „Israel“ eine Metapher macht, um die Kirche mit einzuschließen, hat, wie ich weiß, selbst im Rheinland nicht jeden überzeugt.

1.6 Christologischer Besitzverzicht?

Vollends erweist sich der „christologische Besitzverzicht“, den Peter von der Osten-Sacken in Berlin gefordert hat, als Antwort auf ein innercalvinistisches Problem, in Bezug nämlich auf eine bei uns überhaupt nicht bekannte geschichtsideologische Variante von Christentum, auf die ich hier nicht einzugehen brauche.²³ Sie hatte in einer nur im Westen vorkommenden Weise das *Herrssein* Christi (nämlich das Eigentümer-Sein über seine Kirche, die er sich „mit seinem Blut erworben hat“) vereinseitigt zu einer *Herrschaft*, die sich dann auch noch über Christen und Nichtchristen erstrecken sollte. Auch hier werden uns plötzlich reformierte Extreme als Vorwurf übergestülpt. Nein: Eine Christologie, auf die ich dem Volk des Alten Bundes gegenüber verzichten müsste, bin ich nicht gelehrt worden.

Wenn ein Besitzverzicht anzuraten ist, dann im Bereich der Heilslehre und der Ekklesiologie – wir Christen und Kirchenglieder sind *nicht allein* die Geretteten – und ferner in der Eschatologie, sofern sich diese zu einer „Endgeschichte“ hat verdichten wollen; aber das ist schon wieder nicht lutherisch. Auswüchse sind zu kürzen, die sich weder bei Luther noch in den Bekenntnisschriften finden. Dazu folgt unten der 4. Abschnitt.

Ungenügend ist jedenfalls das Schweigen der Bekenntnisschriften zur Frage des Judentums. Dieses Schweigen wird von Kirche zu Kirchen nunmehr behoben; und wenn es nach mir geht, sollte solches auch noch auf VELKD-Ebene geschehen, jüdischen Partnern gegenüber, im bevorstehenden Lutherjahr 2017. Leider war das kein Thema für die Planung der Lutherdekade; doch um eines der schon vorgekommenen Themen hier zu nennen: *Toleranz* ist in unserer eng gewordenen Welt kein bloßes Bestehenlassen und kein Machenlassen; sie verlangt auch den gegenseitigen Kontakt und die Verständigung der Individuen und der Gruppen, soll nicht aus der Unkenntnis des Anderen Aggression erwachsen.

23 Vgl. Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 46, für die reformierten Hintergründe sowie 351–355 für die lutherische Auffassung. Kosmische Überhöhung des Herrseins Christi – nämlich über die ganze Schöpfung – z. B. in Phil 2,10f oder Kol 1,20 sind eschatologisch und darum nicht anwendbar für die Kirche. Ausführlich hierzu W. Elert: „Regnum Christi“ (1946), in: ders.: Zwischen Gnade und Ungnade, 1948, 72–91; kürzer in Ethos, 257–268 („Herr und Meister“).

Wenn ich also ein altes Versäumnis sehe auf Seiten lutherischer Theologie und es hier anmahne, so liegt es im Ignorieren des Judentums – jetzt, wo die bürgerliche Welt ihm längst seinen Platz eingeräumt hat. Auf diesem Gebiet ist noch viel zu lernen, und so behält auch das Münsteraner Institut seine Aufgabe.

2. Theologie „nach Auschwitz“

Nicht in meinem Studium, sondern erst im Gespräch mit eigenen Studenten ist mir erstmals die Forderung einer „Theologie nach Auschwitz“ begegnet.²⁴ Ein innerer Widerwille sagte mir da zunächst: Aus jenem Massenmord lässt sich doch positiv nichts lernen! Indes, was das offizielle Luthertum bis 1945 bestärkt hat – den Nationalismus und die Diktatur –, und was es nicht bestärkt hat – Toleranz und Menschlichkeit –, das macht doch nachdenklich bezüglich der Auswirkungen theologischer Lehren bzw. auch des Schweigens von Seiten der Kirche. Schweigen kann als Billigung verstanden werden. Peinlich ist das Schweigen lutherischer Theologie nun auch da, wo von jüdischer Seite gefragt wird, welche Theologie wir „nach Auschwitz“, also nach der Schoa, zu vertreten gedächten.²⁵

Die Frage ist, zugegeben, nicht angenehm, und die Schoa ist ganz gewiss kein Offenbarungseignis; ganz im Gegenteil. Wir müssen uns, ganz wie Elert, nicht nur auf eine Heilsgeschichte, sondern auch auf eine Unheilsgeschichte einlassen. Ich erinnere mich aber, dass gerade von meinen reformierten Lehrern im badischen Predigerseminar in Heidelberg betont wurde, man müsse gewisse Wahrheiten auch „kontrafaktisch“ durchhalten.

24 Um nur eine frühe Veröffentlichung zu diesem Thema zu nennen: G. B. Ginzel (Hg.): *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, 1980; dort 413 ff: „Theologie nach Auschwitz“. Man muss sich bis auf S. 615 durchblättern, um wenigstens drei Erklärungen des Lutherischen Weltbundes genannt zu finden. Die Erklärung der rheinischen Synode vom 11. 1. 1980 ist im Wortlaut geboten und von Präses Karl Immer (jun.) gewürdigt auf S. 402–410. Im Vorwort schlägt Ginzel einen bedrohlichen Ton an: „Kann, darf eine Theologie, die Auschwitz ermöglichte, nach und trotz Auschwitz noch existieren?“ (8). Das richtet sich ja wohl gegen die in diesem Buch so signifikant Abwesenden: die deutschen Lutheraner.

25 Der genannte Sammelband von G. B. Ginzel (Hg.): *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, 1980, ist eine solche Anfrage von jüdischer Seite. Kein lutherischer Theologe hat sich dort an einer Antwort versucht und keiner der 20 Autoren spricht dort für das Luthertum.

2.1 Reformierte Israellehre

Reformierte Theologen sind uns in der Israelfrage vorangegangen, am wirkungsvollsten der schon genannte Karl Barth in seiner *Kirchlichen Dogmatik*, in der er, Calvin folgend, die Kirche und das Volk Israel in Einem Bund zusammengehörig sein lässt. Das konnte übrigens ohne jede persönliche Gefahr geschehen; Barth lebte längst wieder (1942) in der Schweiz, und gedruckt wurde die *KD* in Zürich. Die Bekennende Kirche hat sich sein Israel-Votum von damals keineswegs zu eigen gemacht – hier muss allen Legenden und allem nachträglichen Heldentum widersprochen werden –, sondern sie hat in einer Erklärung des Reichsbruderrates noch 1947 folgendes verlauten lassen:²⁶

Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen. Darin ist zugleich der Widerspruch aller Menschen und Völker gegen den Christus Gottes Ereignis geworden.

Und weiter unten:

Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden übergegangen.

Das war die althergebrachte Substitutionlehre, engl. *supersessionism*, die, vom Schluss der Apostelgeschichte ausgehend, seit den Tagen der Kirchenväter dem synagogalen Judentum die Existenzberechtigung bestritt.

In umgekehrtem Sinne hat dann eine Generation später, 1980, die rheinische Synode gegen das Minderheitsvotum ihrer lutherischen Mitglieder öffentlich verlauten lassen, die Kirche verstehe sich als „hineingekommen“ in das Volk Israel.²⁷ Was Mission nicht erreichte, das erreicht jetzt eine Definition. Wenn der Berg nicht zum Propheten kommt, muss eben der Prophet zum Berg kommen. Im Gegenzug wird die vorher geforderte Judenmission auf einmal ein kapitaler Fehler, ja ein Vergehen an Gottes Eigentum, an seinem „Augapfel“.²⁸ Das erklärt mir immer noch die Heftigkeit jenes Angriffs

26 Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 52.

27 Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 62 u. ö. Thomas Küttler: „Wie soll die Kirche des Neuen Bundes sich zum Judentum stellen“, ebd., 331–346, spricht als Lutheraner seinerseits von einer „Hinzuberufung“ (346), setzt aber hinzu: „Nur an der Seite des gläubigen Israel“ verstehe er sich als Christ. Diese Einschränkung, welche den Glauben Abrahams (Röm 4) als das Gemeinsame voraussetzt, wird im Rheinland nicht gemacht; das politische Israel ist dort Träger des Heils.

28 Das Wort von Gottes „Augapfel“ (Dtn 32,10; Sach 2,12) wird heute nicht mehr auf die Kirche übertragen. Calvin singt in *Institutio* 3,21,5 das Loblied der Erwählung

auf Bruder Baumann. Da hilft es auch nichts, daran zu erinnern, dass die freundlichste Einstellung zum Judentum, die es vor 1945 gab, justament die Judenmissionsbewegung war. Daneben gab es damals nur Gleichgültigkeit oder eben Feindschaft, und in den Ostkirchen ist es wohl noch heute so.

Kehrtwendungen um 180° – was vorher unabdingbar war, ist auf einmal grundverkehrt – sind im Calvinismus durchaus nicht selten. Die jahrhundertlang für unentbehrlich geltende Lehre von der doppelten Prädestination, zum Heil wie zum Unheil, ist im Gefolge Karl Barths (der es bekanntlich mit der Allversöhnung hält) urplötzlich in der Versenkung verschwunden, und die Leuenberger Konkordie kann, Gott sei Dank, darauf verzichten. Auch diese aber hat das Judentum übersehen, und es wurden bereits Zusätze veröffentlicht, die dann, in Abwesenheit einer lutherischen Position, die rheinische Linie verstärken, als wäre das Konsens.²⁹ Gleiches gilt von der neuesten EKD-Denkschrift über *Kirche und Israel*. Ein reichlich verspätetes Erschrecken über die Schoa hat das Kirchenschiffchen ins Schlingern gebracht und hat jedenfalls diejenigen verunsichert, die nicht davon überzeugt sind, dass die Kirche des Neuen Bundes in das Volk des Sinai-Bundes „hineingenommen“ sei.³⁰

2.2 Jüdische Anfragen und Beiträge

Von jüdischer Seite sind während des ganzen 20. Jahrhunderts bedeutende Initiativen zu einer Verständigung ausgegangen. Sie setzten schon ein, ehe in Deutschland der Antisemitismus zur Tat wurde. Vor wie nach dem Krieg hat Hans Joachim Schoeps als „Preuße, Deutscher und Jude“ (so sein Selbstverständnis) das christlich-jüdische Religionsgespräch (wie er selbst es nennt) dokumentiert und mit eigenen Stellungnahmen bereichert.³¹ Es tut mir inzwischen leid, dass ich ihn als Erlanger Student nicht gehört habe, was ich hätte können. Es hat mich aber auch niemand auf ihn hingewiesen, nicht einmal

Israels, ohne sie auf die Kirche zu beziehen. Lediglich will er das „Land“ als ein „sichtbares Symbol einer geheimnisvollen Absonderung“ verstanden wissen, „in welcher die Adoption enthalten ist“. Das lässt es der Kirche offen, sich in die „Sohnschaft“ von Röm 9,4 mit einzutragen.

29 Näheres in *Kirche und Synagoge* (wie Anm. 10), 275–277.

30 Umfassenden Einblick in die Diskussion gibt R. Ahlers: *Der Bund Gottes mit den Menschen. Zum Verhältnis von Christen und Juden*, 2004 (vorher theol. Diss., Universität Hildesheim).

31 H.-J. Schoeps: *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten* (1937, 1949), 1961 nochmals gedruckt mit dem Obertitel: *Israel und Christenheit*.

mein damaliger Mentor, der Kirchengeschichtler Wilhelm Maurer, in dessen Münsteraner Vorlesung über *Kirche und Synagoge* (erschienen als 1953) Schoeps natürlich berücksichtigt ist. Für meine damals gehörten Lehrer war das Judentum nur ein historisches Thema, kein aktuelles. Aber so schnell lässt sich unsere von der Schoa deformierte Geschichte nicht abstreifen; ich fürchte sogar, sie wird sich nie abstreifen lassen.

Abseits jedoch vom Lande der Judenverfolgung hat sich indes schon Einiges gerührt. Rabbi Abraham Joshua Heschel hat sich in einer vielzitierten Rede von 1965 für das Judentum als Bestandteil eines weltweiten religiösen Pluralismus verwendet; er hat vor der Weltöffentlichkeit quasi Artenschutz beantragt für seine Religion und ihre Gebräuche.³² Die Vielfalt als solche, auch die religiöse, sei erhaltenswert. Das sagte er sehr passend zu einer Zeit, als die Kirche an sich selber gelernt hatte, dass sie *nicht* das bessere Israel war.

Seine Stimme wurde gehört. Menschlich gesehen, hat nunmehr jede Religion ein Bestandsrecht, die nicht etwa dazu anleitet, die anderen oder auch nur eine von ihnen herabzusetzen oder in ihrem Bestand zu gefährden. Menschlich gesehen! Die Sicht Gottes steht uns nicht zur Verfügung – sage ich, der ich von Geschichtsplänen, die so einschneidend revidiert werden müssen, nichts mehr halte. Und was ist mit Paulus, unserem Hauptautor in dieser Frage?

2.3 *Der Antijudaismus des Paulus*

Paulus hat das Judentum in Röm 10 der Selbstgerechtigkeit geziehen, und diese dürfte ja wohl das „gottlose Wesen“ sein, dessen Behebung er im selben Kontext, nämlich in Röm 11,26 erwartet. Diese Erwartung aber – so sage ich jetzt als Exeget – *war für das 2. Jahrhundert gedacht und nicht für das dritte Jahrtausend*. Es ist unsinnig, sie immer noch zu verlängern; und so können wir uns auch das Abändern sparen. Vor allem bitte ich zu beachten, dass das Bild des Paulus vom Judentum – seinem Judentum – streng genommen nur auf den Pharisaismus seiner Zeit zutrifft, aus dem er kommt und dessen Schäden er an sich trägt.

Die Rabbinen aber haben dieser Schiefelage auf ihre Weise abgeholfen – sage ich nunmehr als Judaist. Das wurde nur damals christlicherseits nicht

32 „No religion is an island“; Näheres s. Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 12, dort Anm. 10. Die Rede ist auch im Internet zu hören.

mehr bemerkt, weil sie es auf Hebräisch taten.³³ Als „falsche Religion“ haben dann Tertullian wie Augustin das Judentum bezeichnet und dabei gleichfalls ihr Konto überzogen. Insbesondere Augustin, Calvins großes Vorbild, hat sich aus Paulus- und Lukasstellen eine Geschichtstheologie zurecht gemacht, die einen Luther, obwohl er zeitweise Augustinermönch war, nicht beeindruckt hat; sie geht über die Möglichkeiten seriöser Bibelexegese weit hinaus. Und selbst Luther hat seine Kompetenzen mit Geschichtsdeutungen überzogen. Uns muss genügen, eine Aussage über das Judentum in der Gegenwart zu finden.

Jener Plan Gottes, den Paulus vermutete, als er mit einem baldigen Aufgehen des Judentums in der Kirche rechnete (Röm 11,25 ff) und an dem schon Lukas zu verzweifeln anging, als er das Judentum der Stadt Rom dem Gericht anheimstellte (Apg 28,24–28), hat sich nicht erfüllt. Alles Nachhelfenwollen, etwa jetzt noch, wäre verspätet und, wie gesagt, theologisch falsch. So habe ich denn in dem Sammelband *Kirche und Synagoge*, erschienen zu meinem Abschied vom Institutum Judaicum Delitzschianum im Jahr 2012, einen theologischen Abschlussbericht zu diesem dreihundert Jahre lang fehlgegangenen Bemühen um Judenmission vorgelegt. An diesem Band haben auch Theolog/innen aus anderen lutherischen Kirchen aus Ungarn, aus der Slowakei, aus der schwedischen Kirche und der Evangelical Lutheran Church of America mitgearbeitet³⁴ – Leute also, die nicht durch die Schmach der deutschen Geschichte des 20. Jahrhundert hatten gehen müssen und weder vor der Notwendigkeit standen, zu korrigieren, noch vor der Verführung, überzukorrigieren.

2.4 Das Ende des Ausschließlichkeitsanspruchs

Noch ein Wandel ist in christlicher Nachkriegstheologie des In- wie Auslandes geschehen: Die Ausschließlichkeit der Barmer Thesen, die sich 1934 gegen den Führerkult richteten und seinerzeit verdiente Wirkung taten, ist in-

33 Vgl. G. Stemberger: Verdienst und Lohn – Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit? (1998), in: C. de Vos/F. Siegert (Hg.): Interesse am Judentum (wie Anm. 9), 133–153. Schon Ferdiand Weber (s. u., Anm. 59), einer jener lutherischen Theologen, die schon im 19. Jahrhundert über das Judentum schrieben (leider kennt Elert ihn nicht), kommt ohne das nachmals von Paul Billerbeck geäußerte Vorurteil aus, das Judentum sei eine Religion „völligster Selbsterlösung“ gewesen.

34 Auch die Missouri-Synode habe ich angesprochen, bin aber keiner Antwort gewürdigt worden (s. o., Anm. 10).

zwischen gerade auf reformierter Seite aufgegeben worden.³⁵ So geschah es zunächst dem Judentum gegenüber, das auch nie ein Gegner war, jedenfalls nicht in politischem Sinne; jetzt aber arrangiert man sich sogar mit dem Islam und kultiviert „abrahamitisch“ Gemeinsamkeiten. Die Christokratie von einst richtet sich ein in der Pluralität, und ihre Ansprüche auf die Gesellschaft sind bescheidener geworden.

Demgegenüber ist der lutherische Dogmatiker Werner Elert, auf den ich nunmehr zu sprechen kommen möchte, auf seine Art auch schon in der Pluralität angekommen, und zwar ohne jeden Haken zu schlagen. In einer Kritik der 1. Barmer These gibt er – m. E. zu Recht – zu bedenken, hier werde zweierlei verwechselt: die *Singularität* des Evangeliums und seine *Exklusivität*.³⁶ Erstere ist dem Glauben vorgegeben, und mehrere Gottesbeziehungen zugleich kann niemand unterhalten; letztere aber zu verteidigen, wäre törricht. Mit anderen Worten: Historisch und politisch gesehen, für Nazi-Deutschland, war diese These gut und richtig; aber eine zeitlose Wahrheit ist sie nicht. Um sie heute noch beizubehalten bzw. allererst zu übernehmen, wie in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland unlängst geschehen, muss man das „Wir“ im Wortlaut dieser These sehr wörtlich nehmen: Es sind wir, die Christen, und es geht nur um die uns aufgetragene Botschaft!

35 Bekanntlich haben viele Vertreter des Luthertums den Barmer Thesen nicht zugestimmt, weil dort Barths Ineinander von Gesetz und Evangelium zugrunde liegt und das Ganze sogar zum Bekenntnis erhoben werden sollte; darum nannte man das Ereignis vorgreifend „Bekennnissynode“. Der Einspruch eines Hermann Sasse konnte mehr nicht erreichen, als dass deren Beschluss den bescheideneren Titel „Theologische Erklärung“ trägt. – Edmund Schlink hat lutherische Interpretationen von Thesen 1 und 2 veröffentlicht; nur letztere ist von Werner Elert aufgegriffen worden (Glaube, 138; s. u.). Man kann es sich erklären, wenn man auch bei Schlink wieder liest („Die Verborgenheit Gottes des Schöpfers nach lutherischer Lehre. Ein Beitrag zum lutherischen Verständnis der ersten Barmer These“, in: Theologische Aufsätze. FS Karl Barth 1936, 202–221, hier 220): „Der dreieinige Gott, der Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher offenbart sich allein in Jesus Christus, dem einen fleischgewordenen Wort.“ Das kann nicht stimmen. Was ist mit dem noch nicht fleischgewordenen Wort von Joh 1,5, und was ist mit dem Judentum, das auch nach der Fleischwerdung sich nur auf Mose und die Propheten beruft?

36 W. Elert: „Gesetz und Evangelium“ (1948), in: ders.: Zwischen Gnade und Ungnade, 1948, 132–169 (134).

3. Werner Elert als Gewährsmann für lutherische Theologie

3.1 Ein umstrittener Kirchenlehrer

Kommen wir nunmehr zur eigentlich dogmatischen Frage: Was kann und soll die Kirche in Bezug auf das lebende Judentum heute und künftig lehren?

Um mir die Aufgabe, das neben der Kirche existierende Judentum in christlicher Dogmatik zu verankern, möglichst schwer zu machen, habe ich mir die Werke des „steilsten“ lutherischen Dogmatikers des 20. Jahrhunderts, Werner Elert (1885–1954), zur Vorlage genommen. Elert hat unsere Frage noch gänzlich vermieden, und auch nach ihm hat es nicht viele lutherische Dogmatiker gegeben, die sie einbezogen.³⁷ Selbst die sonst so breit informierte, umsichtige Dogmatik von Wilfried Joest und Johannes v. Luepke kennt nur ein biblisches Israel, kein heutiges Judentum. Elert nun, was ihn betrifft,³⁸ hatte nicht den Ehrgeiz, mehrere Theologien zu einer zu vereinigen, wie heute so oft geschieht, sondern wollte nur die lutherische darstellen, und zwar als eine in jeder Phase der Theologie-Entwicklung wieder bedenkenswerte Option.³⁹ Als unübertroffener Lutherkenner hält er alles Melanchthonische von Luther fern, also alle Kompromisse mit anderen Voraussetzungen als

37 S. immerhin Horst Georg Pöhlmann: *Abriss der Dogmatik* (1973 u. ö.), wo „Judentum“ im Register vorkommt. Die 5. Aufl. (1990) widmet dem Anliegen einer „Theologie nach Auschwitz“ einen kleingedruckten Exkurs, erweitert in der letzten, 6. Aufl. (2002), 58 f. Ausführlicher gewürdigt ist das Judentum bei Hans-Martin Barth in seiner interreligiösen *Dogmatik* (2001 u. ö.). Beide Werke aber sind weniger profiliert als Elert, und Hans-Martin Barth hat sich inzwischen von jeder Konfession abgesetzt.

38 W. Elert: *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (1940, 1941), hg. v. E. Kinder, 1956 (auch hg. v. W. Trillhaas 1988); ders.: *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik* (1948), hg. v. E. Kinder 1961. Neuere Literatur über ihn s. N. Slenczka: *Selbstkonstitution und Gotteserfahrung. W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie* (Forsch. z. syst. u. ökum. Theol., 86), 1999, v. a. auf den Anfangsseiten. – Der Artikel „Elert“ im neuesten *Luther-Lexikon* geht auf seine Theologie kaum ein, sondern begnügt sich mit einem Tadel seiner einstigen politischen Rolle.

39 Hingegen hat er in seinem Büchlein: *Die Lehre des Luthertums im Abriss* (1924), 1926 (1978) eine Entgegensetzung von Gott und Welt aus Luther entnommen, die extrem war, wie er selbst merkt (im Anhang, 137) und die schon insofern eher aus Oswald Spengler kommt als aus Luther, als sie den Namen „Schicksal“ trägt. Diesen Begriff verteidigt er zwar (139) und verwendet ihn auch in seinen späteren Hauptwerken, aber nicht mehr so extrem. Im Sinne der „Erlanger“ Theologie (Reinhold Frank u. a.) geht es ihm um das Anknüpfen bei menschlichen Erfahrungen, und zwar nicht nur bei positiven.

Luther sie hatte, siebt sie auch aus dem Luthertum der Folgezeit heraus und zeigt meisterlich und mit feinem Spürsinn die Wirksamkeit des theologischen Ansatzes Luthers quer durch die Jahrhunderte. Wenn in Luthers Denken ein Vorurteil gegen Judentum verankert ist, muss es bei Elert zu greifen sein. Mit Melanchthon, der sich nie einen Ausfall gegen das Judentum zuschulden kommen ließ, hätte ich meine Arbeit einfacher gehabt; aber Melanchthon ist ein Mensch, der bei Bedarf laviert und es dann an intellektueller Klarheit fehlen lässt. Formeln der „politischen Korrektheit“ haben wir nun schon genug; was ich suche, ist eine klare Lösung und möglichst auch eine dauerhafte.

Elerts ganzes Interesse gilt Luthers Ansatz, den er den „evangelischen Ansatz“ nennt. Dieser besteht darin, gegenüber dem überall konstatablen, in vielerlei Weise ja auch in der Bibel dargebotenen *Gesetz*, das von keinem Menschen ausgedachte, aus keiner Religionsgeschichte ableitbare *Evangelium* zu verkünden, nämlich die Botschaft von der Nähe Gottes zu uns in dem Mensch gewordenen Gottessohn. Christus ist bei ihm kein mythisches Gebilde fern im Himmel, sondern er ist einerseits der Mann aus Nazareth, ganz historisch genommen, und andererseits der Auferstandene, der aber gerade *in seiner verkärten Menschheit allgegenwärtig* ist da, wo er sich im Abendmahl uns darreicht. Elert wird nicht müde zu betonen, dass die lutherische Lehre unabhängig von jedem Weltbild ist. Anders ist es bei Calvin, für den Gott außen sein muss und der Mensch innen. So ja auch noch für Karl Barth in seiner Diastase-Lehre. Ebenfalls ist Luthers Theologie unabhängig von jeglicher Hypothese über den Weltablauf in der Zeit, wie er denn gewesen sein oder künftig noch sein müsste. Der Chiliasmus ist dementsprechend für Elert keine Verführung, mag er es auch bis dahin vielfach gewesen sein, auch in Erlangen.

Wichtig aber für das Verhältnis zum Judentum ist folgender Befund. Bei Elert gibt es, wie schon bei Luther selbst, keinen *tertius usus Legis*, also keine Anwendung der Tora gegenüber Christen, wie Melanchthon sie akzeptierte, das Konkordienbuch übrigens auch, und der Calvinismus sogar in allen seinen Phasen fordert.⁴⁰ Die Tora ist „der Juden Sachsenspiegel“, und unsere Gesetze machen wir uns selbst, müssen sie auch nicht als Bibelauslegung ausgeben. Vollends lässt sich mit dem Evangelium nicht regieren. Dementsprechende Versuche der Täufer, der Anführer des Bauernkriegs und der

40 Ein Beispiel ist das derzeit viel zitierte Buch von F. Crüsemann: Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 1992, wo der Kirche empfohlen wird, sich „eklektisch“ der Tora zu bedienen (10.11). Diese christliche Toraförmigkeit macht sich nichts daraus, der Tora zu widersprechen: Dtn 27,26 (vgl. Gal 3,10; Jak 2,10)!

Revolutionäre von Münster waren ja nur abschreckend, gerade wo man sie eine Weile gewähren ließ (in Münster). Was man aus dem Evangelium in Bezug auf das Handeln gewinnt, ist nicht Politik, sondern Ethik.

3.2 *Judentum bei Elert*

Was schreibt, so fragen wir nun, Elert zum Thema Judentum? – Es ist eine Negation, und es ist ein Schweigen. Was das Schweigen betrifft, so kann ich mich nicht erinnern, bei ihm irgendwo das Wort „Synagoge“ gelesen zu haben. Das ist ein Versäumnis, um dessen Nachholung es mir hier geht. Es *ist* möglich, die sog. Israelvergessenheit, die unsere reformierten Brüder und Schwestern uns vorwerfen, bei uns zu beheben. Dazu muss noch nicht einmal die Kritik in Frage gestellt werden, die wir bei Elert in Bezug auf das biblische Judentum finden. Er nennt es „die alte Theokratie“⁴¹. Das ist jenes Jerusalemer Establishment, das sich im Prozess gegen Jesus historisch die Finger verbrannt hat, und dessen Nachfolger, nachdem es im Krieg gegen Rom gescheitert war (weil es ihn weder zu führen noch zu verhindern vermochte), seither niemand mehr sein möchte.

Zwar hat die Kirche jene sakrale Rechtsordnung, die dem einstigen Jüdischen Tempelstaat galt, teilweise übernommen; das war jedoch ihre Entscheidung, und es widerspricht sowohl der Gesamtverbindlichkeit der Tora als auch ihrer Begrenztheit auf das Volk Israel.⁴² Das ist eine der Halbheiten, die einem Elert auffallen und die er nicht gelten lässt. Selbst der Dekalog enthält bekanntlich Elemente, die bei der kirchlichen Auswahl unter den Tisch fielen: das Arbeitsverbot für die Samstage, das Bilderverbot in den meisten Kirchen. Luther hat das Ausräumen der Stadtkirche in Wittenberg gerade noch verhindert; jeder, der sie besucht, wird ihm dankbar sein.⁴³ Weniger das

41 Elert, *Glaube*, 188.300; *Ethos*, 84.308 (vgl. 53 f und 508 f zu byzantinisch-russischen Analogien).

42 Elert, *Glaube*, 188, resümiert Luthers Haltung in dieser Frage dahingehend, „daß eine Übertragung der Geltung der sinaitischen Gesetzgebung auf die christliche Kirche eine menschliche Eigenmächtigkeit bedeutet, die nicht nur dem Evangelium, sondern auch der im Alten Testament selbst festgelegten Begrenzung [auf das Volk Israel] absolut zuwiderläuft.“ Wollte man mit Calvin gehen, so müsste man sich den Nichtgehorsam gegenüber der Tora jeden Tag durch Christus verzeihen lassen (*Institutio* 2,7,2).

43 Ein unverzeihlicher Fehler war es hingegen, die unsägliche „Judensau“ auf der Südseite (wo sie selbst für Bilderstürmer zu hoch angebracht war) zu belassen, ja in einer eigenen Schrift zu popularisieren.

Judentum der Synagogen als vielmehr das nachgemachte Judentum der Christen ist gemeint, wenn Elert sagt, jede Gesetzhaltung führe in ein Als-Ob.⁴⁴ Man lässt das Sabbatgebot im biblischen Wortlaut lernen, hält dann aber den Sonntag; man hält das Zinsnehmen von Glaubensgenossen für verboten, legt aber sein Geld gut an. Gesetz, so betont demgegenüber Elert, ist die Tora für uns Christen nicht, es sei denn im sog. *usus elenchticus*, als Spiegel dessen, was wir gegen eigene Erkenntnis des Guten gesündigt haben. Gesetze im Detail aber machen wir uns längst selbst.⁴⁵ Ich setze hinzu: Selbst die Oberbegriffe haben wir uns in Form der Menschenrechte – universal gedacht – und der Grundrechte – in je eigenen Staatswesen schriftlich verbrieft – selbst erarbeitet, nicht ohne dankbar auf biblische Anregungen zurückgreifen.

So weit, so gut, und es müsste kein Streit sein. Wenden wir uns nunmehr dem Ärgernis zu, dass Jesus vom synagogalen Judentum nicht als der Messias Israels angesehen wird! In § 49 seiner Dogmatik, betitelt „Gottes Wirken in der Geschichte“, bietet Elert als Gesamtauskunft den damals völlig unauffälligen Satz, dass das Judentum „das Verharren im Willenswiderstreit mit Gott der Versöhnung vorgezogen hat“ (S. 283). So habe ich es selbst in meinem Erlanger Studium bei Peter Stuhlmacher noch gehört. Das ist uralte; es ist der vorhin schon zitierte paulinische Vorwurf der „eigenen Gerechtigkeit“ (Röm 10,3), von dem ich aber erst beim Studium des Talmud habe sehen lernen, wie das synagogale Judentum ihn stillschweigend korrigiert hat. Wo man die Rechtfertigung als Kern des Christentums ansieht, kann es keinen größeren Gegensatz geben. Da ist Judentum dann Antichristentum. Aber daraus eine Missionsaufgabe abzuleiten, fällt Elert nicht ein. Er müsste sich, zumal nach der Schoa, der Frage stellen, was deutsche Theologen der übrigen Welt, zumal der jüdischen, noch zu sagen haben. Allein schon die Art, wie die Kirche vor, während und nach der NS-Diktatur mit ihren eigenen, judenchristlichen Bestandteilen umgegangen ist, füllt eine Skandalchronik, wie unter vielen anderen Karl Heinrich Rengstorf eine erstellt hat.⁴⁶ Diesen Dingen hat Elert sich nicht mehr gestellt. Das müssen wir jetzt selber leisten, und wir können es leisten auf dem Boden des evangelischen Ansatzes.

44 Elert, Glaube, 213.226.240 f.248.254.330. – Etwas anderes ist das paulinische Als-ob-nicht in 1 Kor 7,29–31; dazu Elert, Glaube, 342–345.547.

45 Mehr hierzu bei F. Siegert/F. Löttsch: Luther und das Recht (Studienreihe Luther, 3), 2014. Elert hingegen hat den Staat, was immer das auch war, in einer uns heute unbegreiflichen, absoluten Treue als „Schicksal“ hingenommen – in Gelegenheitsreden noch weit mehr als in seinen Büchern. Vgl. N.-P. Moritzen: „Werner Elert und die Philadelphia“, dieses Jahrbuch 61, 2014, 179–206.

46 K. H. Rengstorf/S. v. Kortzfleisch (Hg.): Kirche und Synagoge (wie Anm. 20), 1968. 1970 (1988).

3.3 Zwischenergebnis

Wir halten fest: Die Ersetzungstheorie hat Elert nicht, so wenig wie die Bekenntnisschriften sie haben. Sie war eben bei uns nie Kirchenlehre, außer wo wir uns von pietistischen Sonderlehren und Sonderforderungen überfremden ließen. Wir sind heute frei, im Einklang mit lutherischer Lehrtradition und in freiem Lernen aus unseren Erfahrungen uns eine eigene Auffassung über das Verhältnis der Kirche zum synagogalen Judentum zu bilden.

Wir haben oben schon gefragt: Stimmt das denn noch, was seit Paulus über die „eigene“ Gerechtigkeit gesagt wird? – Wahr ist, dass das Angebot einer Versöhnung durch Jesus Christus abgelehnt wird. Aber nicht etwa aus Selbstgerechtigkeit! Wer, anders als Luther oder Elert, selbst in einer Synagoge war und deren – nach wie vor öffentlichen – Gottesdienst miterlebt hat, wird zugeben: Auch sie wissen von der Gnade Gottes, und zwar aus der Tora, aus den Propheten und aus den Psalmen. Und sie empfehlen sich ihr an. Das nicht nur am Versöhnungstag, sondern an jedem Sabbat. Das ist nicht unsere Art; aber schlechtmachen würde ich's darum nicht. Die Rabbinen haben aus Kritiken wie der des Paulus gelernt (nicht alle vielleicht, aber die meisten). Ihre Religionsgesetze – der ganze Talmud ist ein kommentiertes Gesetzbuch – führen im Detail aus, was das Judenchristentum des Jakobusbriefs das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ nennt (Jak 1,25). Es sind Regeln des Umgangs mit Gott. Seine Diener zu sein, ist Freiheit, so wird gelehrt; es macht frei von allen anderen Herren – und wäre es auch nur im Sinne einer inneren Distanz. Auch bei Elert hätte seine innere Distanz zur damaligen Diktatur gerne größer sein können.⁴⁷

Auf der vorhin zitierten Seite in seiner Dogmatik folgt nun aber ein Satz, der das paulinische Urteil, das mit der Zeit zum Vorurteil geworden ist, ins Unzulässige verlängert:

Die Juden sind in der Tat, wie heute oft zitiert wird, der Schlüssel zur Weltgeschichte. Aber sie sind es nur, weil sie den Sohn Gottes verworfen haben. Und sie erfüllen selbst damit auch heute noch eine besondere Sendung, indem sie allen anderen Völkern die Folgen dieser Verwerfung vor Augen

47 Dass eine Distanz bestand, erweist folgende Anekdote aus seinem ersten Dekanatsjahr, 1935 (mir überliefert 2013 von Prof. Manfred Seitz, Erlangen): Als der NS-Rektor ihn seinen künftigen Dekanskollegen vorstellte, tat er es mit den Worten, er sei „Professor für Systematische Theologie – sowas gibt's noch“, worauf Elert antwortete: „Uns wird's auch noch geben, wenn es euch nicht mehr gibt.“ Seine Absetzung als Dekan durch den Rektor 1943 war veranlasst durch zu entschiedene Widersprüche diesem gegenüber.

halten. Ihr Schicksal lehrt, daß es neben der Heilsgeschichte eine *Unheilsgeschichte* gibt und wie beide miteinander zusammenhängen.

Diesen Passus hat die Wachsamkeit des Herausgebers, Ernst Kinder, aus der Nachkriegsauflage herausgenommen – wie gesagt, ohne Verlust für das Ganze. Inzwischen hatte sich eine Unheilsgeschichte über dem europäischen Christentum, und insbesondere über dem deutschen Luthertum abgespielt. Man könnte Elerts These heute auch an den *Christen* Deutschlands verifizieren, zumal den lutherischen. In Kirchenkreisen ist es ein Sprichwort: „Luther hat den Zweiten Weltkrieg verloren.“

Mit Spekulationen, zu denen wir nicht berufen sind, werden wir also besser aufhören. Und wie gesagt: Für das Luthertum ist die Anerkennung des synagogalen Judentums⁴⁸ als eines eigenständigen, positiven Gottesverhältnisses kein Besitzverlust. Glaubensinhalt war nie, Negatives über andere und über deren Chancen bei Gott auszusagen.

4. Der Ort des nach-neutestamentlichen Judentums in lutherischer Dogmatik

Wo könnte nun, fragen wir abschließend, in lutherischer Theologie eine Stelle gefunden werden, in welche die bis heute fortdauernde Beanspruchung des Alten Bundes – des Sinaibundes – durch das synagogale Judentum hinpasst? Ziel ist, wie gesagt, ein positives Verhältnis, und der Weg dahin wird uns keine Opfer abverlangen, um die es schade wäre.

Was wir bei unsrer Suche von vornherein ausscheiden können, ist diejenige Stelle, an der Johannes von Damaskus, der erste Autor einer kompletten christlichen Dogmatik schon in Zeiten des beginnenden Islam (7. Jahrhundert) das Judentum erwähnt. Er ist zwar ein Klassiker und war es auch für die Wittenberger Reformatoren, die an ihm ökumenische Christologie erlernten.⁴⁹ Seine Dogmatik, betitelt *Über den orthodoxen Glauben*, hat hundert Kapitel, die alle mit einem „Über“ beginnen. Nur eines, das fünftletzte, hat eine andere Überschrift: „Gegen die Juden, über den Sabbat“. Der Damaszener richtet sich hier gegen die immer wieder erhobene Forderung,

48 Wir grenzen dieses gegen das ab, was Elert „die alte Theokratie“ nennt und wofür z. B. Flavius Josephus, aber auch manche anonyme oder pseudonyme Schrift des „zwischen-testamentlichen“ Judentums typisch ist.

49 Das gilt bis hin zur Lehre von der Perichorese (sein Wort in Kap. 61) und von der *communicatio idiomatum* (gr. *antidosis tōn idiōmatōn*, Kap. 47 u. ö.).

der Sabbat sei im Dekalog geboten und müsse infolgedessen auch von den Christen durch Arbeitsruhe am Samstag eingehalten werden. (Luther seinerseits hat von gewissen „Sabbatern“ in seiner Zeit Nachrichten gehört und sich nicht zuletzt davon zu jenem Zorn gegen das Judentum hinreißen lassen, der seine Spätschriften ungenießbar macht.) Wir können nur froh sein, dass dieses Kapitel gegen die Juden in lutherische Dogmatik nie Eingang fand – man kann es prüfen an Elerts *Morphologie des Luthertums*.

Jedoch sind Vorurteile gegen das Judentum, andere vielleicht als Johannes v. Damaskus seiner Dogmatik einverleibt hat, Gemeingut des Ostens und des Westens bis nach der Schoa geblieben. Für den Westen muss nur an Tertullians *Adversus Judaeos* erinnert werden (bes. sein Kap. 2) und an die kaum mehr zählbaren Traktate gleichen Inhalts, deren Bibliographie unser Münsteraner Heinz Schreckenberg geliefert hat.⁵⁰ In Verlängerung paulinischer und lukanischer Gedankengänge hielt man es für nötig, der Religion des Sinai-Bundes neben jener des Neuen Bundes das Existenzrecht zu bestreiten, wo doch selbst der Hebräerbrief nicht die Aufhebung des ersteren behauptet (wie 7,18 bis heute fälschlich zitiert wird),⁵¹ sondern nur die Ablösung der Zeremonialbestimmungen durch den Hohenpriesterdienst Christi. Das sagt dieser Text gegenüber „Hebräern“, in diesem Falle also Judenchristen.

Ob die anderen Teile der Tora, nämlich der gesamte moralische und auch noch der judiziale, gegenüber Christen aus der Heidenwelt noch Verbindlichkeit haben, darüber hat Tertullian und hat die Kirche überhaupt lange Zeit keine klare Auskunft gegeben. Zu gerne hat man die Gesetze des Judentums zu volkspädagogischen Zwecken weiterverwendet, und auch Luther pflegt eine Form von Dekalog. Die theologische Antwort auf die Verbindlichkeit der Tora gegenüber Christen ist im Übrigen gerade bei ihm ein klares Nein.⁵²

50 H. Schreckenberg: Die christlichen *Adversus-Judaeos*-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld, 3 Bde., 1982.1988.1994 (u. ö.).

51 Diese Stelle meint ja nur die vorauslaufende – eventuelle, auf Christus zielende – Aufhebung des aaronitischen Hohenpriestertums durch den vorher schon aufgetretenen Melchisedek, zugleich „Altersbeweis“ für den Neuen Bund (war für antikes Denken wichtig). Die einzige Stelle, wo *athetēsis* „Aufhebung“ im NT noch vorkommt, Hebr 9,26, ist die „Aufhebung“ (Vergebung) von Sünde gemeint. Eine Aufhebung des Sinai-Bundes findet sich nirgends. Hier irrt auch Elert (Glaube, 336).

52 Besonders in seiner *Unterrichtung, wie Christen sich in Mosen schicken sollen* (1527; WA 16, 363–393); jetzt auch in: Martin Luther. Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Glaube und Leben, hg. v. D. Korsch, 2012, 525–549. Dieser Text wird erneut erscheinen in F. Siegert/F. Löttsch: Luther und das Recht (Studienhefte zum Lutherjahr), nebst zahlreichen Äußerungen Luthers zum Recht sowohl wie zum Judentum, v. a. aus den Tischreden.

Delbst der Dekalog ist ihm nur insofern verbindlich, als er mit dem Naturrecht, also etwts für alle Menschen Einsichtigem und nicht zur Aussonderung Israels Bestimmten, übereinkommt. Das blieb jedoch angesichts der Kompromisslehre Melanchthons wenig beachtet, wonach es einen *tertius usus Legis*, gemeint ist: einen präskriptiven Gebrauch der Mosebestimmungen auch gegenüber dem Kirchenvolk, gebe, den dann allerdings (so ist es ja auch bei den Reformierten) in einer frei vorzunehmenden Auswahl, nach Gutdünken der Kirche. Damit ist weder die Tora respektiert, die solches Auswählen ausdrücklich verwehrt (Dtn 27,26), noch ist der evangelische Ansatz bei der Autonomie des freigesprochenen Sünders durchgehalten. Mit Elert (*Ethos* 386–397) hat man Besseres und kann sich solche Halbheit versagen.

4.1 *Ansatz bei der Ethik*

Gefahrlos geschehen kann der Versuch in der Ethik, da wo es um das Zusammenleben aller Menschen und um dessen Regeln geht, hier insbesondere die Regeln des Umgangs. Da lässt sich auf jeden Fall ein Modus des Zusammenlebens formulieren, ungeachtet der uns evtl. störenden Ansprüche der anderen Seite. Es sind ja *deren* Ansprüche, und solange sie zu keiner Aggression führen, was nach meiner Beobachtung nicht der Fall ist, brauchen wir sie nicht zu problematisieren. Eher haben wir zu prüfen, ob *unsere* Ansprüche zu Übergriffen führen. Der deutsche Kaiser, der als Kulturbringer durchs Heilige Land ritt, hat Elerts Beifall, soviel ich weiß, nicht erhalten.

Was aber gegen eine Einfügung an so später Stelle im Lehrgebäude spricht, ist der Umstand, dass an dieser Stelle auch schon an den Islam gedacht werden muss. Da ist aber die Besonderheit des Judentums, auf dem Alten Testament zu fußen und die Religion Jesu gewesen zu sein, nicht berücksichtigt.

4.2 *Ansatz beim Bundesbegriff*

So könnte man auch bis ans vordere Ende gehen, zu den Voraussetzungen, und zwar nicht zu den methodischen, sondern zu den inhaltlichen, also den historischen Gegebenheiten. Hier ist reformierte Theologie in der Forderung, den Sinai-Bund – mindestens literarisch ist er ja eine Gegebenheit – auch als unseren Bund insofern anzusehen, als er ein unauslösbare Glied sei in einer Reihe von Bundesschlüssen, sehr weit gegangen. Diese Bundesschlüsse ziehen sich hin von Noahs Regenbogen (Karl Barth sagt sogar: von der

Schöpfung) bis zu Ereignissen wie der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Seoul 1976, um das wohl neueste Ereignis zu nennen: Dort stand auf dem Programm die Erneuerung des Bundes mit Gott zugunsten von „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Ein edler Gedanke fürwahr! Er wurde aber von den Bedenken derjenigen Teilnehmer/innen durchkreuzt – darunter müssen die Lutheraner gewesen sein –, die darauf bestanden, dass ein Bund mit Gott aus menschlicher Initiative nicht kommen kann. Ich bin hier ganz auf Seiten der Spielverderber von damals und halte es mit Luthers *De servo arbitrio* und mit CA 18, wo gesagt wird, Entscheidungen gleich welcher Art beziehen sich auf zivile Dinge und nicht auf unser Gottesverhältnis. Zu meinen, ich dürfe mit Gott einen Bund schießen oder auch „wir“ dürften es, ist ein Kurzschluss des Pietismus.⁵³ Dass Jesus Jude war, ist kein Zufall, sondern begründet für uns ein „geschwisterliches“ Verhältnis (mit allen Spannungen, die dieses Wort enthält) mit dem Judentum.

Im skandinavischen und im nordamerikanischen Luthertum wird nunmehr klar gelehrt:⁵⁴ Der Bund am Sinai ist eine Sache, und er ist das Merkmal des Volkes Israel, wird von diesem auch mit Recht für sich beansprucht. Der Neue Bund, von Jesus in der letzten Nacht seines Lebens gestiftet, ist der Bund der Kirche. Der ist ihr Evangelium, dem auch die besten Entschlüsse nichts hinzufügen können. Nach lutherischer Auffassung hat der Neue Bund den Alten zwar zur historischen Voraussetzung, schließt ihn aber nicht ein. Die Bedingung des Sinai-Bundes, nämlich der Gehorsam gegenüber der Tora, wird im Neuen Bund nicht gefordert.⁵⁵ Wer es anders sagt, wie in reformierter Theologie häufig, macht willkürlich Teile der Tora zu Metaphern – da muss dann der Sonntag ein Sabbat sein, wenn auch einen Tag zu spät, die Taufe eine Beschneidung, aber eben „des Herzens“, usf. Die Kindertaufe verliert da ihre Berechtigung – so geschehen bei Karl Barth im letzten Band

53 Im Register von Gesangbüchern wie *Jesu Name nie verklinget* ist „I“ einer der meist-benutzten Buchstaben: „Ich“!

54 S. bes. Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 306–309, sowie die offiziellen Texte, die unter „Guidelines for Lutheran-Jewish Relations“ und unter „Muhlenberg College“ im Internet zu finden sind.

55 Vielmehr gilt: „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt“ (Röm 13,8). Kann sein, dass Matthäus das noch anders sieht und eine Tora-Bindung für das (Juden-) Christentum festhält; sein Versuch aber, das rabbinische Judentum (seine „Pharisäer“) zu überbieten (Mt 5,20), hat fatale Wirkung auf die Heidenkirche gehabt und ist jedenfalls nicht lutherische Lehre geworden. Vgl. Elert, Glaube, 132; in Ethos spielt die Stelle keine Rolle.

seiner *Kirchlichen*, in 4/4 aber nur noch baptistischen *Dogmatik* –, und das Abendmahl wird zur Vorschrift, die man nicht häufiger befolgt als nötig.⁵⁶ Lutherische Theologie lässt die Bundesschlüsse im Plural (vgl. Röm 9,4) eine Sache der Geschichte Israels sein und zählt Abraham wie den Sinai in die Vorgeschichte der Kirche.

4.3 Ansatz beim Offenbarungsbegriff

Oftmals noch zu den Prolegomena gehört auch das Kapitel von der Offenbarung. Das Alte Testament ist ein Text, eine Sammlung von Texten vielmehr, denen wir Offenbarungscharakter zuschreiben, ähnlich wie den Texten des Neuen Testaments. Mit letzterem tritt dann allerdings jüdischerseits der Talmud in Konkurrenz samt der darin enthaltenen Mischna; denn diese beiden sind für das synagogale Judentum nicht weniger prägend als die Hebräische Bibel, mehr sogar.

Blicken wir auf diese Texte, so finden wir eine Überlappung in unseren Gründungsurkunden und dazu einige Schwierigkeiten. Denn was sich *nicht* überlappt an autoritativen Texten, das macht den Zugang zu jenen gemeinsamen Büchern so unterschiedlich, dass selbst solche Glaubensaussagen, die Gleiches zu besagen scheinen, Unterschiedliches meinen – wie nicht zuletzt Martin Buber mit seinem Buch *Zwei Glaubensweisen* deutlich gemacht hat. Identitätsstiftende Texte der einen Gruppe fehlen der anderen und sind ihr verdächtig. Die Abendmahlsworte stehen nicht im Talmud,⁵⁷ und die Berechtigung, aus Tora Halacha zu machen, steht in keiner christlichen Quelle. Vielmehr findet man auf beiden Seiten, bei den Rabbinen wie beim Jesus der Evangelien, in dieser Hinsicht spitze Bemerkungen.⁵⁸ Streichen *können* wir sie nicht, darüber streiten *wollen* wir nicht (mehr). Keiner kann

56 In einer der nordhessischen Landgemeinden, in denen ich meinen Pfarrdienst geleistet habe, galt die Genfer Regel eines nur viermaligen Abendmahls im Jahr. Aber niemand ging viermal; denn die – im Kirchenjahr immerhin sinnige – Verteilungsregel lautete: „Weihnachten und Pfingsten / gehen die Jüngsten; / Ostern und Michel / die ahlen Brüchel“ (die Alten und Gebrechlichen).

57 Die Stilisierung des letzten Mahls Jesu mit seinen Jüngern als Passa-Nacht bei Mk, Mt und am stärksten bei Lk versucht hier bereits eine Annäherung, überspielt damit aber das einzige Datum für Jesu Tod, das sich astronomisch verifizieren lässt, das johanneische. „Unser Passalamme ist geschlachtet, Christus“, sagte noch Paulus (1 Kor 5,7) und bezog das auf den Todestag Jesu.

58 An der Gabelung der Wege stehen Jesu Äußerungen zu den „Überlieferungen der Ältesten“, Mk 7,3–13.

die Offenbarungen beurteilen oder auch die Ableitungen aus Offenbarung, die ein anderer hat. Hier kommen wir über das Patt in Lessings (übrigens jüdischer)⁵⁹ Ringparabel nicht hinaus.

4.4 Ansatz beim Begriff des Glaubens

Nahe zu liegen scheint auch die Lehre vom Glauben, ist es doch Paulus selbst, der den christlichen Glauben mit demjenigen Abrahams identifiziert, allerdings des unbeschnittenen Abraham (Röm 4). Genau deshalb allerdings finden sich unsere jüdischen Partner darin nicht wieder, heute noch weniger als vor dem Krieg. In der Weimarer Zeit war noch ganz offiziell von „mosaischem Glauben“ die Rede und von „Staatsbürgern jüdischen Glaubens“. Das ist ein typisches Beispiel, wie gleiche Worte Unterschiedliches meinen. 1950 aber schrieb Martin Buber seinen Essay *Zwei Glaubensweisen*, und man ist heute eher bei einer ethnischen oder kulturellen, aber nicht bei einer religiösen Festlegung angekommen. Das Judentum Nordamerikas bezeichnet sich zwar auch noch oftmals als *faith* und akzeptiert es, auf gleicher Ebene gesehen zu werden wie das Christentum oder andere Religionen. Dort gibt es ja seit Jahrzehnten Pfarrkonferenzen unterschiedlicher Denominationen mit den Rabbinen zusammen. Überwiegend aber versteht sich das weltweite Judentum heute, wo ein guter Teil areligiös ist, ethnisch. Es zählt mit zu den Folgen der deutschen Barbarei, so etwas wie eine jüdische Religion planmäßig zerstört zu haben. Immerhin, auch schon in der Antike galt das Judentum als *ethnos* und hat sich als solches behauptet.

4.5 Ansatz bei der Heilslehre

Vorgesprochen wird ferner die Heilslehre (Soteriologie), insbesondere in reformierter Theologie, aus welcher der Ausdruck „Heilsweg“ kommt und wo man dann aus *einem* Heilsweg, den die Kirche bisher allein zu kennen glaubte, nunmehr *zwei* macht. Das kann man dann mit oder gegen Martin Buber verstehen, der dazu ironisch meinte, „Parallelen treffen sich im Unendlichen“. In der Mathematik heißt das ja: Sie treffen sich gar nicht. In der Theologie kann man dieses Unendliche „Gott“ nennen. Umso klarer ist dann aber, dass wir nicht auf demselben Weg zu ihm hin sind.

59 F. Löttsch: „Ein Jude, das Luthertum und die ‚Luthertümer‘: Lessings Nathan“, in: F. Siegert, *Grenzgänge* (wie Anm. 2), 161–173.

Mich würde dieses Ergebnis nicht stören, wenn wir denn mit Elert davon ausgehen, dass die Singularität eines Gottesverhältnisses nicht schon dessen Exklusivität ist (oben 2.4). Der Weg, der für mich – der für uns – der einzige ist, ist es nicht für jeden Menschen auf dieser Erde.

Vor allem aber verstehen wir mit dieser ganzen Heilsweg-Theologie das Judentum nicht. Judesein ist nicht Unterwegssein; hier hat die rheinische Kirche etwas auf ihre Partner projiziert. Judentum ist ein Herkommen. Franz Rosenzweig hat bekanntlich den johanneischen Satz „Keiner kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6) mit dem Hinweis beantwortet, das brauche nicht, wer schon vom Vater herkomme. – Dein Wort in Gottes Ohr! sage ich dazu. Und ich nehme zur Kenntnis, dass dies eine Religion ist, die nicht auf eigene Verdienste pocht, sondern – so ja schon im Talmud – auf die Verdienste der Väter, Abraham, Isaak und Jakob.⁶⁰ Da sind wir nahe an der Lösung über den Glaubensbegriff (4.4), ohne aber weiter suchen zu müssen nach einer Gleichheit von Glaubensinhalten.

4.6 Ansatz bei der Ekklesiologie

Der beste Ort, an dem das Judentum in einer christlichen Dogmatik am passendsten vorkommen könnte, ist m. E. die Ekklesiologie. So habe ich es nunmehr in *Kirche und Synagoge* vorgeschlagen.⁶¹ Das ist nicht im Sinne einer Vereinhaltung gedacht. Weder müssen alle Juden zur Kirche kommen, die gerettet werden wollen (mag auch Lukas oder vielleicht schon Paulus so gedacht haben), noch hat die Kirche den Anspruch, Israel zu sein. Mein

60 Der Bußruf des Täufers (Mt 3,9 = Lk 3,8, also Q) hat dies bekanntlich in Frage gestellt, und lutherische Theologie weiß hier zu unterscheiden zwischen (falscher) *Sicherheit* und (vom Evangelium gewährter) *Gewissheit* des Glaubens. Die Rabbinen haben auf ihre Weise mit einer eigenen Bußlehre reagiert. P. Billerbeck hat sie in: Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, Bd. 1, 1926 (u. ö.), 162–172, in aller Breite wiedergegeben; vgl. Anm. 33. Hier mag auch an ein eigentümliches Werk des fränkischen Luthertums erinnert werden, Ferdinand Weber: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, hg. v. F. Delitzsch/P. Schneidemann (1880), 1897 (1975), 316–321. Der Versuch vorurteilsfreien Berichtens ist Weber bemerkenswert gut gelungen. Allerdings kommt noch zu viel christliche Metasprache vor, Wörter wie „Erlösung“, „Mittler“ und „Theologie“, die jüdischerseits kaum oder anders gebraucht werden. So liest man denn heute eher eine der inzwischen zahlreichen Selbstdarstellungen aus jüdischer Feder: M. Buber, L. Baeck, P. Lapide, S. Ben-Chorin und andere.

61 *Kirche und Synagoge* (wie Anm. 10), 253–286. Das dort zur „Geschwisterlichkeit“ Gesagte versteht sich als ein Vorschlag *mindestens* ethischer Art, *besser aber* als Zusatz zur Ekklesiologie, und zwar der von CA 7 und 8 (so 267 f).

Vorschlag beruht auf einer Formulierung von Rabbiner Jonathan Sacks, welcher, ganz im Sinne der (US-)amerikanischen Rabbinerkonferenz, von der „Würde des Unterschieds“ spricht, von der *dignity of difference*.⁶² Das nord-amerikanische Luthertum nimmt das auf, indem es sagt: Die Kirche versteht sich im Unterschied zum Judentum als die *Gemeinschaft des Neuen Bundes*. Ihr nächster Verwandter aber ist die Gemeinschaft des Sinai-Bundes. Dieses Verhältnis nennt sich nunmehr „Geschwisterlichkeit“, *being siblings*.

So ist die Sprachregelung, die die Evangelical Lutheran Church of America gefunden hat und in welcher die Bezeichnung „Alter Bund“ vermieden ist (weil ja heute das Alte weniger gilt als das Neue). Das ist nicht nur eine Frage der Höflichkeit im Gespräch und der *political correctness* vor der Öffentlichkeit; es steckt darin auch eine seriöse theologische Aussage: Was für uns Christen der Alte Bund ist, dessen Bedingungen wir nicht zu erfüllen brauchen, das ist für das Judentum der aktuelle Bund; es ist für die Angehörigen der Synagoge die Garantie ihres Verhältnisses zu Gott. Dass dieser Bund von Gott selbst kommt, aus seiner Initiative, behaupten auch wir; es ist eine der Grundaussagen der biblischen Geschichtserzählung. Und Paulus selbst sagt: „Unwiderruflich (wörtl.: ohne Reue) sind die Gnadengeschenke und die Berufung Gottes“ (Röm 11,29). Die Art aber, wie der auf Abraham und auf Mose zurückgehende Bund heute noch wahrgenommen wird, unterliegt nicht christlicher Beurteilung.

Unser Gesprächspartner bei all diesen Überlegungen ist v. a. das Diasporajudentum, wie es sich in Deutschland unserer Tage deutlicher darstellt als je zuvor. Dessen – auch nicht immer einfacher – Gesprächspartner sind wiederum die Bewohner und Träger des Staates Israel. Dessen Notwendigkeit als Fluchtburg nach so vielen Verfolgungen leuchtet mir vollkommen ein. Was ich aber gemäß CA 17 auch jetzt nicht mitmachen würde, ist die Anknüpfung von Endzeithoffnungen an die Existenz oder gar an das weitere Anwachsen dieses Staates. Die Mittel, mit denen dieses geschieht, kann man beim besten Willen nicht als Vorbereitung auf das Kommen eines Reiches Gottes gelten lassen. An dieses denkt ein gewisses Christentum unserer Tage, oben geschildert, weit mehr als die Israelis selbst.⁶³ Keine seriöse biblische Theologie und schon gar keine lutherische Dogmatik verspricht sich et-

62 J. Sacks: *The Dignity of Difference. How to avoid the Clash of Civilizations*, 2002 u. ö. Vgl. *Kirche und Synagoge* (wie Anm. 10), 34 und 322. Die deutsche Übersetzung trägt den unsinnigen Titel *Wie wir den Krieg noch vermeiden können*, 2007.

63 Hier sei auf die Sprachregelung hingewiesen: In biblischer Zeit und auch in den Synagogen unserer Tage sagt man „Israelit, Israelitin“, für die Inhaber eines israelischen Passes von heute aber gilt: „Israeli, Israelin“.

was vom Herstellen einer Szenerie wie in Apk 20 und schon gar nicht von der dafür etwa nötigen Vernichtung von Gog und Magog,⁶⁴ die in der US-amerikanischen Außenpolitik immerhin eine mächtige Rolle spielt.

Der Versuch, den Prophetien nachzuhelfen, hat bisher nur Zerstörungen verursacht. Ich will hier von den vielen politischen Ideologien und säkularisierten Eschatologien, unter denen die Menschheit seit Karl Marx zu leiden hatte, nichts weiter sagen, sondern nur auf einen theologischen Denkfehler hinweisen, der bei uns in Deutschland von der Aufklärung bis zum theologischen Liberalismus gängig war. Rudolf Bultmann, Elerts persönlicher Freund,⁶⁵ hat vor nunmehr bald hundert Jahren darauf hingewiesen: „Es gibt kein Tun, das sich direkt auf Gott und sein Reich beziehen könnte.“⁶⁶ Mancher wird das bedauern; ich selber fand den Satz auch erst hart. Inzwischen lasse ich mir das genügen, was eines unsrer neueren Kirchenlieder, ein Kirchentagsschlager, immerhin zu sagen wagt (EG 571):

Unser Leben sei ein Fest: Jesu Geist in unserer Mitte,
Jesu Werk in unseren Händen, Jesu Geist in unseren Werken!
Unser Leben sei ein Fest, so wie heute an jedem Tag.

Die Hauptaufgabe der Kirche ist der Botendienst der Versöhnung; ihr „Kerngeschäft“ ist der heilvolle Kontakt der Menschen mit Gott und ebenso auch untereinander. Gottes Geschichtsplan oder gar sein Bauplan für eine anders beschaffene Welt ist nicht unsere Sorge; wir haben schon genug zu planen und zu bewerkstelligen, um die Erde, seine Schöpfung, bewohnbar zu halten. Die Verständigung der Religionen untereinander wird keinen geringen Beitrag dazu leisten können.

64 Dazu eine Anekdote: Als George W. Busch bei einem Paris-Besuch in einer politischen Rede (es war keine Andacht) Gog und Magog erwähnte, ließ die französische Regierung, der das irgendwie biblisch klang, ohne dass sie etwas damit hätte anfangen können, beim Büro der Eglise Réformée de France anrufen, worum es sich dabei handle. Dort verwies man sie auf Hesekiel 38–39 und auf Apk 20,8.

65 Aussage seines Schwiegersohnes, Oberkirchenrat i. R. Wilhelm Gerhold, in einem Interview vom Okt. 2014: „Aber – das müssen Sie auch wissen –: Aus der Breslauer Zeit bestand zwischen Bultmann und ihm eine Freundschaft. Sie haben sich in Breslau kennen und schätzen gelernt. Hier in Erlangen – er war Ephorus bei den Studenten –, da hatten die Studenten den Bultmann zu einem Vortrag eingeladen, und Vater Elert sagte: Ihr könnt das doch nicht richtig, und ging an den Bahnsteig und holte ihn ab. So war die Verbindung.“

66 R. Bultmann: „Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung“ (1924), wieder abgedruckt als Eröffnung von Bd. 1 seines *Glauben und Verstehen* (1933 u. ö.), 1–25 (hier: 15).

Am Schluss mögen einige noch recht neue Erklärungen stehen, die von lutherischen Kirchen zur Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses veröffentlicht worden sind.

Anhang 1: Die Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat nach einem Vorlauf von über 15 Jahren einen solchen Beschluss in dem Anliegen gefasst, einen Bezug auf das Judentum in ihre Verfassung hineinzubringen. Diese beginnt mit dem Satz: „Die Evangelisch-Lutherische Kirche lebt in der Gemeinschaft der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche aus dem Worte Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist und in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt wird.“ Dem sollte nach einem Vorschlag von Landesbischof Johannes Friedrich künftig hinzugefügt werden:⁶⁷

Mit der ganzen Kirche Jesu Christi ist sie aus der tragenden Wurzel des biblischen Israel hervorgegangen[;] sie bezeugt mit der Heiligen Schrift die bleibende Erwählung des Volkes Israel und weiß sich dem jüdischen Volk geschwisterlich verbunden.

Die biblische Begründung dieses Textes greift auf Röm 11 zurück, ein Stück weiter oben, auf V. 16 ff („... nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich“). Das sind Verweise auf Bestehendes, auch auf Gewesenes, im Präsens und im Perfekt gehalten; es ist aber nicht das Futur von V. 25 ff. Das ist weise. Es ist auch typisch lutherisch, sich auf geschehene Gottestaten zu beziehen und nicht auf in Zukunft erst erwartete. Was Zukunft betrifft, so liegt immerhin in dem Ausdruck „geschwisterlich verbunden“ eine gewisse Verpflichtung menschlicherseits.

Leider aber ist in der Beschlussfassung, die infolge erklärter Widerstände einiger Synodaler und wegen eines gravierenden Formfehlers seitens der Kirchenleitung mehrere Anläufe brauchte,⁶⁸ gerade dieser letzte Halbsatz

67 Dieser Text, wie ihn die Landessynode in Weiden, 21.–25. 3. 2010, bereits angenommen hat (mit einer Gegenstimme und drei Enthaltungen), steht z. B. in Kul 25, 2010, 81–87 (82).

68 Das Landeskirchenamt wollte sich nicht festlegen, ob dieser Satz künftig Bestandteil eines Bekenntnisses sein soll oder nur eine zeitlich wie regional begrenzte Einsicht bzw. Regelung, wie es typisch ist für Kirchenordnungen. Auch hatte man vor, Stimmenthaltungen als Zustimmung zu werten, was gleichfalls Protest hervorrief. Vgl. Kirche und Synagoge (wie Anm. 10), 278 f.

gestrichen worden.⁶⁹ Auch so ist die Erklärung es jedoch wert, für mehr gehalten zu werden als nur eine Erklärung von ungewisser Geltungsdauer, sondern für eine Bereicherung der Bekenntnisgrundlagen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Theologisch gesehen, lassen diese Erklärungen wie alle, die ihnen von Seiten anderer Landeskirchen vorausgingen, dem Sinai-Bund seine Gültigkeit gegenüber denen, an die er gerichtet war und ist. Sie beheben ein populärtheologisches Vorurteil, das sich sogar bei manchem Kirchenvater finden mag, aber nicht bei Luther und nicht in den evangelischen Bekenntnissen. Ein Umdenken ist uns nötig, aber kein Umbau des Fundaments. Die Kirchenlehre bedarf einer Erweiterung, die nichts Bisheriges negiert. Unsere Christusbotschaft⁷⁰ bleibt ungeschmälert. Höchstens sind solche Negierungen betroffen, die niemals Kirchenlehre waren. Das Evangelium ist positiv.

Anhang 2: Die Erklärung der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers

Diese zuletzt genannte Auffassung hat sich offenbar auch auf der jüngsten Synode der Evangelisch-lutherischen Kirche Hannovers durchgesetzt, als sie ihre Verfassungserweiterung beschloss. Der Antrag war gestellt, ein Verbot von Judenmission dort aufzunehmen. Das dahinter stehende Anliegen ist nun aber in dem Beschluss, wie er am 6. 10. 2014, einem Israel-Sonntag, in Hermansburg gefasst wurde, glücklicher formuliert. In Hannovers Kirchenverfassung trägt Teil I: Allgemeine Bestimmungen, Abschnitt 1: Die Landeskirche, Art. 1, Abs. 3 nunmehr folgenden Zusatz:

Zeugnis, Mission und Dienst erfolgen in Gemeinschaft mit anderen christlichen Kirchen und im Zeichen der Treue Gottes zum jüdischen Volk.

In den dann folgenden Art. 4 wurde ein mehrgliedriger Absatz eingefügt:

69 Synodalabschluss vom 1. 5. 2012: „Mit der ganzen Kirche Jesu Christi ist sie aus der tragenden Wurzel des biblischen Israel hervorgegangen und bezeugt mit der Heiligen Schrift seine bleibende Erwählung.“

70 Bultmanns Lieblingsstelle im Neuen Testament war 2 Kor 5. Hierzu Elert, Glaube, 207 ff.32 ff, sowie: Ethos, 295 f, wo in der Folge sogar von der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit die Rede ist: Dies ist ein oftmals übersehener Aspekt der Rechtfertigungslehre, dessen Beachtung in der Vergangenheit die Kirchen vor allzu großem Sündenpessimismus bewahrt hätte. Reformierte Theologie verschiebt sie ins Eschaton, Elert nicht.

- (1) Die Landeskirche ist durch Gottes Wort und Verheißung mit dem jüdischen Volk verbunden.
- (2) Sie achtet seine bleibende Erwählung zum Volk und Zeugen Gottes.
- (3) Im Wissen um die Schuld unserer Kirche gegenüber Juden und Judentum sucht die Landeskirche nach Versöhnung.
- (4) Sie fördert die Begegnung mit Juden und Judentum.

Erstere Formulierung – die in Abs. 3 – ist die Antwort auf die Frage nach Judenmission. Vorgeschlagen war, wie gesagt, ein förmliches Verbot; doch ist die hier gefundene Formulierung, als positive, sicher die bessere, auch wenn das „im Zeichen“ keine klare logische Verbindung ist. Offen bleibt auch, welche Verheißung oder Verheißungen in Art. 4 (1) gemeint sein sollen. Die rheinische Synode zitierte an entsprechender Stelle den „neuen Himmel und die neue Erde“ von Jes 65,17.22 (und 2 Pt 3,13; Apk 21,1), eine Vorstellung, deren Missbräuchlichkeit wir nunmehr kennengelernt haben. An der *alten* Erde hat die Kirche bereits genug Aufgaben, um nicht schon eine neue zu fordern, und der Himmel, auf den wir uns freuen, wird jedenfalls *neu* sein.⁷¹ Es geht aber schon dem Dekalog eine Verheißung voraus, die gleichlautende Verheißungen an die Erzväter aufnimmt und als das „Urevangelium im Gesetz“ bezeichnet worden ist: „Ich bin der HERR, dein Gott.“⁷² Die Zusage der gütigen Gegenwart und des Mitgehens seitens dieses Gottes ist es, was wir mit Israel gemeinsam haben. Arten, sie zu bezeugen, gibt es viele.

Anhang 3: Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika gegenüber der jüdischen Gemeinschaft

Das Folgende ist die *Declaration of the Evangelical Lutheran Church in America to the Jewish Community* vom 18. April 1994.⁷³ Wer die jüdische Gemeinschaft war, die die Erklärung entgegennahm, ist hier nicht definiert. Dies war kein Rechtsakt, aber doch ein Medienereignis, und es hat sich

71 Im Luthertum ist „Himmel“ stets das, was das Englische mit *heaven* bezeichnet. An Umschöpfungen dessen, was *sky* heißt und was sich darunter befindet, ist nicht gedacht. Als Exeget möchte ich hinzufügen, dass Endzeitschilderungen wie Jes 11,6–9 soziale Metaphern sind, wie der obere Kontext im gegebenen Beispiel ausweist. Es wird jedoch schwer sein (wie ich erfahren habe), sich mit reformierten Dogmatikern hierauf zu einigen.

72 Zu dieser Stelle s. z. B. G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, ⁴1960 (und Nachdrucke), 205–209.

73 Übersetzung von Martin Dorn und Folker Siegert, wie schon in *Israel als Gegenüber* (Anm. 2), 536 f.

z. B. im Einführungstext des Holocaust Museum in Washington niedergeschlagen. Dieser informiert die Besucher, dass sich die ELCA von Luthers Spätschriften gegen die Juden förmlich distanziert habe.

In der langen Geschichte des Christentums gibt es keine tragischere Entwicklung als die Behandlung, die das jüdische Volk von Seiten gläubiger Christen erfuhr. Nur sehr wenige christliche Glaubensgemeinschaften waren fähig, sich der Ansteckung des Antijudaismus und seines modernen Nachfolgers, des Antisemitismus, zu entziehen. Lutheraner, die dem *Lutherischen Weltbund* und der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika* angehören, empfinden sich in dieser Hinsicht wegen bestimmter Bestandteile des Vermächtnisses des Reformators Martin Luther und wegen der Katastrophen bis hin zum Holocaust im 20. Jahrhundert, erlitten von Juden in solchen Gegenden, wo die lutherischen Kirchen stark vertreten waren, als besonders belastet.

Die lutherische Glaubensgemeinschaft ist durch ihren Namen und ihr Erbe an das Andenken Martin Luthers gebunden, des Lehrers und Reformators. Indem wir seinen Namen in unserem eigenen ehren, erinnern wir uns an sein mutiges Einstehen für die Wahrheit, an seine körnigen und erhabenen Worte der Weisheit und vor allem an sein Zeugnis für Gottes rettendes Wort. Luther verkündete ein Evangelium für Leute, wie wir wirklich sind; er bittet uns, einer Gnade zu vertrauen, die groß genug ist, unsere tiefste Scham zu erreichen und die tragischsten Wahrheiten anzusprechen.

Im Geist jener Wahrhaftigkeit müssen wir, die wir seinen Namen und sein Vermächtnis tragen, auch Luthers antijüdische Schmähschriften und die Ratschläge zur Gewalt in seinen späteren Schriften gegen die Juden mit Schmerzen eingestehen. Mit vielen von Luthers eigenen Weggefährten im 16. Jahrhundert lehnen wir diese gewaltsame Beschimpfung ab; noch mehr wollen wir unser tiefes und bleibendes Bedauern über ihre tragische Wirkung auf die folgenden Generationen zum Ausdruck bringen. Im Einverständnis mit dem *Lutherischen Weltbund* mißbilligen wir insbesondere die Aneignung der Worte Luthers seitens moderner Antisemiten zum Zweck der Verbreitung des Hasses gegenüber dem Judentum bzw. jüdischen Menschen von heute.

Bedrückt durch die Mitschuld unserer eigenen Tradition innerhalb dieser Geschichte des Hasses, bringen wir darüber hinaus unseren dringenden Wunsch zum Ausdruck, unseren Glauben an Jesus Christus mit Liebe und Respekt für das jüdische Volk zu leben. Wir erkennen im Antisemitismus einen beleidigenden Widerspruch gegen das Evangelium, eine gewaltsame Leugnung unserer Hoffnung und unserer Berufung, und wir verpflichten diese Kirche zum Widerstand gegen die tödliche Wirkung solcher Verblendung sowohl in unseren eigenen Kreisen wie auch im Umfeld unserer Gesellschaft.

Zum Schluß beten wir um den dauernden Segen des Gesegneten für die wachsende Zusammenarbeit und Verständigung zwischen lutherischen Christen und der jüdischen Gemeinschaft.

Ulrich A.
Wien

Theologie im Konflikt

Einspruch gegen den Antisemitismus in der
Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien
1943

Konrad G. Gündisch zum 65. Geburtstag

1. Der Anlass und das Umfeld 1943

Anfang Februar 1943 – gleichzeitig mit dem Ende der Schlacht um Stalingrad und der Wende im Zweiten Weltkrieg – veröffentlichte der Hammersdorfer Pfarrer Eckehart Lebouton (1912–2003) eine antisemitische Polemik in der in Hermannstadt erscheinenden Kirchenzeitung „Kirchliche Blätter“. Das wöchentlich erscheinende Organ war sowohl Amtsblatt als auch Kommunikationsforum der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien. In aller Regel bot es die offiziell „richtige“ Lesart, die amtlich akzeptierte oder gut geheißene Position des Landeskonsistoriums, d. h. seine Inhalte waren konform mit der Meinung der Kirchenleitung. Seit dem Amtsantritt des durch politische Intervention der Volksgruppenführung installierten Landesbischofs Wilhelm Staedel¹ wurde die extreme, „deutschchristliche“ Kirchenpolitik der sog. „Nationalkirche“ Thüringischer Prägung erkennbar gefördert.²

1 Ulrich A. Wien: Staedel, Wilhelm. In: BBKL 17 (2002), S. 1352–1355.

2 Ulrich A. Wien: Kirchenleitung über dem Abgrund. Bischof Friedrich Müller vor den Herausforderungen durch Minderheitenexistenz, Nationalsozialismus und Kommunismus. Köln, Weimar, Wien 1998, S. 168–170 (Studia Transylvanica 24). – Peter von den Osten-Sacken (Hg.): Das missbrauchte Evangelium. Studien zur Theologie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen. Berlin 2002, S. 216 (SKI 20). – Susannah Heschel: Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Lebens auf das deutsche kirchliche Leben. In: „Beseitigung des jüdischen Einflusses ...“. Antisemitische For-

- 1) Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in Eisenach wurde seit 1941 materiell mit RM 500,- unterstützt. Damit gehörte die Evangelische Landeskirche A. B. in Rumänien als Institution zu den Förderern.³ Wilhelm Staedel trat persönlich bei Konferenzen dieses Instituts im Deutschen Reich offiziell in Erscheinung und war seit 1942 Mitglied von dessen Verwaltungsrat.
- 2) Immateriell wurde die Arbeit gestützt durch die Gründung eines landeskirchlichen Arbeitskreises („Arbeitsgemeinschaft“) dieses Instituts.⁴ Zum wissenschaftlichen Leiter ernannte Staedel den beauftragten Hauptanwalt im Landeskonsistorium, Pfarrer Andreas Scheiner jr. (1890–1960)⁵ – der intellektuelle Kopf der „nationalkirchlichen“ Gesinnungsgemeinschaft; er war Vetter von Herta Staedel, der Frau von Wilhelm Staedel. Zum Geschäftsführer dieses Arbeitskreises wurde analog der schon erwähnte Eckehart Lebouton bestimmt. Er stammte aus dem Buchenland (Bukowina) und war Patensohn des 1940 zur Demission gedrängten Altbischofs Dr. Viktor Glondys (1882–1949).⁶

schung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus, hg. vom Fritz Bauer Institut (Jahrbuch 1998/99); S. 147–167, hier: 152. – Vgl. auch die jüngsten Forschungen und Publikationen zum Thema: Dirk Schuster: Eine unheilvolle Verbindung. Das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ und seine Hermannstädter Außenstelle. In: Zugänge 41 (Heidelberg 2013). – Ders.: Die Evangelische Landeskirche A. B. in Rumänien als nationalkirchlicher Missionsträger in den besetzten Ostgebieten zwischen 1941 und 1944. In: ZfSL 36 (2013) [im Druck].

- 3 Landeskonsistorialsitzungsprotokoll vom 3. November 1941, Tagesordnungspunkt 58.
- 4 Zwischen 40 und 50 Mitglieder waren 1942 bereits registriert, u. a. Wilhelm Staedel, Dr. Helmut Klima, Albert von Hochmeister, Karl Reinerth, Andreas Nagelbach.
- 5 Andreas Scheiner. In: Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Sachsen 10. Köln, Weimar, Wien 2012, S. 232–233 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 9/X). Leider ist dessen wichtigste Publikation in diesem bio-bibliographischen Handbuch übersehen worden. – Vgl. Ekkehart Lebouton: Bericht über die gründende Tagung der Arbeitsgemeinschaft des „Institutes zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in der evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien, Hermannstadt. In: KiBil 34 (1942), S. 162–164.
- 6 Ulrich A. Wien: Glondys. In: RGG 4. Auflage, Band 3 (2000), Sp. 1010–1011. – Hans Beyer: Viktor Glondys (1882–1949). Ein Beitrag zur Geistes- und Kirchengeschichte des Südostdeutschtums zwischen den beiden Weltkriegen. In: FS Balduin Saria, hg. v. K. K. Klein, Th. Mayer und H. Steinacker. München 1964, S. 408–459.

- 3) Erstes relevantes Produkt dieses landeskirchlichen Arbeitskreises war der im Sommer 1942 unter skandalösen Umständen entstandene und am 29. September 1942 amtlich für verbindlich erklärte Lehrplan für den Religionsunterricht.⁷ Die von der Volksdeutschen Mittelstelle (VoMi) und der SS gesteuerte Deutschen Volksgruppe in Rumänien hatte seit Februar 1941 die Kirchenführung in Hermannstadt gleichgeschaltet. Im sog. „Gesamtabkommen“ hatte auf Druck der Volksgruppenführung die Landeskirche im Juni 1942 u. a. die Verantwortung für das zuvor in kirchlicher Trägerschaft mühsam aufrecht erhaltene deutsche Schulwesen der Deutschen Volksgruppe in Rumänien übertragen. In dem der Landeskirche einzig verbliebenen Verantwortungsbereich des Bildungswesens, dem Religionsunterricht, war es die Absicht dieses kirchlichen Marionettenregimes, am nationalsozialistischen (Um)-Erziehungsprogramm kirchlich zu partizipieren.
- 4) Zusätzlich intensivierte nun Ekkehart Lebouton den ideologischen Druck auf die Pfarrer. Er sah sich in der Rolle des Multiplikators der „nationalkirchlichen“ Ideen. Sein im Gewande angeblich wissenschaftlich begründeter Exegese biblischer Texte daherkommendes Pamphlet versuchte auch die Ortspfarrer theologisch „aufzunorden“. Unter dem Titel „Der Gottesknecht des Deuterocesaja“ meldete er sich privilegiert im Amtsblatt der Landeskirche („Kirchliche Blätter“) zu Wort.⁸ Die Schriftleitung der Kirchlichen Blätter – dies war in der Ägide Staedel der Hermannstädter Stadtprediger Karl Daniel Reinerth (1891–1986)⁹ – merkte dazu an: „Wir stellen die vielfach neuartigen und unwälzenden Thesen unter der Voraussetzung sachlicher Argumentierung hiemit zur Aussprache.“¹⁰ Dass diese Notiz nicht ernst gemeint war, konnten der Bischofsvikar D. Friedrich Müller (1884–1969) und Altbischof Glondys unmittelbar feststellen. Die Öffentlichkeit war faktisch beschränkt; es wurde Zensur ausgeübt. Müllers und Glondys' Entgegnungen waren unerwünscht, blieben unpubliziert und konnten nur in hektographierter Form vervielfältigt und unter

7 Ulrich A. Wien: „Entjudung“ und Nationalsozialismus als Ziel des Religionsunterrichts. Zum Lehrplan für den Religionsunterricht an deutschen Schulen 1942. In: Zeitschrift für siebenbürgische Landeskunde 30 (2007), S. 65–77.

8 Kirchliche Blätter 35 (1943), S. 73–77.

9 Karl Daniel Reinerth. In: Schriftsteller-Lexikon der Siebenbürger Sachsen 10. Köln, Weimar, Wien 2012, S. 46–53 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 9/X).

10 Kirchliche Blätter 35 (1943), S. 73.

der Hand verteilt werden.¹¹ Als solche haben sie u. a. im Privat-Nachlass von Friedrich Müller überdauert.¹²

- 5) Ergänzend nahm sich Andreas Scheiner die Bekenntnisgrundlage der Landeskirche vor, um unter dem – irreführenden – Titel „Das Dogma der Evangelischen Landeskirche A. B.“ die theologische Basis der Landeskirche grundstürzend umzuinterpretieren und damit faktisch für obsolet zu erklären. Es sollte die Berufung auf die altkirchlichen Symbole (Glaubensbekenntnisse) sowie das reformationszeitliche Augsburgische Bekenntnis (Confessio Augustana) nur als Etikett erhalten bleiben. Hinter der absichtlich zur Täuschung aufrecht erhaltenen Fassade sollte eine ariosophisch ausgerichtete „Volksreligion“¹³ eines angeblich undogmatischen Christentums vorgeblich germanischer Prägung legitimiert werden. Diese sollte die Funktion ersatzreligiöser, systemstabilisierender und ideologiekonformer Weihegenossenschaft und freigeistigen Vitalismus erfüllen.

Bezüglich des Lebouton-Aufsatzes suggerierte die Schriftleitung zunächst – wie erwähnt –, es bestehe die Möglichkeit, eine an wissenschaftlichen Kriterien orientierte, rein sachlich auszutragende theologische Kontroverse zu führen. Leboutons Vorgehen war allerdings nicht nur Teil der „nationalkirchlichen“ kontextuellen Theologie, sondern trug methodisch fremde – anachronistische – Gedankeninhalte in die antiken Texte ein, war also keine Exegese, sondern bestenfalls Eisegese. Lebouton setzte in seinem Text antisemitische Stereotype voraus, die seine Sicht prägten und seine vorgebe-

11 Ulrich A. Wien: Kirchenleitung (wie Anm. 2), S. 170. – Vgl. dazu die Aktenüberlieferung in ZAEKR 103: Z. 312/1943: Der Abteilungsleiter Kurt Scherg im „Referat zur Überwachung des heimischen Schrifttums“, also die Zensur der Deutschen Volksgruppe, konnte bereits einen Tag nach der Vorlage beim Volksgruppenleiter A. Schmidt unter KS/Gr 53/43 vom 26. Januar 1943 die Druckgenehmigung an Bischof Staedel mitteilen. Scherg hatte die Veröffentlichung ungemein positiv begutachtet, was in seinem am 25. Januar datierten Schreiben KS/Gr 47/43 zu entnehmen ist: „In diesem Werk steht endlich soviel Erfreuliches und dabei Fundamentales, was zu einer Klärung führen kann, dass ich das Werk sofort an den Volksgruppenführer weitergeleitet habe, d. h. mit besonderem Hinweis auf die Offenheit der von der Kirche vertretenen Gedanken.“

12 ZAEKR 510–39.

13 Andreas Scheiner: Das Dogma der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien. Ein Vorwort. Hermannstadt 1942 (98 Seiten) (= Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben in Rumänien, 2). – Vgl. dazu auch Ulrich A. Wien: Von der Volkskirche zur „Volksreligion“. Beobachtungen zur Entwicklung der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien von 1919 bis 1944. In: Revista Ecumenica Sibiu 4 (2012), S. 169–222, hier: 170–172.

lich wissenschaftlichen Erkenntnisse selbstverständlich von vorneherein beeinflussten. So konnte der Autor behaupten: „Die jüdische Weltbetrachtung war immer realistisch, ja materialistisch.“ Konsequenterweise müsse sich die Exegese der Texte des Judentums dieser Orientierung verpflichtet wissen. Schon das antike Judentum sei „verachtet und verspottet“ worden „wegen seiner äußerlichen und innerlichen Rassenmerkmale“. Weil diese „noch heute“ unverändert dieselben seien, ziehe sich das jüdische Volk „wie kein anderes Volk der Erde“ gegenwärtig „auch [...] unseren Spott, Verachtung und Haß“ zu.¹⁴

2. Welchen Resonanzraum für antijüdische und antisemitische Stereotyp bot das Milieu der Evang. Landeskirche A. B. in Rumänien?

2.1 Historische Streiflichter

An dieser Stelle muss ein stark geraffter Überblick über die geistigen Hintergründe für diese jüdenfeindliche, in diesem Falle eindeutig antisemitische Grundhaltung vornehmlich unter den evangelischen Siebenbürger Sachsen seit dem 19. Jahrhundert eingeschaltet werden.

Der frühe Luther hatte gefordert, die Juden „unter den Christen leben zu lassen, ihnen mit Freundlichkeit zu begegnen, sie das Christuszeugnis des Alten Testaments zu lehren und so durch Liebe für den christlichen Glauben zu werben“¹⁵. Mit diesen Äußerungen hatte er sich von vorreformatorischen, spätmittelalterlichen jüdenfeindlichen Positionen abgewandt und wurde von Gegnern als „Judenfreund“ denunziert. Seine Trendwende hat Luther nicht durchgehalten. Seine sogenannten späten „Judenschriften“ stellen eine „scharfe Absage“ der einst propagierten Duldungspolitik dar. In Anknüpfung an die spätmittelalterlichen Autoren stellte er sich „gegen Ende seines Lebens bewußt in jenen breiten Strom des Antijudaismus der lateineuropäischen *christianitas*, von dem er sich einstmals distanziert hatte“¹⁶.

Zwar gab es schon in der Reformationszeit eine von der radikalen Sicht des späten Luther abweichende Spannbreite der Stellungnahmen zum Judentum, dennoch gehörte – im Sinne eines christlichen Exklusivanspruchs

14 Ebenda, S. 75.

15 Thomas Kaufmann: Geschichte der Reformation. Frankfurt, Leipzig 2009, S. 645.

16 Ebenda, S. 648.

unter Berufung auf die Wahrheitsfrage – das religiöse Gegensatzprofil zwischen Christentum und Judentum auch vom 16. bis zum 20. Jahrhundert zum Grundbestand theologischer Überzeugung und Lehre (vom Universitätskatheder bis zur Dorfkanzel). Praktische Bedeutung und Relevanz in der protestantischen Volksfrömmigkeit gewannen diese Grundüberzeugungen durch die liturgische Heraushebung des 10. Sonntags nach Trinitatis.¹⁷ Dessen Proprium als Gedenktag der Zerstörung Jerusalems hat in den biblischen Lesungen, Predigttexten und agendarisch vorgeschriebenen Gebeten dieses Gegensatzprofil als „Enterbung“ bzw. vermittels einer Beerbungstheorie popularisiert: Das einst erwählte Volk Israel habe den ersten Bund gebrochen, seine Erwählung sei deshalb hinfällig geworden. Im neuen Bund sei die Erwählung auf ein neues Gottesvolk – auf die Gemeinde der getauften Christen – anstelle des (verworfenen) Judentums übergegangen, die christliche Gemeinde habe also dieses beerbt. Signifikant wurde dies auch noch in protestantischen Gesangbüchern untermauert und illustriert: Der Bericht des antiken Zeitgenossen und Historikers Flavius Josephus (37/38–nach 100 n. Chr.) über die Zerstörung Jerusalems wurde in den Gesangbüchern von Auflage zu Auflage immer wieder abgedruckt. Auch in der für hauptamtliche Gemeindepfarrer und -prediger veranstalteten Ausgabe der in Hermannstadt gedruckten „Episteln und Evangelia“ von 1852¹⁸ wurde der Text nachgedruckt. Der bezeichnende Herausgeber-Kommentar lautete: „Also hat Gott die Verachtung und Verfolgung des Evangeliums gestraft und aller Welt ein schreckliches Exempel vorgestellt, sie zu vermahren, Gottes Zorn und Strafe zu fürchten und sich zu Gott und zur Erkenntnis Christi zu bekehren. Denn Gott hat dieses Volk nicht verschonet, dem er so herrliche Verheißungen hat gegeben.“¹⁹

Es gehörte im Deutschen Reich ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur christlichen, besonders auch protestantischen „Normaltheologie“, diese religiös begründete „Abwertung des Judentums“²⁰ zu vertreten und zu verbreiten. Erweitert wurde das anti-jüdische Spektrum aber durch die rassistisch geprägten Vorurteile, die sich in Windeseile über ganz Mitteleuropa ausbreiteten und die im Besonderen auch im bürgerlichen, akademischen,

17 Irene Mildenerger: Der Israelsontag – Gedenktag der Zerstörung Jerusalems: Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in der evangelischen Tradition. Berlin (2. überarbeitete Auflage) 2007.

18 Episteln und Evangelia auf die Sonntag und Feste des ganzen [...] Jahres samt der Passionsgeschichte und der Historie von der Zerstörung der Stadt Jerusalem, gedruckt bei Georg v. Closius. Hermannstadt 1852.

19 Ebenda, S. 97. – Ich verdanke diesen Hinweis August Schuller.

20 Christoph Strohm: Die Kirchen im Dritten Reich. München 2011. ND Bonn 2011, S. 98 (Schriftenreihe der BpB 1205).

ja, universitären Milieu salonfähig wurden und auch Beheimatung fanden. Nationalprotestantische Judenfeindschaft (nicht nur generell unter Konservativen, sondern auch und im Speziellen im Milieu des kulturprotestantischen Liberalismus) zeigte sich empfänglich und aufgeschlossen für die Kombination aus religiös und rassistisch motivierten Elementen, also des Antisemitismus.²¹

Selbstverständlich brachten auch die siebenbürgisch-sächsischen Akademiker, insbesondere die in diesem nationalen, kulturprotestantischen Milieu sozialisierten und im Deutschen Reich akademisch gebildeten Gymnasialprofessoren und Pfarrer diese Grundeinstellungen von den Universitäten in die Heimat mit. Das lässt sich z. B. an Beiträgen in den „Kirchlichen Blättern“ in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts recht leicht nachweisen. Darüber hinaus dienten auch in der Zwischenkriegszeit die Akademischen Hochschulkurse in Hermannstadt dazu, dem sächsischen akademischen Bürgertum den Anschluss an den Fortschritt der deutschen Wissenschaft zu erhalten. Gleiches galt für die Theologischen Hochschulkurse. Der Schüler Julius Wellhausens, der Berliner Alttestamentler Hugo Greßmann (1877–1927), hatte auf einem zweitägigen Pfarrer-Fortbildungskurs²² über den religiösen Wert des Alten Testaments vorgetragen. Durchaus differenziert konnte er die positiven Ideale der Propheten beschwören, was seiner Auffassung nach „auch heute noch wertvoll“²³ zu nennen sei, ja die „Hauptbücher (Psalter, Hiob, Propheten) sind für den Gottesdienst und Unterricht unentbehrlich“²⁴. Doch im selben Atemzug konnte er feststellen, dass das „A. T. selbstverständlich unterchristlich und vielfach unchristlich“²⁵ sei. Die „Judenreligion“ sei um 200 n. Chr. verkrustet und habe ihren Höhepunkt längst hinter sich gehabt, „deren Hauptblüte in Jesu gerade über sie selbst und aus ihr selbst hinausführt“²⁶.

Geringe Bedeutung hatte der Antisemitismus in der traditionellen siebenbürgisch-sächsischen Landbevölkerung. Das mag auch damit zusammenhängen, dass der jüdische Bevölkerungsanteil weder zahlenmäßig noch ökonomisch ein nennenswerter Faktor war. Einen genuin geprägten Antisemitismus

21 Vgl. zum Gesamtphänomen das Standardwerk von Saul Friedländer: *Das dritte Reich und die Juden*. München³ 2007.

22 Der Pfarrer-Fortbildungskurs fand am 15./16. September 1925 in Hermannstadt ab, zu dem die Theologen Faber (Tübingen) und Greßmann (Berlin) eingeladen waren und vortrugen. Vgl. *KiBl* 17 (1925), S. 508–510.

23 Ebenda, S. 508.

24 Ebenda, S. 509.

25 Ebenda, S. 508.

26 Ebenda, S. 510.

hat es unter den Siebenbürger Sachsen nach meinem Wissen nicht gegeben. Die Bauern gaben ihren Kindern traditionell biblische, jüdische Namen: Sara, Maria, Andreas, Johann(es), Michael, Samuel. – Dennoch ist bemerkenswert, dass bereits Stefan Ludwig Roth vor der Mitte des 19. Jahrhunderts heftige Aversionen gegen Juden geäußert hatte.²⁷ Er stritt ihnen die Bürgerrechte ab und verweigerte ihnen die soziale Integration. Die akademisch gängige Judenfeindschaft im deutschen Protestantismus kombiniert mit der Luther-Renaissance der Zwischenkriegszeit (durch die indirekt auch die antijüdischen Schriften Luthers wieder in den Blick rückten), und eine zuvor schon partiell verbreitete Distanz zum Alten Testament²⁸ bildeten allerdings den Resonanzboden für den Antisemitismus, wie ihn als wesentlichen Faktor ihrer Weltanschauung die deutschen Nationalsozialisten propagierten.

Dieser Antisemitismus wurde von Fritz Fabritius und den Mitgliedern der von ihm geführten NSDR (NEDR) Nationalsozialistischen Selbsthilfebewegung (1933 Erneuerungsbewegung) der Deutschen in Rumänien ungefiltert in Siebenbürgen verbreitet.

27 Stefan Ludwig Roth: *Gesammelte Schriften und Briefe*, hg. v. Otto Folberth. Bd. I, 1927, S. 42–43.

28 In der an Greßmanns Vortrag anschließenden Diskussion, traten die entsprechenden nationalprotestantischen Vorurteile denn auch klar zutage. Wie der Bericht der Kirchlichen Blätter referiert, wurden folgende Fragen thematisiert: „1. Was machen wir Geistliche und Lehrer mit dem A. T. in der Volksschule und auf der Kanzel? Ist bei Anerkennung seiner wissenschaftlichen Bedeutung der Gebrauch des A. T. nicht auf beiden Gebieten bedeutend zurückzuschneiden? 2. Verlangt die Jugend nicht andere Gestalten im Gesinnungsunterricht als die fragwürdigen Erzväter; könnte deshalb das A. T. nicht durch Stoffe der deutschen Sage, durch germanische Christusapostel des Mittelalters ersetzt werden? 3. Wie steht es mit dem jüdischen Streben nach Welt Herrschaft im A. T. und im Verlaufe der Geschichte bis zur Gegenwart?“ In: *KiBl* 17 (1925), S. 509. – Dieser Fragehorizont war im Schul- und Kirchenboten schon seit Jahrzehnten virulent, der spätere Kronstädter Stadtpfarrer Franz Obert (1828–1908) hatte bereits 1888 in einem Gutachten sich sehr distanziert zum AT geäußert, und im Zusammenhang eines neuen Curriculums um 1906 standen dieselben Themen unverändert zur Diskussion. Vgl. dazu F[ranz] O[bert]: *Der Religionsunterricht in der Volksschule*. In: *Schul- und Kirchenbote* 43 (1908), 17–21. Der spätere Dechant und als Mitglied des Landeskonsistoriums durchaus meinungsbildende Heinrich Brandsch (1847–1929) äußerte: „Ich halte ... dafür, daß in unseren Volksschulen für das Alte Testament überhaupt kein Platz sei.“ In: *Offenes Wort zum neuen Lehrplan für unsere Schulen* (*KiBl* 10 [1906/07], S. 246–250.325–331).

2.2 *Kontroversen um den nationalsozialistisch propagierten Antisemitismus*

Bereits als Kronstädter Stadtpfarrer und Bischofsvikar hatte der promovierte Theologe Viktor Glondys eindeutig gegen den Nationalsozialismus und dessen ideologisches Hauptelement, den Antisemitismus, prononciert Stellung bezogen. Glondys hatte in der heftig umstrittenen „Samaritergeistpredigt“ vom Spätsommer 1931 ebenso wie in seiner Predigt zum Amtsantritt als Bischof im Mai 1933 die destruktiven Elemente des Nationalsozialismus einer scharfen Analyse unterzogen und sich von ihnen abgegrenzt.²⁹ Beide Ansprachen waren unter den siebenbürgischen Nationalsozialisten um Fritz Fabritius zu Recht als Kampfansagen aufgefasst worden. Doch im Sommer und Herbst 1932 hatte die konservative politische Elite – mit der Fokussierung auf den Bischofswahlkampf – den „Nazi-Stopp“ in Siebenbürgen verpasst.³⁰ Zwar besetzten im November 1932 die konservativen Exponenten alle kirchlichen Leitungsgremien (Landesbischof Dr. Glondys, Landeskirchenkurator Dr. Hans Otto Roth, Bischofsvikar D. Friedrich Müller), aber die Stimmung in der sächsischen Gesellschaft – vor allem in der jungen Generation – war zugunsten dessen, was sie als Nationalsozialismus verstanden, gekippt. Mit dem Rückenwind der „Machtergreifung“ Adolf Hitlers rollte die NS-Welle durch Siebenbürgen und gipfelte vorläufig in dem vom Volkstag beschlossenen neuen Volksprogramm. Bereits im Oktober 1933 – bei der sog. „Rundtafelkonferenz“ – schlug Glondys pragmatisch eine Kompromissformel vor, die auf eine Bezähmung des Nationalsozialismus hinaus lief. Weil zu befürchten stand, dass das im nationalsozialistischen Sinne modifizierte Volksprogramm aus dem Oktober 1933 zu einem im gesamttriumvirischen Kontext riskanten Politikwechsel im Volksrat führen würde, präsentierte Glondys die Formel „von der friedlichen Durchdringung unseres Volkes mit den völkisch-sittlichen Kräften der Erneuerungsbewegung unter Vermeidung unnötiger staatspolitischer Belastung und wirtschaftlicher Gefährdung“³¹. In dieser Formulierung waren selbstverständlich schon die negativen ökonomischen und politischen Rückwirkungen des Boykotts jüdischer Geschäfte im Deutschen Reich am 1. April 1933 auf die Deutschen außerhalb des Deutschen Reichs berücksichtigt worden. Partiiell konnte die konservative Elite verschiedene, vorübergehende Hemmnisse gegen den Vormarsch der sieben-

29 Hildrun Glass: *Zerbrochene Nachbarschaft*. München 1996, S. 348–350.

30 Anleihe am Titel „Der verpasste Nazi-Stopp“. Die NSDAP als staats- und republikfeindliche, hochverräterische Verbindung. Preußische Denkschrift von 1930, hg. und mit einer Einleitung von Robert M. W. Kemper, Frankfurt 1983.

31 Verhandlungsbericht 1938, S. 6.

bürgischen Nationalsozialisten aufrichten, im Ganzen gesehen räumten die landeskirchlichen Exponenten – entweder auf Druck oder wegen taktischer Manöver oder auch aus Resignation – sukzessiv ihre Positionen.³² Die 1933 begonnene „protestantische Selbstnazifizierung“ in Siebenbürgen erreichte 1938 den ersten innerkirchlichen Kulminationspunkt. Denn schließlich ermöglichte Bischof Glondys den vordergründig kooperationsbereiten Nationalsozialisten im Sommer 1938 die Mehrheit in der Kirchenregierung: dem Landeskonsistorium.

Binnen kurzem wurde dann der Bischof ausmanövriert und zum Rücktritt gedrängt. Die außenpolitische Annäherung Rumäniens an das Dritte Reich sowie der politische Umschwung unter Marschall Ion Antonescu gepaart mit der Gründung der SS-gesteuerten Deutschen Volksgruppe in Rumänien waren die hauptsächlichen Gründe dafür, dass das Schiff der Landeskirche gekapert wurde und der mattgesetzte Kapitän aufgab.

Allerdings hatten sich längst die Koordinaten in der rumänischen Gesellschaft und im Gesamtstaat massiv zuungunsten der Juden verändert. Auch im kirchlich verantworteten Schulwesen waren antisemitische Regelungen in Kraft gesetzt worden.³³ Jüdische Taufbewerber wurden abgewiesen etc. Die Unterstützung des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ war 1941 im Landeskonsistorium zwar heftig als Richtungsentscheidung umstritten. Aber das Mitglied im Landeskonsistorium, Dr. Konrad Möckel, lag bei seiner grundsätzlichen Stellungnahme dennoch auf der traditionellen theologischen Linie des antijüdischen Gegensatzprofils.³⁴ Er äußerte sich laut Protokoll folgendermaßen:

„Dr. Möckel weist darauf hin, dass die angeführten Namen von Mitgliedern des Institutes zum Teil wohl einen guten Klang hätten, in der Sache selbst aber eine gefährliche Vermischung von religiösen und politischen Anliegen obwalte. Es gäbe keine schärfere antisemitische Schrift als das Alte Testament, in dem die Juden im Spiegel des Gerichts zu sehen seien. Der wissenschaftlichen Forschung nach dieser Richtung könne er wohl zustimmen, der beantragte Beitritt zu dem Institut aber könne als kirchenpolitische Stellungnahme gewertet werden. Weil nicht zu übersehen sei, wohin eine solche Entwicklung führe, müsse er programmatische Bindungen ablehnen und sich der Meinung D. Müllers anschließen.“

32 Ulrich A. Wien: Von der Volkskirche zur „Volksreligion“? (wie Anm. 13), S. 220.

33 XIII. Protokoll des Hermannstädter Presbyteriums vom 4. Oktober 1939 (Pr. Z. 2565/1939). Hinzu kam der Beschluss über ein Verbot, Zeugnisse oder Matrikelauszüge an Juden beziehungsweise an im Ausland lebende Ausländer auszuhändigen (Pr. Z. 2865/1940; vgl. auch KiBlI 32 [1940], 483); XI. Protokoll des Presbyteriums vom 2. Oktober 1940.

34 Landeskonsistorialsitzungsprotokoll vom 3. November 1941, TOP 58.

Diese Linie führte in einem strikt antisemitischen Sinne das seit 1942 geltende Curriculum für den Religionsunterricht fort. Es ersetzte fast komplett Bezugnahmen auf das AT und bot in der Grundschule Ersatz u. a. durch deutsche Märchen bzw. germanische Mythen.³⁵

Bis zum Erscheinen des Curriculums hat öffentlich keine erkennbare Kontroverse um den Antisemitismus in der Landeskirche stattgefunden. So umstritten dieser Lehrplan in den theologischen Gutachten der Opponenten auf Grund der Entfernung alttestamentlichen Stoffes auch war, hier ging es prinzipiell um die Gesamtheit der christlichen Bibel, nicht aber um die Verteidigung der religiösen Tradition des Judentums oder gar des Judentums an sich.

Dieses Ensemble von judenfeindlichen Denkmustern, Strukturen und Handlungen bildet den Resonanzraum für den Artikel von Ekkehart Lebou-ton „Der Gottesknecht des Deuterocesaja“.

Exkurs:

Exegetische Erkenntnisse zu Deuterocesaja in der aktuellen Forschung

Schon seit dem 19. Jahrhundert ist in der alttestamentlichen Wissenschaft weitgehender Konsens, dass ab Kapitel 40 des Cesaja-Buches eine andere historische Situation für die Person und Verkündigung des Propheten vorausgesetzt ist; während der erste Cesaja im 8. Jahrhundert v. Chr. wirkte, dessen Sprüche und Spruchtradition sich zwischen Kap. 1 und 39 verteilen, hat der zweite Cesaja (Deuterocesaja bzw. die Redaktion dieses erweiternden, aktualisierenden Zusatzes zum Cesajabuch) das Schicksal (und Leiden) der Gola – der aus Jerusalem in die babylonische Gefangenschaft deportierten jüdischen Oberschicht im 6. Jahrhundert v. Chr. – vor Augen. Es ist allerdings bis heute umstritten, ob der „Knecht Gottes“ als Einzelperson (eventuell der Prophet selbst), also individuell, oder aber kollektiv vorgestellt wird, also die Gesamtheit der Exulanten in Babylon damit gemeint ist. Außerdem ist unklar, ob in den vier sog. Gottesknechtliedern jeweils dieselbe Person(en-gruppe) oder sogar voneinander zu unterscheidende Personen(gruppen) gemeint sind, außerdem bleibt die Frage offen, ob die Gottesknechtlieder separat vom Kontext oder in den Gesamtduktus des Makrokontextes von „Deuterocesaja“ einzuordnen sind. Es bleibt also selbst bei Anlegen methodisch strenger Kriterien ein erheblicher Interpretationsspielraum.

35 Ulrich A. Wien: „Entjudung“ (wie Anm. 3).

Sicher ist aber die urchristliche messianische Deutung, denn u. a. der Passionsbericht im Lukas-Evangelium ist in starker Anlehnung an das 4. Gottesknechtslied geschrieben und gestaltet worden. Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis und zur Analyse der Gottesknechtslieder sind folgende Einsichten:

„Als Knecht JHWHs wird in 41,8.9 (vgl. auch 44,1.2.21; 45,4; 48,20) Israel/Jakob eingeführt. Dieser Knecht ist verzagt und mutlos. Er ist sündig und bedarf der Vergebung (vgl. 44,210). Gott redet dem Knecht Israel/Jakob die Furcht aus, hilft ihm, vergibt ihm die Sünden und erlöst ihn. Von der klar als Israel identifizierten Gestalt des Knechtes hebt sich in 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9 und 52,13–53,12 ein weiterer ‚Knecht‘ ab. Er ist in anderer Weise als der Israel-Knecht Gott nahe und nimmt an dessen Werk in der Geschichte teil. Aufgrund der konzeptionellen Divergenz der beiden als Knechte bezeichneten Gestalten hat B. Duhm (1892) die ‚Gottesknechtlieder‘ als eigene Schicht aus ihrer literarischen Umgebung gelöst und in sich zu verstehen gesucht. Die von Duhm entwickelte literarische Auffassung fand bis heute zahlreiche Anhänger. Doch führte die breite Akzeptanz der Hypothese nicht zu einer allgemein geteilten Interpretation der Gestalt und ihres Verhältnisses zu dem Autor ‚Deuterocesaja‘: Die Figur wurde **kollektiv** als das ideale Israel gedeutet; sie wurde **individuell** gefasst als königliche oder prophetische Gestalt. Skeptiker gegenüber der Möglichkeit, diese Texte überhaupt aus dem deuterocesajanischen Korpus auszugliedern, hat es immer gegeben (vgl. K. Buddes Minoritätsvotum 1900), sie sind seit 1975 zahlreicher geworden (T. N. D. Mettinger 1983), auch wenn die Verteidiger der Sonderstellung der Lieder noch immer in der Mehrzahl sind.

Angeichts der interpretatorischen Unsicherheiten sind einige **Fakten** über die Texte, die von dem (vielleicht) anonymen **Gottesknecht** handeln, festzuhalten:

1. Die Texte sind palindromisch angeordnet: Zwei Ich-Reden (49,1–6; 50,4–9) werden von zwei Reden über den Knecht gerahmt, deren erste reine Gottesrede (42,14) und deren zweite durch Gottesrede gerahmte (52,12–15; 53,11 b–12) Menschenrede (53,1–11 a) ist.
2. Der ‚anonyme‘ Knecht trägt in 49,3 den Namen Israel.
3. In 50,4–9 bezeichnet sich das redende Ich nicht als Knecht, sondern als ‚Schüler‘. Erst 50,10, allgemein als Zusatz zum Lied betrachtet, spricht von ‚seinem Knechte‘.
4. Obwohl die vier Texte je eigenes Gepräge haben, bestehen **zwischen ihnen feste Bindungen**. Unter diesen ist die jeweils deutlicher werdende Rede über das Leiden des Knechtes besonders wichtig (42,4; 49,4; 50,4; 52,13 ff.). *In den vier isoliert gelesenen Texten* kann das Geschick eines von Gott zu einer universalen Aufgabe berufenen Menschen erkannt werden. Der *erste Text* (42,1–4) präsentiert den Knecht als ganz in die Nähe Gottes aufgenommenen Menschen. Mit Gottes Geist ausgerüstet, nimmt

er seine Aufgabe, den Völkern das Recht zu bringen, wahr. Er tut das auf eine Weise, die gefährdetes Leben schont. Im *zweiten Text* (49,1–6) spricht der Knecht vor einem universalen Auditorium von seiner Berufung durch Gott, seiner Aufgabe für Jakob/Israel und deren Ausweitung für die Völker. Er steht im Dienste des göttlichen Heils für die Enden der Erde. Die Frustration bei dieser Aufgabe thematisiert der Knecht, spricht aber zugleich von seiner Zuversicht in den göttlichen Rechtsbeistand. Im *dritten Text* (50,4–9) ist das redende Ich ein gelehriger Schüler Gottes, der dem ihm zugemuteten Leiden nicht ausweicht, sondern die Hilfe Gottes erhofft. Im *vierten Text* (52,13–53,12) sprechen Gott und eine Gruppe über den Knecht. Entgegen der Erfahrung des das ganze Leben bis zum Tod währenden Leidens des Knechtes, was aufgrund des Tun-Ergehen-Zusammenhangs die Menschen als die Schuld des Knechtes hätten deuten müssen, ist der Knecht in die Gemeinschaft Gottes versetzt (Erhöhung). Sein Leiden kommt den Menschen zugute. Es bedeutet die Schuldableistung, die eigentlich den Menschen zugekommen wäre.

Kann in den isoliert gelesenen Texten das Geschick des Propheten ‚Deuterijosaja‘ selbst erblickt werden, so verändert sich die Perspektive auf diese Texte, wenn sie *im Zusammenhang* von 40–55 gelesen werden. Da der Knecht der Lieder ebenso wie der Knecht Israel/Jakob erwählt (42,1 // 41,8; 44,2) und vom Mutterleib gebildet ist (49,5 // 44,2.24), legt sich die Deutung des Knechts als Israel überhaupt nahe, zumal in 49,3 diese Identifikation ausdrücklich vorgenommen wird. In Gesamttext von Kap. 40–55 kann der erste Text (42,1–4,5–9) dann aber auch auf Kyrus gedeutet werden. Im vierten Text kann der Kontext den Knecht als die Gruppe innerhalb Israels deuten, die den Weg aus dem Exil zum Zion geht. Vorgeschlagen wurde ferner, in dem leidenden Knecht das malträtierte und unerwartet wiederhergestellte Zion/Jerusalem zu sehen.

Als Ergebnis hält Zenger (S. 445/446) fest, dass die drei Modelle der Einordnung der Kapitel 40–55.56–66 in das Jesajabuch, nämlich

- a) (Duhm + Steck) separate Entstehung von Dt. (+ Trito)-Jesaja;
 - b) (Williamson) Modell der produktiven Fortschreibung (als Alternativposition zu Kap 1–32),
 - c) sowie als Gesamthypothese (M. Sweeney): Wachstum in vier Phasen vom 8.–Mitte 5. Jh. und Einordnung verschiedener Redaktionsstufen der Phase 3 – gegen Ende des 6. Jahrhunderts –
- deutlich ergeben, dass es

1. einen Tritojesaja-Autor nicht gegeben hat;
2. größere, diachron zu ordnende Textzusammenhänge in 56–66 bestehen;
3. **eine sehr differenzierte literarkritische Auflösung der Kap. 40–55** (unter Einführung methodische Postulate, die unkontrollierter Hypothesenbildung wehren können) festzuhalten ist.³⁶

36 Erich Zenger: Die Texte über den Knecht JHWHs („Gottesknechtlieder“). In: Ders.: Einleitung in das AT. Stuttgart⁵2004; S. 436–437.

2.3 Skizze der Position Leboutons („Der Gottesknecht des Deuterojesaja“)

Exegetisch referierte Lebouton die Standardpositionen der historischen und zeitgenössischen exegetischen Diskussion zu Deuterojesaja. Ohne Umschweife erklärte er aber auch, dass die von ihm sog. „heilsgeschichtlich orientierte[n] Theologie“³⁷ mit ihrer Interpretation des Gottesknechts als des in Jesus erschienenen Messias „rein sachlich durchaus irrig“ sei.³⁸ Nach Leboutons Meinung versteckte sich ein politisch-prophetischer „Führer der Juden des Exils“ hinter der Anonymität des Verfassers, dessen Absicht es gewesen sei, „die verbannte Judenschaft in ihrem Nationalbewußtsein zu stärken“³⁹. Lebouton überspielte die eindeutigen Signale, die eine Festlegung auf eine kollektive oder individuelle Knechtsgestalt erschweren und folgerte – unter Berufung auf Meinhold –, „dass es sich in der Gestalt des Knechtes immer um einen Kollektivbegriff handelt, dass es sich um den Teil des Volkes handelt, der in die Verbannung geführt wurde“⁴⁰. Im Unterschied zur Volksmasse (am ha-arez) sei diese Gruppe die heilige „echte Gemeinde Gottes, die ‚Qahal Jahwe‘“⁴¹, die – gemäß dem vierten Gottesknechtlied – stellvertretend leiden müsse, „weil es sich um die reinrassigen Vertreter des Judentums“⁴² gehandelt habe. Lebouton schloss daraus, dass auf keinen Fall die Gottesknechtlieder einen eschatologischen Charakter trügen und somit als Weissagung auf eine Einzelperson, nämlich Christus, zu deuten sein könnten. Konsequenter Weise zog Lebouton die von ihm bereits gelegte Linie aus:

„So wird uns nun klar, dass gerade die Stelle, die angeblich ‚Christum treibet‘ [Luthers hermeneutische Maxime], der Höhepunkt des Glaubensbekenntnisses eines großenwahnsinnigen, national-jüdischen Fanatikers ist, der in dichterischer Größe und im Geiste orientalischesymbolischer Redewendungen dem Schmerz über den tiefen Fall seines Volkes Ausdruck gibt, um im fanatisch-starken Glauben an dessen Zukunft sich und das Volk wieder aufzurichten.“

Klarer und stärker kann der Wille zur Weltherrschaft, kann das Bewusstsein der Auserwähltheit gar nicht zum Ausdruck gebracht werden, als es der politische Führer und Prophet unter dem Namen des anderen Jesaja uns überliefert hat. Der Geist aber, der diesen jüdischen Fanatiker treibt, ist nicht Christus, sondern der jüdische Dämon Jahwe.“⁴³

37 Ekkehart Lebouton: Der Gottesknecht (wie Anm. 8), S. 73.

38 Ebenda.

39 Ebenda.

40 Ebenda, S. 75.

41 Ebenda, S. 76.

42 Ebenda.

43 Ebenda.

Abschließend wies Lebouton – nach seiner Ansicht – auf den Irrtum des liberal-theologischen Jesusbildes hin, das die „individualistische Linie in der christlichen Verkündigung absolut setzte und so den Weg zu einem internationalen Rassenchaos ebnete“; der Nationalsozialismus denke dagegen – wie das Judentum – „kollektivistisch“, stehe aber in „Kampfstellung“ zum AT, denn „beide Anschauungen sind absolut und exklusiv und wenn sie sich äußerlich zwar ähnlich erscheinen, so schließen sie sich doch inhaltlich aus“⁴⁴. Lebouton steigerte sich dermaßen in Rage, dass er unzulässigerweise mit theologischer Verallgemeinerung und mittels der Instrumentalisierung des Antibolschewismus jegliche Hemmungen ablegte und einen nationalsozialistischen Synkretismus propagierte.⁴⁵

3. Der Einspruch von Bischofsvikar Müller und Altbischof Glondys gegen Leboutons Artikel „Der Gottesknecht des Deuterocesaja“

Müller und Glondys nahmen den Fehdehandschuh auf und stellten sich mit respektablen theologischen Antworten der Kontroverse mit dem „Entjudungs“-Geschäftsführer. Sie gaben zu verstehen, dass Lebouton mit seinen Vorurteilen dem Text Gewalt antue. Es wurde deutlich, dass der fähigste Theologe, den die Landeskirche aufzubieten hatte, ihr Altbischof war. Während sich Müller in exegetischen Details verlor und hermeneutisch doppelgängerisch argumentierte, gelang es Glondys, exegetisch konzise und systematisch *per analogiam fidei* zu argumentieren und brillant seinen Patensohn Lebouton wissenschaftlich sauber zu widerlegen.

44 Ebenda, S. 77.

45 „Und wenn wir den Bolschewismus als den einen verlängerten Arm des Judentums ansehen (der andere ist der Weltkapitalismus), so muß der Nationalsozialist, der das Alte Testament in seiner historischen Wirklichkeit in der Linie der alten Welt-herrschaftsbestrebungen des Judentums liegen sieht, dieses radikal ablehnen. Und der Versuch, das Alte Testament auf dem Umweg einer Religion ins deutsche Volk hineinzutragen, muß als völkischer Verrat angesehen werden und wird jederzeit den schärfsten Abwehrmaßnahmen der Nationalsozialistischen Volksgemeinschaft begegnen.“

Hier scheiden sich die Geister. Und es wird gut sein, wenn wir auch auf religiösem Gebiet die notwendigen Konsequenzen ziehen, die von uns auf Grund einer neuen Weltanschauung mit Offenbarungscharakter gefordert werden“ (ebenda, S. 77).

3.1 Müllers Argumentation⁴⁶

Müllers neunseitige Antwort auf Lebouton ist dreigeteilt: einem exegetischen folgt ein geschichtstheologischer Teil, diesem eine abschließende Synthese.

Müller versuchte, Lebouton zunächst nachzuweisen, dass er nicht auf dem neuesten wissenschaftlichen, d. h. theologisch-exegetischen Stand argumentiere. Unter Verweis auf die erst jüngst erschienene Literatur konnte er schon im einleitenden ersten Absatz festhalten, dass in dieser – der Bekennenden Kirche nahestehenden – Auslegung Luthers „intuitive Auslegung“ der Gottesknechtlieder als Messiasweissagung als „Vorschau auf Christus [...] bestätigt“⁴⁷ worden sei. Im zweiten Teil seiner Abhandlung verwies Müller auf eine „Grundtatsache“, dass sich der Prophet als Sprachrohr bzw. Werkzeug Gottes verstanden habe. Müller folgerte daraus: „Wer ihn darum ernst nimmt, muss ihn als Propheten, d. h. als Enthüller von Offenbarungswegen Gottes zu ergründen versuchen. Das kann man nur im Glauben [...]“. Der Bischofsvikar erweiterte seine Stellungnahme durch eine geschichtstheologische Bezugnahme auf den in der Botschaft des Propheten Jeremia verheißenen neuen Bund. Müller kam dabei nicht ohne eine antijüdische Geschichtsdeutung aus, die er pikanterweise mit der „neuheidnischen“ Position des Gegners parallelisierte.⁴⁸ Zwischen den Zeilen schimmert durchaus die Gegenwartsrelevanz (Stalingrad!) des folgenden Satzes durch: „So vermisst sich denn ein geschichtsführendes Volk nach dem anderen an Gottes Aufgaben und wird durch das nachfolgende zerschlagen und zerstampft.“ Ja, er steigerte seine Replik auf Lebouton mit Hinweis auf Kapitel 23 des Matthäusevangeliums, Vers 15, indem er dem nachexilischen Judentum vorwarf, es sei als „Werkzeug Gottes untauglich“ geworden und habe sich in Verkennung der Messianität Jesu der Proselytenmacherei ergeben, habe Gott zu zwingen versucht und „verfiel dadurch dem satanischen Kraftfeld“⁴⁹. Im Gegenüber dazu hebe „sich umso eindeutiger der am Kontrast sich läuternde Weg der christlichen Gemeinde ab.“

46 Friedrich Müller: Wer ist der Gottesknecht des Deuterocesaja? Eine notwendige Klärstellung. Maschinenschriftliches Typoskript (im Nachlass Müller). ZAEKR: 510–39. – Viktor Glondys: Die Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht bei Deutero-Jesaja. Maschinenschriftliches Typoskript (im Nachlass Müller).

47 Müller: Deuterocesaja, Typoskript, S. 1.

48 Zitat: „Damals bediente sich die Abfallneigung verkehrter religiöser Kraftausrichtungen, durch die die Menschen des Willens Gottes mächtig werden wollten. ‚Tritt doch hin mit deinen Bannsprüchen und mit der Menge deiner Zaubersprüche‘ (47,12). Ob auch in anderen Formen, drängt ebendahin der aus neuheidnischem Lebensgefühl empordrängende Zugriff nach den Kraftquellen Gottes, der gleichfalls das Geschöpfliche mit dem Schöpfer verwechselt (R[ö]m 1,23).“

49 Müller: Deuterocesaja, Typoskript, S. 8.

Hatte Müller am Ende des I. Teils an der Messiasweissagung der Gottesknechtslieder festgehalten, indem er die partiell kollektive Bedeutung des Gottesknechts als Voraussetzung für die individuelle, eschatologisch erwartete Gestalt interpretierte,⁵⁰ so kam er am Ende seiner Darlegungen zu dem die christliche Deutung stützenden Fazit:

„Es ist der böseste satanische Kunstgriff in unserer Zeit, sie [den christlichen Weg] mit jener [satanischen Abirrung der jüdischen Gemeinde] in eins setzen zu wollen, – sei es dadurch, dass englische Verkehrung der Glaubenswege die Verheißungen an die in die Gefangenschaft geführten Israeliten auf die Angelsachsen übertragen möchte, – sei es dadurch, dass neuheidnisches Lebensgefühl im Christentum den Niederschlag der jüdischen ‚Rasse‘ sehen möchte. Es geht um den Gott, der alles geschaffen hat und nach seinem Willen lenken will, auch alle Völker und Rassen. Seine Wege sind durch Deuterocesaja auf Christus und seine Gemeinde hin in einer Weise enthüllt, die uns gerade heute besonders viel zu sagen hat. Und wir haben allen Grund, uns an Luther zu halten, der die christliche Gemeinde als Zeichen der Rettung in den Völkern erkannt hat.“

3.2 Die Widerlegung Leboutons durch Glondys

Auf Grund verschiedener Hinweise ist ersichtlich, dass Viktor Glondys die Replik Müllers vor Abfassung seines eigenen Textes gekannt haben muss. Anscheinend sah er sich zu einer gesonderten Ausarbeitung veranlasst.

Der Altbischof ging die Widerlegung sofort systematisch an: Er charakterisierte vier Haupttypen der exegetischen Deutung der „Prophetie des Deuterocesaja vom leidenden und erhöhten Gottesknecht“. Er wies die mangelnde Stringenz im Aufsatz von Lebouton nach, indem er auf dessen Fehldeutung aufmerksam machte: „Die Tat des Gottesknechts ist nicht eine politische, sondern eine religiöse Sühnetat.“ Als systematischer Theologe arbeitete er einerseits exegetisch sehr präzise, und darüber hinaus interpretierte er die Gottesknechtslieder in ihrem isolierten Zusammenhang als geschlossenen Argumentationsstrang. Schließlich verwies er auf die innovative Theologie des Deuterocesaja:

„Das ist das Neue, auf das der Prophet in aller Eindringlichkeit hinweist. Es handelt sich darin um nicht weniger als um die Preisgabe der ganzen bishinigen Messiaserwartungen, aber freilich um ihre Aufrechterhaltung auf einer

50 Zitat: „Die Zeugenschaft des Volkes – in seinem umkehrswilligen Teil – und die Zeugenschaft des vorausgesagten Gesendeten sind also einander zugeordnet; die „neue“ Heilsführung Gottes setzt die „frühere“ voraus.“

unendlich höheren Ebene des Religiösen: nämlich auf der der Ausführung eines wahrhaft hohepriesterlich-religiösen Amtes stellvertretender Sühnung der Schuld und der Verwirklichung einer Messias Herrlichkeit, die durch das Leiden der Sühnetat zum Triumph höchster Herrlichkeit führt.“

Mit diesem Hinweis konnte Glondys zu folgendem Fazit gelangen:

„Zunächst das Ergebnis unserer exegetischen Untersuchung: Der Knecht ist weder das ganze Volk, noch der leidende Teil des Volkes, noch der Prophet selbst, sondern Einer, von dem der Prophet, nach seiner Aussage im ausdrücklichen Auftrage Gottes selber, treulich nach Jüngerweise weissagt, dass er als Unschuldiger stellvertretend die Sünden des ganzen Volkes sühnen und durch den Tod als Schuldopfer hingerafft, Gottes Plan durchführen und zu unabsehbarem Leben und Wirken für viele wirken wird, Vielen Gerechtigkeit schaffend. (Die Belegstellen sind leicht zu finden).“

Doch dabei blieb er nicht stehen. Er bestritt das Recht einer rein exegetischen Zugangsweise zu der Prophetie. „Denn mit der Frage, was stand vor dem Propheten als seine Gegenwart, lässt sich die Frage überhaupt nicht erschöpfend beantworten, worin denn das Prophetische dieser Prophetie besteht. Dazu muss ein anderer, seinem Wesen nach verschiedenartiger Gesichtspunkt herangezogen werden, der aus einer völlig anderen Ebene der Betrachtungsmöglichkeiten stammt.“ Nicht aus der wissenschaftlichen Untersuchung des Alten Testaments lasse sich eine Entscheidung über die Messiasweissagung im Blick auf Jesus Christus fällen, sondern nur vom Neuen Testament her, denn die „Wahrheit der Prophetie“ sei „weit über das Ausmaß des vom Propheten selbst Geschaute hinaus erfüllt“ worden. Das Christusereignis könne man eben nicht „wissen“, sondern nur glauben. Mit den „primitiven Methoden bloßer Geschichtsforschung“ könne der Schatz dieser religiösen Wahrheit – die „ein Bestand“ sei, aber „zunächst mit Existenz nichts zu tun“ habe – nicht gehoben werden, als wenn es „sich um eine geschichtlich kontrollierbare Verwirklichung der Prophetie handel[e].“ Weil Lebouton einen aus der Aufklärungszeit stammenden, aber eben nicht christlichen Offenbarungsbegriff verwende, sei ihm das Entscheidende verborgen geblieben, nämlich dass Gott sich, „soweit es sich um unsere Heilsbestimmung handelt, in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments“ offenbare. Leboutons rassistische Auslassungen kanzelte Glondys als „gewisse Albernheiten“ und „Dummheit unserer Zeit“ ab.

Abschließend gab er seiner Überzeugung unmissverständlich Ausdruck:

„Es geht also gar nicht darum, was der Einzelne Prophet sich etwa vorgestellt hat, sondern darum, welche Rolle seine Aussagen innerhalb der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift spielen. Es handelt sich also entscheidend um den Glauben, ob sich in der Heiligen Schrift Gott offenbart, oder ob

sie einfach als Produkt menschlicher schriftstellerischer Tätigkeit zu betrachten ist. Im ersteren Falle sind alle Untersuchungen darüber, was der Prophet gemeint habe, zwar interessant, reden aber am eigentlichen Thema vorbei.

Die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift ist allerdings mannigfaltig, ‚auf mancherlei Weise‘ (Hebr. 1,1). Sie ist auch stufenweise, wie z. B. die ‚Schatten‘ des Himmlischen und des Zukünftigen beweisen. Sie ist auch vermengt mit menschlichen Meinungen. Aber dennoch einheitlich als Reden Gottes. Darum brauchen wir einen Prüfstein, an dem wir göttliches vom menschlichen Reden unterscheiden können. Wir verlassen uns dabei nicht auf unsere vielgepriesene Vernunft, die nur zu oft geirrt hat und auch jetzt irrt. Für den Lutherischen Christen ist dieser Proberstein Christus (‚Was Christum treibet.‘). Und zwar handelt es sich um den biblischen Christus, um keinen andern! Darum ist nur vom N. T. und zwar von Christus her zu entscheiden, ob Deuterocesaja geweissagt hat, oder ob es sich um Zufallstreffer handelt, indem an Jesus Christus in erstaunlicher Weise eintraf, wovon die Stelle vom leidenden und erhöhten Gottesknecht spricht. Wie der biblische Christus dazu steht, wurde bereits gesagt. Ausdrücklich sagt es sein Wort: „Suchet in der Schrift ... sie ist's, die von mir zeuget“ (Joh. 5,39).“

3.3 Fazit

Leboutons Beitrag basierte auf einer völlig anderen Basis als die beiden Entgegnungen, denn er berief sich auf den Offenbarungscharakter des Nationalsozialismus, setzte also eine „natürliche Theologie“ voraus. Die ideologischen Stereotype, vor allem als wesentlicher Faktor der Antisemitismus, waren für ihn grundlegende Deutungsmuster. Die Komplexität des Textbefundes wurde von ihm zwar gestreift, doch die alttestamentlich exegetische Literatur wurde so arrangiert, dass zum Schluss eine dem Nationalsozialismus akkommodierte Interpretation sich passförmig zum politischen Zeitgeist innerhalb der von der Volksgruppenführung gesteuerten öffentlichen Meinung einfügte. Ideologisch hatte sich Lebouton zur Verabschiedung der christlichen Bekenntnisse entschieden und erhöhte den Druck auf die Pfarrer, sich den neuen Deutungsmustern anzuschließen.

Müller hielt – auf Grund anderer exegetischer Auslegungen, die der Bekenntnenden Kirche nahestanden – dagegen. Seine geschichtstheologischen Auslassungen waren aber andererseits überaus stark dem traditionell geprägten, antijüdischen Kontrastprofil verpflichtet. Zwar meinte er wohl die christologische Deutung der Messiasweissagung formal aufrechterhalten zu können, seine Deutung entsprach aber doch so stark dem Zeitgeist, dass der massive Antijudaismus zwar als Argumentationsgerüst ähnlich geprägte Nationalkonservative wohl anzusprechen vermochte. Allerdings war seine

hermeneutisch doppelgleisige Interpretation keine explizite Verteidigung einer genuin christlichen Bibelhermeneutik, die auf die Zusammengehörigkeit von beiden Teilen der christlichen Bibel als Heiliger Schrift – und damit als Norm des Glaubens – insistierte.

Glondys gelang es, systematisch die letztgenannte Position zu retten. Er unterschied Wahrheit der Religion von Wirklichkeit, unterschied Verheißung von (möglicher) Erfüllung und verwies auf die hohe Christologie im Johannes-Evangelium. Dort rekurriert Christus auf die messianischen Verheißungen der Schrift und bezieht diese auf sich selbst. Damit hatte Glondys eine logische und geschlossene, in sich überzeugende Verteidigung der christlichen Deutung der Gottesknechtslieder des Deuterojesaja vorgelegt, ohne irgendeine erkennbare Abwertung oder antisemitische Invektive zu benötigen.

Anhang

Die Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht bei Deutero-Jesaja.

Von Alt-Bischof D. Dr. Viktor Glondys.

Man kann 4 Haupttypen der Auffassung der Prophetie des Deuterojesaja vom leidenden und erhöhten Gottesknecht unterscheiden: 1. Der Gottesknecht ist das Volk Israel bzw. der in der Gefangenschaft befindliche Teil dieses Volkes (Meinhold und Variante). 2. Der Prophet spricht von sich selbst, wobei wieder zwei Hauptvarianten zu unterscheiden sind (Mowinkel und Weiser) 3. Es handelt sich um Moses (Selling). 4. Es handelt sich um eine Weissagung auf Jesum Christum / urchristlicher Glaube, wie in Philippus Apg. 8,35 vertritt /. – Diese Aussagen sollen im Folgenden untersucht werden.

Obwohl sich die drei erstgenannten sog. „wissenschaftlichen“ Entkräftigungsversuche der christlichen Glaubensaussagen als prinzipiell unzulänglich, weil das Gebiet der Wissenschaft überschreitend, erweisen werden, soll doch zunächst ihre Entkräftung mit ihren eigenen Mitteln und nach ihren eigenen, für das eigentliche Thema ja unzulänglichen Methoden, also auf ihrem eigenen Boden unternommen und die vorliegende Reihe der „wissenschaftlichen“ Versuche als unwissenschaftlich erwiesen werden.

Wir fragen zunächst: In welchem Verhältnis stehen die erstgenannten drei Aussagen zum überlieferten Text? –Die Antwort lautet: alle drei stimmen mit dem überlieferten Text überein,

denn:

Da der Prophet mit dem gefangenen Teil seines Volkes selbst in der Gefangenschaft war und dessen Leiden mitmachte, musste er sich selbst in die Aussagen über dessen Volksteil miteingeschlossen haben und hätte damit ausgesagt, dass er als Teil des Volksganzen, für das der Knecht leidet, damit zugleich für sich selbst leide bzw. gelitten habe oder leiden werde und für sich selbst die Schuld sühne. Das gilt sowohl, wenn mit dem Knecht das Volk oder ein Teil des Volkes oder der Prophet allein gemeint ist. Dadurch aber würde der Gedanke der Stellvertretung, um dessen reinste Herausarbeitung es dem Propheten so ausdrücklich zu tun ist, aufgehoben werden.

Mit dem Gedanken der Stellvertretung hängt der der Schuldlosigkeit des Leidenden für den Propheten nicht etwa nur äußerlich, sondern in religiös begründeter Weise also unzertrennlich zusammen. Das ist auch darum selbstverständlich, weil, wenn einer stellvertretend und wirklich nur stellvertretend leidet (im Vollsinn dieses Wortes!), er ja nicht selbst ein Schuldiger sein darf, da in diesem Falle ja nicht mehr von reiner Stellvertretung die Rede ist, sondern höchstens von relativer. Aber gerade um den Gedanken, dass der leidende Knecht nicht für sich selbst leidet, sondern nur und ausschließlich für Andere, geht es doch überhaupt in dieser Prophetie. Daher die so ausdrückliche Betonung der Schuldlosigkeit des Knechts. Eine Relativierung hebt also den tragenden Gedanken dieser Prophetie überhaupt auf.

Will man dieser Konsequenz ausweichen, dann müsste man behaupten, dass der Prophet überhaupt nicht unter den Gefangenen war, was aber kaum im Ernst geschehen kann, im Übrigen aber gerade gegen die Voraussetzung der These selbst ginge.

Nimmt man an, der gefangene Volksteil sühne seine und die Schuld des zurückgebliebenen Volksteiles, also die des ganzen, wiederholt und immer wieder schuldig gewordenen Volks, auch dann konnte der Knecht nicht als unschuldig bezeichnet werden, wie es ausdrücklich geschieht (vgl. 53,9) und alle Stellen, an denen gesagt wird, dass der Knecht für die Sünden Anderer gemartert und zerschlagen ward, besonders aber 53,11, wo jedes Missverständnis, als könnte der Knecht nur relativ unschuldig sein im Vergleich zu den Anderen, deren Schuld er trägt, vollkommen eindeutig ausgeschlossen ist, indem es heißt: „denn er trägt ihre Sünden“, also nicht etwa auch seine. Übrigens muss auch hier nochmals darauf hingewiesen werden, dass ja der Sinn der ganzen Prophetenstelle ist, dass es sich um einen Unschuldigen handelt, der die Schuld Anderer eben stellvertretend trägt.

Hätte aber der Prophet das Freisein von Unrecht so gemeint, dass zwar beide Teile schuldig sind, – was, wenn er wirklich vom Volke spräche, notwendiger Weise geschehen müsste und tatsächlich auch immer wieder, an

allen Stellen geschieht, wo dem Volke seine Sünden vorgehalten werden – wie 42,24 u. a. O. –, aber der leidende Teil relativ schuldlos genannt werden dürfe, weil er etwas trägt, woran zwar auch er Schuld trage, aber nicht in dem Ausmaße des anderen Teils, also gewissermassen das Quantum der Verschuldung nicht gleich aufgeteilt sei, dann wäre auch dies kein zureichender Grund, einfach von Schuldlosigkeit zu sprechen, was aber in aller Ausdrücklichkeit geschieht.

Auch scheidet eine solche Annahme daran, dass der Prophet Gott selbst das ganze Volk, also auch den leidenden Teil und auch den Propheten selbst als Zugehörigen zu diesem Volk, nicht nur um persönlicher Versündigung willen, sondern auf Grund der Erbschuld vom ersten Ahnherrn her schuldig sprechen lässt: 43,27 u. a. O. „Schon dein erster Ahnherr hat gesündigt.“

Diese Schuld ward am ganzen Volke gestraft: 43,28: „So entweihte ich denn heilige Fürsten und gab Jakob dem Banne preis und Israel der Verlästerung.“

Daran sieht man übrigens, dass auch Deuterocesaja ebenso wie der erste Jesaja das schwere Schicksal, das sein Volk zu tragen hat, mag man es sogar nach dem Heilsrat Gottes als für die Heidenvölker stellvertretend erduldet also sinnvoll verhängt, deuten, als Folge seiner Schuld betrachtet. Dann ist eben jedenfalls der Knecht selbst auch nicht unschuldig, sondern höchstens relativ unschuldig. Wenn aber das Volk vom Propheten im Namen Gottes als schuldig bezeichnet wird, unbeschadet der Tatsache, dass Gott sein Leiden den anderen Völkern zugute kommen lassen wird, dann ist dies ein Beweis, dass mit dem Knecht, der ausdrücklich nicht für seine eigene Schuld büsst, sondern die Sündenfolgen Anderer trägt, nicht das Volk gemeint sein kann, weder das ganze noch ein Teil, sondern dass es sich um Einen handelt, der für das Ganze, das schuldig ist, büsst und sühnt, während er allein frei von der das Unheil des Volkes heraufbeschwörenden Schuld ist, von der, wie gesagt, der Prophet auch nicht frei ist.

Vor allem aber ist aus dem Text unzweideutig evident, dass der Prophet sich selbst unter diejenigen einschließt, für deren Schuld der Gottesknecht leidet, also unter die Schuldigen. Das besagen alle die Personalpronomina im 53. Kapitel in ihrer grossen Häufung in den Versen 4 ff in besonders eindringlicher Weise. (Ich wähle die eindrucksvolle und bekannte Übersetzung Luthers, die mit der Kautzsch'schen genau dasselbe besagt): „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert ward. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf das wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ Man beachte auch den Gegensatz zwischen

dem „er“, „seine“ usw. und dem „wir“, „unsere“ usw., wobei zu beachten ist, dass der Prophet sich in das Kollektivum der „wir“, „uns“, „unsere“ usw. selbst klar einschließt.

Auch fehlt in den Gedankengängen der Gegner der urchristlichen Auffassung der Gedanke der freiwilligen Sühne, sofern man vom Volke spricht. Es könnte höchstens von einem relativ stellvertretenden Erleiden die Rede sein, wie wir schon sahen. Aber nicht von dem Willen zur Sühne! Es würde sich also höchstens um ein notgedrungenes Erleiden handeln, dem Gott einen ganz großen Sinn gegeben haben mag, aber nicht um ein aktives Verhalten der Aufsichtnahme der Strafe für Andere zur Sühnung ihrer Schuld. Diese Auffassung stände aber in direktem Gegensatz zum Text 53,4b „und unsere Schmerzen hat er auf sich geladen“ (Übersetzung nach Kautzsch). 53,10 „Wenn er sich selbst als Schuldopfer einsetzen würde“ (Ebda.); 53,11 „ihre Verschuldungen wird er auf sich laden“ (Ebda.) Beachten wir die Verbalform!

Es handelt sich also doch nur um Einen. Dass dieser Eine nicht der Prophet selbst ist, wurde gezeigt. Dass es keiner von den Zeitgenossen ist, zeigt u. a. 53,6 „wir aber gingen alle in der Irre wie die Schafe“ und das ständige Kollektivum der Anderen in dem „wir“, „für uns“ usw.

Die Tat des Gottesknechts ist nicht eine politische, sondern eine religiöse Sühnetat. Könnte man zur Not noch das „um unserer Missetat willen“ säkularisiert auffassen, dass nämlich der Knecht die politischen Folgen der Schuld, eben die Verbannung, sühnend beheben soll, so scheidet doch auch ein solcher Versuch, an der Wendung, „auf dass wir Frieden hätten.“ Damit ist selbstverständlich nicht ein politischer Friedenszustand gemeint, sondern der Friede mit Gott, der durch die Sünde gestört war und durch das Selbstopfer des Einen wiederhergestellt werden soll.

Der Prophet weist also über den rein geschichtlichen Vorwurf, weil in dem geschichtlichen Vorwurf der eigentliche Gehalt der Prophetie nicht verwirklicht ist. Selbst wenn man die Banalität begehen wollte, „Sünde“, „Strafe“, „Frieden“ vom Propheten als ganz säkularisierte Begriffe verstehen zu wollen, wäre dies ein Hinausgreifen über das in der Gegenwart Vorhandene. Woher aber würden wir auch das Recht nehmen, dem Propheten die ange deutete Säkularisierung zu unterschieben? Wir könnten doch nur höchstens sagen, die Verarbeitung des dem Propheten geschichtlich Gegebenen weise in die Zukunft, ist nur Deutung und Sinnggebung des Geschichtlichen, das Geschichtliche ist veranschaulichender Stoff für den religiösen Gehalt der Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht, durch den erfüllt werden wird, was der Gegenwart fehlt.

Darauf weist auch das Futurum am Schluss des 11. Verses des 53. Kapitels hin. Es ist von etwas die Rede, das zwar noch unverwirklicht ist, aber in

Gottes Auftrag und mit Gottes eigenem Word als kommend bezeichnet wird. Das wird durch den Wechsel im Tempus klar, aber nicht nur durch ihn, sondern durch den Blick auf das Nichterfülltsein zur Zeit des Propheten.

Nur von da aus ergibt sich der Blick für das, was im Text mit dem Knecht ausserhalb der Prophetie vom leidenden und erhöhten Knecht 52,13–53,12 gemeint ist. Es ist klar, dass nicht von derselben (religiösen) Größe, sondern vom Volke Israel die Rede ist. Man könnte die Frage aufwerfen, die schon vielen Auslegern Kopfzerbrechen gemacht hat: Warum unterscheidet der Prophet nicht ausdrücklich zwischen dem Volk als Knecht und dem Knecht im besonderen Sinne? Die Antwort lautet: Aber das tut er doch in aller Schärfe! Wohl ist der Knecht sowohl das ganze Volk (an zahllosen Stellen) als auch der Einzelne, den Gott zur Lösung bestimmter Aufgaben erwählt hat. Aber die Attribute des leidend sühnenden Gottesknechtes passen nicht auf das Volk, das weder schuldlos ist, noch freiwillig sühnt etc. Es ist klar, dass der Prophet an diesen anderen Stellen nicht von dieser religiösen Größe spricht. Die Stellen, die vom leidenden Gottesknecht handeln, sind durch jene Attribute, durch die sie sich vom Volk abheben, auch untereinander genügend gekennzeichnet und zusammengehalten. Man darf sie darum auch beileibe nicht etwa exegetisch mit einander vermengen. Das hat schon viel Veranlassung zu den missverständlichsten Hypothesen gegeben. Die Stellen außerhalb der bezeichneten Prophetie meinen das Volk, bzw. können dem Wortlaut nach auf das ganze Volk bezogen werden. Dazu gehören alle von Leb. herangezogenen Stellen. Die meisten müssen sogar dem Inhalt gemäß klar auf das Volk oder doch auf das Kollektiv des Volkes in der Verbannung bezogen werden. Unter mehrfachen Beispielen ziehe ich für den ersten Fall das ganze 43. Kapitel heran: Was wird über die große Gerichtsverhandlung gesagt, zu der alle Völker und der Knecht geladen sind? Es wird gesagt, dass es keine Nation gibt, die auf solche Bezeugungen Gottes hinweisen kann, wie sie Gott seinem Knecht, den er erwählt hat, zuteil werden ließ. Hier ist doch der Knecht offenkundig im Sinne des Volkes Israel gemeint. Alle Völker sind, sie mögen es wissen oder nicht, wollen oder nicht, wohl Zeugen seiner Macht, die ja an ihnen allen offenbar ist und in ihrer Geschichte offenbar wurde, auch wenn sie nicht erkennen, das es die Macht Jahwes ist, – ihnen allen müsste klar geworden sein, dass es außer Jahwe, den der Prophet sprechen lässt, keinen Erretter gebe, – Israel aber ihn nicht nur als den Allmächtigen, sondern als seinen Erretter zu bezeugen. Dies ist der Sinn der Worte 43,10: „Ihr seid meine Zeugen, ist der Spruch Jahwes, und meine Knecht, den ich erwählt habe.“ Der Knecht steht in diesem Falle als Volk unter den Völkern. Unter diesem Schlaglicht steht die ganze Stelle 43,6–19. Der Knecht muss die rettenden Wundertaten, die Gott an ihm vollzogen hat, bezeugen,

also das Frühere, das schon geschehen ist. Am Schlusse aber steht der Hinweis auf das Neue, das „schon aufgesprosst“ (Übersetzung von Kautzsch), das also unmittelbar bevorsteht. Gemeint ist hier die neue Wundertat an diesem Volke, seine Befreiung, deren Kommen der Prophet verkündet, der sein Buch mit dem Trostwort an die Gefangenen beginnt, dass seine Schuld abgetragen ist und seine Rettung aus der Gefangenschaft bevorsteht. Dieses aufrichtende Trostwort des Propheten klingt durch das ganze Buch. Hier wird es wieder einmal wiederholt. Diese Tat der Befreiung wird so groß sein, dass davor alles Frühere verschwindet: 43,18. Der 19. Vers spricht vom unmittelbaren Bevorstehen dieses Neuen, das ja tatsächlich eintrat. Das gilt, soviel ich sehe, für alle Stellen außerhalb jener Spezialprophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht und es wäre höchstens zu prüfen, ob nicht etwa die Spezialprophetie auch noch an der einen oder anderen Stelle des Buches ihren Niederschlag findet.

Wir sahen, dass die Spezialprophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht in eine Zukunft weist, in der erfüllt werden soll, was die Gegenwart nicht aufweist. Zu der Stelle 53,11 füge ich noch 53,12 und 52,14 f. Letztere Stelle bringe ich, um sie vor gewissen Albernheiten oberflächlicher Begutachtung zu schützen, die da meinen, es sei von dem äußeren Aussehen der jüdischen Rasse (!) die Rede, in der Übersetzung von Kautzsch: „Gleichwie sich viele über dich entsetzt haben – so entstellt und nicht mehr menschenähnlich war sein Aussehen, und seine Gestalt nicht mehr wie die der Menschenkinder – so wird er viele Völker vor Staunen und Ehrfurcht aufspringen machen; seinethalben werden Könige ihren Mund zusammenpressen.“ – Im ersten Teil ist natürlich nicht vom Aussehen der jüdischen Rasse die Rede, (diese Dummheit war erst unserer Zeit vorbehalten), und im zweiten Teil wird auf die Bedeutung des Gottesknechtes über den Rahmen des jüdischen Volkes hinaus hingewiesen.

Schon daran brechen die engen Deutungen, die in dem offiziellen Organ der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien als so „umwälzend“ bezeichnet wurden, als geradezu beschämend kläglich ... von allem anderen.

Die Ansicht Meinholds („Enf. i. d. A. T.“ S. 269), dass die messianische Auffassung von Jes. 53 auch schon dadurch richte, weil ja Kyros der Messias sei und „ein anderer Messias daneben in der Gedankenwelt des Deutero-Jesaja keine Platz“ habe, rechnet nicht damit, dass für diesen Propheten des siegreichen gottesandten Königs-Messias ein ganz anderes Bild tritt, eben der leidende Gottesknecht. Das ist das Neue, auf das der Prophet in aller Eindringlichkeit hinweist. Es handelt sich darin um nicht weniger als um die Preisgabe der ganzen bishinigen Messiaserwartungen, aber freilich um ihre Aufrechterhaltung auf einer unendlich höheren Ebene des Religiösen:

nämlich auf der der Ausführung eines wahrhaft hohepriesterlich-religiösen Amtes stellvertretender Sühnung der Schuld und der Verwirklichung einer Messiahsherrlichkeit, die durch das Leiden der Sühnetat zum Triumph höchster Herrlichkeit führt.

Den Auftrag zu solcher Verkündigung nimmt der Prophet „nach Jüngerweise“ entgegen und „der Herr weckt“ ihm alle Morgen ... das Ohr, damit „er nach Jüngerweise höre.“ (50,4). Ein Beweis nicht nur der festen Gewissheit, dass es sich bei seinen Weissagungen nicht um etwas handle, das aus seiner Meinung stammt, sondern um Gottes eigenes Wort. Aber auch ein Hinweis darauf, dass der Prophet, der dieses Wort als ihm anvertrautes Gut und Auftrag betrachtet, es, da es ja nicht sein eigenes Wort ist, sondern das des Höchsten, in aller Treue, eben nach Jüngerweise, wie der Jünger die Worte seines Meisters, wiedergibt. Wir werden uns damit noch im grundsätzlichen Teile zu beschäftigen haben.

Zunächst das Ergebnis unserer exegetischen Untersuchung: Der Knecht ist weder das ganze Volk, noch der leidende Teil des Volkes, noch der Prophet selbst, sondern Einer, von dem der Prophet, nach seiner Aussage im ausdrücklichen Auftrage Gottes selber, treulich nach Jüngerweise weissagt, dass er als Unschuldiger stellvertretend die Sünden des ganzen Volkes sühnen und durch den Tod als Schuldopfer hingerafft, Gottes Plan durchführen und zu unabsehbarem Leben und Wirken für viele wirken wird, Vielen Gerechtigkeit schaffend. / Die Belegstellen sind leicht zu finden. /

Somit ist die erste Frage des Kämmerers Apg. 8,34 dahin beantwortet, dass der Prophet nicht von sich selbst, sondern von einem anderen spreche.

Grundsätzliche Bemerkungen.

Man muss sich davor hüten, nach der Entkräftung sog. wissenschaftlicher Hypothesen im Übrigen auf derjenigen Ebene zu verbleiben, die der Wissenschaft allein zugänglich ist, sofern sie eben Wissenschaft bleiben soll. Daran pflegen die Auseinandersetzungen gewöhnlich zu leiden. In diesem Falle wird die Antwort im Grund genommen von derselben Klammer umfasst wie die bekämpfte Hypothese. Beiden fragen dann im vorliegenden Fall, wer der geheimnisvolle Knecht Deuterojesaja sei, und der eine antwortet etwa, das Volk Israel usw., der andere, der hier geweissagte Gottesknecht sei Jesus von Nazareth, der Christus. Die Antworten sind je nach dem von den Antwortgebern eingenommenen Standpunkt verschieden. Die Frage, ob es sich um eine Prophetie im Sinne einer Ankündigung des Zukünftigen gehandelt habe, wird auf der einen Seite mit der Begründung verneint, es handle sich um etwas zu Zeit des Propheten Gegenwärtiges, auf der ande-

ren Seite mit der Begründung bejaht, die auffallende Erfüllung eine Reihe von Einzelzügen weise auf Christus hin, der Prophet habe von diesem gesprochen. Im Vorliegenden wurde bereits ausgeführt, dass und warum nach den vorhandenen Texten von einer Erfüllung in der Gegenwart des Propheten keine Rede ist. Aber diese Antwort genügt nicht. Denn mit der Frage, was stand vor dem Propheten als seine Gegenwart, lässt sich die Frage überhaupt nicht erschöpfend beantworten, worin denn das Prophetische dieser Prophetie besteht. Dazu muss ein anderer, seinem Wesen nach verschiedenartiger Gesichtspunkt herangezogen werden, der aus einer völlig anderen Ebene der Betrachtungsmöglichkeiten stammt.

Denn es könnte sein, dass bis zu einem gewissen Grade beide Antworten recht und unrecht haben. Dass also der Prophet von etwas Gegenwärtigem spricht und es sinndeutend behandelt und es sich dennoch um eine Prophetie sogar im Sinne einer Vor-Ankündigung handelt, dass also Deutero-Jesaja tatsächlich vom Volk seiner Gegenwart sprechend dennoch von etwas redet, was einst Wirklichkeit werden soll, ohne dass es notwendig ist, dass er selbst daran denkt, oder es weiß, dass er solches redet. Er spricht getrieben vom Geiste Gottes, von Gott inspiriert, eine religiöse Wahrheit aus, die nach dem Will des die Geschichte leitenden und lenkenden Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt einzugehen bestimmt ist, ohne dass der Prophet es wissen muss; dieser glaubt es nur, etwa nach Analogie wäre in diesem Fall das Weissagen des Kaiphas, von dem Joh. 11,51 berichtet, der aber sogar, obwohl er tatsächlich weissagte, nicht einmal wusste, dass er dies tat, also an eine Erfüllung seiner Worte als einer Weissagung nicht dacht. Der Prophet ist dessen felsenfest gewiss, dass diese ihm widerfahrene Offenbarung wirklich Offenbarung und nicht etwa Selbsttäuschung ist und dass sie, eben weil Offenbarung auf eine Zukunft und nicht nur Enthüllung einer Wahrheit ist, Wirklichkeit werden wird. Aber darauf kommt es gar nicht an. Es geht nicht darum, was der Prophet geglaubt hat, sondern darum, was Gott durch ihn ankündigen lassen will. Und das kann ganz anders sein, als es sich dem Propheten darstellt.

Gott spricht in der Offenbarung der Hl. Schrift etwas aus, das aus dem Bereiche der Wahrheit stammt und unter Umständen, wenn Gott es will, in die Wirklichkeit drängt. Ob der Prophet bezüglich der religiösen Wahrheit geirrt hat oder nicht, sieht man nicht daran, ob seine Geschichten sich erfüllen. Auch wenn sie sich erfüllt zu haben scheinen, könnte dies eben nur Schein sein. Aber darüber entscheidet der Glaube.

Auf den vorliegenden Fall angewandt besagt dies: erst der Glaube daran, dass in Jesus von Nazareth, „der da heißt Christus“ (Matt. 1,16), die religiöse Wahrheit des leidend sühnenden und auferstehenden Gottesknechts verwirk-

licht ist, entscheidet darüber, ob diese Prophetie des Deuterocesaja an Jesus Christus erfüllte Weissagung ist.

Denn es könnte doch jeder, (wie es die Juden tatsächlich taten und auch heute noch tun, die Jesum von Nazareth als den Erfüller der prophetischen Weissagung ablehnen), erklären, Jesus sei trotz auffälliger Züge, die aus Deuterocesaja entnommen sind, nicht die Verwirklichung der Wahrheit dieser Prophetie, also nicht ihre Erfüllung und man müsse „eines anderen warten.“ Nur wenn man glaubt, dass Jesus Christus die Erfüllung ist, kann man sagen, jene Prophetie ist eine Prophetie auf Jesum Christus. Um diesen Glauben kommen wir nicht herum. Unter dieser Voraussetzung können wir sagen, jene Prophetie sei nicht nur Prophetie im Sinne der Enthüllung einer durch Gott geoffenbarten Wahrheit, sondern auch im Sinne der Offenbarung eines Zukünftigen und Ankündigung der Erscheinung Christi, direkt oder im Zeichen. Zu letzterer Bemerkung wird noch ausführlicher Stellung zu nehmen sein.

Zusammenfassend stellen wir zunächst also fest, dass die Frage lautet: Haben wir in der Erscheinung Christi in Jesus von Nazareth etwas vor uns, das im Sinne der behandelten Prophetie aus dem Bereiche religiöser Wahrheit in der empirischen Welt der sog. „Wirklichkeit“ tatsächlich verwirklicht wurde? – Wir könnten als die Frage auch etwa so stellen: Ist das Wort Jesu richtig, „ehe denn Abraham ward, bin ich“, oder ist es falsch, weil seine Erscheinung nicht die Verwirklichung einer Wahrheit, also eines Überzeitlichen ist? Oder wir könnten die Fragen formulieren: Ist der Ausspruch Jesu richtig: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“, oder sind sie eine Selbsttäuschung und damit eine Täusch der Welt? Dasselbe gilt von den Worten, „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“, usw. Kurz, es gilt von allen Worten, die aus dem Bereich des Überzeitlichen stammen, bezw. diesen Anspruch erheben. Das alles bezieht sich also auf den Bereich, innerhalb dessen der Inhalt jener Prophetie als einer religiösen Wahrheit liegt. Wir kommen der eigentlichen Frage um einen entscheidenden Schritt näher wenn wir fragen: Ist das Wort Jesu über den Sinn seines Leidens und Sterbens, wie er am prägnantesten in dem „für euch“ ausgedrückt ist, wahr oder ein Irrtum? Und: Ist das Wort Jesu berechtigt, „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“, also, hat sich Jesus mit Recht oder Unrecht als frei von Sünde, von Schuld vor Gott bezeichnet? Ist nicht nur die Ankündigung seines Leidens und Sterbens „für die Vielen“, sondern auch seiner Auferstehung „am dritten Tage“ wahr oder falsch? – Beantworten wir diese Fragen mit Ja, dann ist hier das, wovon der Prophet Deuterocesaja in seiner Prophetie vom leidenden und erhöhten Gottesknecht gesprochen hat,

erfüllt. Nach unserem Glauben allein in Christus. Dann ist, wofern unser Glaube an Jesu Christus im Sinne unseres Bekenntnisses richtig ist, die behandelte Stelle eine Weissagung auf Jesum Christum und nur auf ihn.

Die Entscheidung darüber, ob es sich um eine Prophetie im Sinne einer Weissagung auf Jesum Christum handle, fällt also vom Neuen Testament her, nicht von den wissenschaftlichen Untersuchungen des Alten Testaments, wie wohl gezeigt wurde, dass diese von einem Zukünftigen sprechen, an dem die Wahrheit der Prophetie erfüllt werden soll. Sie ist weit über das Ausmass des vom Propheten selbst Geschaute hinaus erfüllt.

Wir kommen also hier ebenso wenig wie auch anderswärts auf dem Gebiete des christlichen Glaubens aus dem Bereiche des Glaubens heraus, so dass wir nirgends, wo es sich um echten Glauben handelt, das Wort „ich glaube“ ersetzen können durch „ich weiß.“ Dass aber dieser Glaube wissenschaftlich nicht widerlegt worden ist, vielmehr die wissenschaftlichen Entkräftungsversuche an dem Text scheitern, wurde gezeigt. Darüber hinaus aber wurde auch der Grund dafür gezeigt, warum dies geschehen müsste, wofern die „Wissenschaft“ nicht Grenzüberschreitung begeht, sich also als Wissenschaft selbst aufhebt. Ferner wurde gezeigt, dass die Wahrheit der Prophetie im biblischen Christus in korrespondierender Korrelation erfüllt ist.

Wir kommen zu einer weiteren Frage: Besteht nicht die Möglichkeit gerade weil und wenn es sich um eine übergeschichtliche Wahrheit handelt, als Erfülltheit in die Vergangenheit des Propheten zurückzuprojizieren, also anzunehmen, der Prophet habe an einen Gottesknecht der Vergangenheit gedacht, der stellvertretend die Schuld der anderen getragen und leidend gesühnt, aber von Gott in die Herrlichkeit geführt wurde. (Sellin!)? Dieser Versuch richtet sich durch 4. Mos. 27,12–14 in eindeutiger Weise, da ja der Prophet von einem unschuldigen Gottesknecht spricht, 53.9 „trotzdem der kein Unrecht getan.“ (Kautzsch). – Man könnte nach dem Gesetz der Kombinationen außer den behandelten noch viele Hypothesen aufstellen und es ist verwunderlich, dass nicht mehr aufgestellt wurden. Es war wohl notwendig, die Kennzeichen auf Grund der Attribute als Kriterium willkürlicher Hypothesenbildung ausdrücklich zu nennen, wie dies hier geschehen ist.

Es ist festzuhalten: Die vermeintlich so wissenschaftlich gestellte Frage ist, schon als Frage falsch. Denn der Prophet spricht weder vom leidenden und erhöhten Knecht Gottes. Das heisst, er spricht zunächst und vor allem von einer religiösen Wahrheit. Die göttliche Offenbarung besteht zunächst darin, dass Gott durch den Propheten eine religiöse Wahrheit enthüllen lässt bzw. selbst enthüllt. Diese Wahrheit besteht in diesem Falle in der Schau eines anderen Messiasbildes, als es allgemein üblich war, nämlich als eines

leidenden Gottesknechts und in der Deutung dieses Leidens als stellvertretend sühnenden. Die religiöse Wahrheit ist zunächst und vor allem ein Bestand und hat zunächst mit Existenz nichts zu tun. Sie gilt wie jede Wahrheit immer, ist überzeitlich. Solche Bestände zu enthüllen, das heißt: Wahrheiten aus dem Gebiete des Religiösen den Menschen zuteilwerden zu lassen, bedient sich Gott des Prophetenworts. Ob diese Wahrheit Wirklichkeit wird oder geworden ist, ja sogar ob sie überhaupt jemals innerhalb dieser empirischen Welt verwirklicht wird, ist eine davon zu trennende Frage. Das Bild des leidenden Gottesknechts, der für Andere sühnt, ist wahr, selbst wenn niemals ein solcher Fall innerhalb der Geschichte Wirklichkeit geworden wäre. Es eröffnet sich uns durch das Prophetenwort der Blick in eine an der Welt, die nicht mit geschichtlichen Maßstäben ausgeschöpft werden kann und zwar prinzipiell nicht. Das ist die eigentliche und tiefste Bedeutung der biblischen Prophetie. Daneben steht die andere Bedeutung: der Prophet im engeren Sinne des Prophezeiens. Sie drückt im Vertrauen darauf, dass die Schau von Gott selbst stammt, die Hoffnung bzw. den Glauben an die auch geschichtliche Erfüllung des Gesichtes aus. Das erste ist also in diesem Falle Glaube daran, dass das Gesicht von Gott stammt und das Geschaute Wahrheit, im Sinne religiöser Erkenntnis ist. Die Hoffnung auf eine Erfüllung innerhalb der menschlichen Geschichte ist neben jenem Glauben sekundär. Sie drückt eine Hoffnung aus, die in jenem Glauben begründet ist und bis zur Zuversicht felsenfester Gewissheit gesteigert sein kann.

In wiefern die vorliegende Prophetie aber nicht nur Glaube an die Wahrheit des in offenbarungsmäßiger Enthüllung Geschauten, sondern auch Prophetie im engeren Sinne der Prophezeiung des Zukünftigen ist, wird noch deutlicher zu zeigen sein. Zunächst aber ziehe ich einige kurze Schlussfolgerungen aus dem grundsätzlich Gesagten zum vorliegenden Thema.

Selbst wenn man zugeben wollte, dass die von Lebouton angenommene eingangs wiedergegebene Deutung der Knecht-Gottes Prophetie Deuterodesajas historisch richtig wäre, (wodurch ja manches Licht auf die dem Prophet vor Augen stehende Wirklichkeit, vielleicht sogar auf das von ihm in seiner Prophetie tatsächlich Gemeinte fallen könnte, worüber aber doch noch die für die Deutung des menschlich Gemeinten zuständige wissenschaftliche Untersuchung nicht abgeschlossen ist), – zugegeben also, dass es sich für den Propheten nur um eine Deutung historischer ihm gegenwärtiger Tatsachen gehandelt haben sollte, welche Deutung in geradezu grandioser Weise das stellvertretende Opfer mit dem Sinn erfüllt, indem der leidende Teil des Volkes für das ganze Volk leidet und sühnt und es dadurch rettet, ist doch damit in keiner Weise das berührt, wofür diese geschichtliche Tatsache nicht mehr als nur ein Exempel ist, neutestamentlich gesprochen „der Schatten von

dem, das zukünftig war“ (Kol. 2,17), „Vorbild und Schatten des Himmlischen“ (Hebr. 8,6). In der Erfüllung erst kann die Bedeutung des „Schattenbildes“ als eines Schattenbildes erkannt werden. Das gilt nicht nur für das Schattenbild des Überzeitlichen, sondern ebenso für das des in der Geschichte sich Verwirklichenden also des Kommenden. Das, wovon gesprochen wird, ist in der Gegenwart, in der der Prophet schreibt, nicht vorhanden. Die Gegenwart ist nur Stoff, Vorwurf, Schattenbild, an dem entweder ein Ueberzeitlich-Himmlisches oder ein erst Zukünftiges abgebildet wird. Die Gegenwart ist Bild eines Gültigen oder Bild eines Zukünftigen. Im letzteren Falle kann die volle Bedeutung des Bildes erst klar werden, wenn das Schattenbild eben nicht mehr Schattenbild des Zukünftigen, sondern geschichtliche Wirklichkeit geworden ist, d. h. wenn „die Zeit erfüllt“ ist. Das, was also – selbst wenn M. recht hätte, – in der Deutung des leidend sühnenden Gottesknechts ausgesprochen ist, ist gewissermassen ein Schatz, der selbst in dem Falle, als es sich um eine geschichtlich kontrollierbare Verwirklichung der Prophetie handelt, mit den primitiven Methoden bloßer Geschichtsforschung nicht gehoben werden kann. Wir sahen bereits, dass die Art, wie Jesus Christus und sein Werk bewertet werden, hinzutreten muss, um auf die Frage antworten zu können, ob er die Erfüllung des Schattenbildes ist.

Die Erfüllung des im Schattenbilde angedeuteten Geschehens besagt die sühnende Aufsichtnahme der Schuld, nicht etwa eines Volksteiles durch den anderen, sondern der Schuld der ganzen abgefallenen Menschheit durch Einen, das sühnende Opfer für alle Völker. Die Erfüllung ist aller nationalen Beschränkung entnommen. Die Frage ist also die: glauben wir, dass dies die Bedeutung des Opfers Jesu Christi ist? Wenn wir dies glauben, dann ist Jesus Christus die Erfüllung des Wahrheitsgehaltes jener Prophezeiung des Deuterocesaja, und da Jesus Christus wirklich gelebt und jenes Opfer gebracht hat, ist jene Prophezeiung nicht nur ein Schattenbild einer religiösen Wahrheit, eines „Himmlischen“, sondern tatsächlich Ankündigung im Schattenbilde eines „Zukünftigen“, das seiner Verwirklichung in der Geschichte harrete, bis „die Zeit erfüllt ward.“ Was in dem Schattenbild einer geschichtlichen Episode nicht verwirklicht ist, das nämlich der stellvertretend leidende Volksteil wirklich schuldlos sühnt, ist in Jesus Christus erfüllt. Die Erfüllung dessen, was in der Knecht-Gottes-Gestalt des Deuterocesaja veranschaulicht und angekündigt wird, ragt erhaben über das Schattenbild hinaus. Dass Jesus Christus selbst sein Leiden und Sterben so, nämlich als Erfüller dieser Prophetie auffasste, wird wohl kaum in Zweifel gezogen werden. Für alle Fälle gilt, dass der Prophet von etwas gesprochen hat, das gekommen ist.

Das die Auffassung des Philippus „auf alle Fälle irrig“ sei (Lebouton) „da es sich hier im Leiden des Gottesknechtes nicht um eine zukünftige

Prophezeiung, sondern um die Darstellung eines gegenwärtig erlebten handelt“, ist von da aus gesehen ein sehr oberflächlicher Einwand.

Nur noch eine kurze grundsätzliche Bemerkung! Es könnte sein, dass Propheten und auch dieser Prophet über das eigene Verstehen hinaus gewissagt haben mögen. Aber das ist kein Einwand gegen die hier entwickelten Gedankengänge. Im Gegenteil ihre Bestätigung! Denn sie hätten dann eben tatsächlich geweissagt! Hier ist die Scheidelinie zwischen einer rein immanenten Auffassung von Offenbarung und der christlichen, die die Offenbarung aus transzendenten, übernatürlichen Quellen kommend glaubt. Der Offenbarungsbegriff, der Aufklärungszeit, der der Leboutonschen Arbeit zugrunde liegt, ist im Grunde genommen die Negation des Offenbarungsbegriffes überhaupt. Jedenfalls ist er nicht der christliche. Wir glauben doch nicht an Deuterocesaja oder an irgendeinen anderen biblischen Schriftsteller! Wir glauben an die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Diese ist nicht zu verwechseln mit der sog. allgemeinen oder natürlichen Offenbarung. Die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift geschieht so, dass der Mensch verkündet, was nicht auf dem Boden menschlicher Erkenntnis wächst, noch wachsen kann. Der Mensch ist nur Mittel in der Hand des sich durch ihn z. B. durch seine Schriften offenbarungsmäßig kundtuenden Geistes Gottes. Das bedeutet jenes „qui locutus est per prophetas“⁵¹ in dem nicht nur von Lebouton so verächtlich behandelten kirchlichen Bekenntnis. So ist es sogar gleichgültig, wie der betreffende Prophet selbst die durch ihn geschehende Offenbarung Gottes etwa aufgefasst haben sollte. Es ist durchaus denkbar, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich, dass er sie selbst missverstanden haben könnte. An die Stelle des Menschen und des Menschlichen, auf das die historische Wissenschaft sich allein zu beziehen vermag, tritt eben Gott, der menschlichem Wissen unzugänglich ist und zu dessen Offenbarung man sich nur glaubend oder nichtglaubend verhalten kann. Darum musste oben vom christlichen Glaubensstandpunkt her gesagt werden, die Wissenschaft sei für die Untersuchung der eigentlichen Fragen unseres Themas überhaupt nicht zuständig. Nach evangelischem Glauben offenbart sich Gott, soweit es sich um unsere Heilsbestimmung handelt, in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments. Es geht also gar nicht darum, was der Einzelne Prophet sich etwa vorgestellt hat, sondern darum, welche Rolle seine Aussagen innerhalb der

51 Zitat aus dem dritten Artikel des Nicaeno-Constantinopolitanischen Bekenntnisses (325/381 n. Chr.): [Und an den Heiligen Geist ...] „welcher geredet hat durch die Propheten“. Vgl. dazu: Dekrete der ökumenischen Konzilien, hg. v. Josef Wohlmuth, Conciliorum Oecumenicorum Decreta hg. v. Giuseppe Alberigo, Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70). Paderborn etc. ²1998, S. 24.

Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift spielen. Es handelt sich also entscheidend um den Glauben, ob sich in der Heiligen Schrift Gott offenbart, oder ob sie einfach als Produkt menschlicher schriftstellerischer Tätigkeit zu betrachten ist. Im ersteren Falle sind alle Untersuchungen darüber, was der Prophet gemeint habe, zwar interessant, reden aber am eigentlichen Thema vorbei.

Die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift ist allerdings mannigfaltig, „auf mancherlei Weise“ (Hebr. 1,1). Sie ist auch stufenweise, wie z. B. die „Schatten“ des Himmlischen und des Zukünftigen beweisen. Sie ist auch vermengt mit menschlichen Meinungen. Aber dennoch einheitlich als Reden Gottes. Darum brauchen wir einen Prüfstein, an dem wir göttliches vom menschlichen Reden unterscheiden können. Wir verlassen uns dabei nicht auf unsere vielgepriesene Vernunft, die nur zu oft geirrt hat und auch jetzt irrt. Für den Lutherischen Christen ist dieser Proberstein Christus („Was Christum treibet.“) Und zwar handelt es sich um den biblischen Christus, um keinen andern! Darum ist nur vom N. T. und zwar von Christus her zu entscheiden, ob Deuterojesaja geweissagt hat, oder ob es sich um Zufallstreffer handelt, indem an Jesus Christus in erstaunlicher Weise eintraf, wovon die Stelle vom leidenden und erhöhten Gottesknecht spricht. Wie der biblische Christus dazu steht, wurde bereits gesagt. Ausdrücklich sagt es sein Wort: „Suchet in der Schrift ... sie ist's, die von mir zeuget“ (Joh. 5,39). Philippus hat mit seiner Deutung recht.

Wir bleiben, trotzdem der Lebouton'sche Aufsatz in dem offiziellen Organ der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien als „neuartig und umwälzend“ hervorgehoben wurde, bei unserem alten Glauben, gerade weil nicht wir am Buchstaben kleben, der den Geist tötet, der allein lebendig macht. (Joh. 6,63, Röm. 8,2; 2 Kor. 3,6).

Anton
Tikhomirow

Verlorener Schatz?

Bemerkungen zur Geschichte und Theologie
des Gesangbuches der evangelisch-lutherischen
Kirche (Russlands)

Vor ungefähr zehn Jahren, als ich in Erlangen studierte, meldete ich mich zu einem Seminar von Professor Hermann Brandt unter dem Titel „Graduallieder als Bekenntnistexte“ an. Schon bei der ersten Sitzung stellte sich heraus, dass ich der einzige Student dort war. Offenbar empfanden die meisten Studierenden Kirchenlieder nicht als das prickelndste Thema, und das Wort „Bekenntnistexte“ bringt sie erst recht zum Gähnen. In Klammern sei angemerkt: Ich bin sehr froh, dass heute sehr viel mehr Personen anwesend sind. Es ist also noch nicht alles verloren.

Aber darum geht es noch nicht einmal. Wichtig ist, dass ich mir schon damals Gedanken darüber machte, dass die Gesänge wirklich Bekenntnistexte sind. Wie stark ändert sich der Charakter des Bekenntnisses, wenn es nicht mit trockenen Worten gesprochen, sondern gesungen wird? Wie viel tiefer, intimer muss es dann werden? Viele derartige Gedanken haben in meiner Diplomarbeit und später in meiner Doktorarbeit Ausdruck gefunden. Die Diplomarbeit hieß: „Sehnsucht nach eigener Sprache. Russische Übersetzungen von deutschen Kirchenliedern“. Für mich war offensichtlich: Nur Kirchenlieder können eine wirkliche Antwort auf diese Sehnsucht geben. Predigten, theologische Texte, sogar die wichtigsten offiziellen Bekenntnisse sind doch immer entweder Sache eines engeren Kreises von Gläubigen oder recht schwierig für die einfachen Gemeindeglieder. Die einfachen Gläubigen werden gerade und fast ausschließlich durch Lieder aktiv in das Leben der kirchlichen Sprache einbezogen. Jetzt, einige Jahre später, kann man feststellen, dass diese Sehnsucht längst nicht mehr so intensiv ist. Aber nicht, weil endlich eine eigene Sprache gefunden wurde, sondern weil sie sich letztendlich als praktisch überflüssig herausgestellt hat. Darauf werde ich noch genauer eingehen.

Aber zunächst ein paar Worte zur Geschichte des Gesangbuches in Russland. Seit der Reformation sind die Lieder zu einem der wichtigsten Elemente, beinahe zum äußeren Hauptmerkmal des lutherischen Gottesdienstes geworden. Natürlich wurde dieses Merkmal dadurch besonders auffällig und anziehend, dass sich die lutherischen Gemeinden in einem für sie fremden Umfeld befanden, wie das bei den Gemeinden Russlands der Fall war und ist.

Der große russische Dichter Nikolai Gumiljow beschreibt seine Eindrücke vom Besuch eines lutherischen Gottesdienstes so:

„А снизу шум взносился многих:
То пела за скамьей скамья,
И был пред ними некто строгий,
Читавший книгу Бытия.“¹

„Und von unten stieg ein großes Brausen auf:
da sang jede einzelne Bank,
und vor ihnen stand ein strenger Mann,
der las aus dem Buch Genesis.“

Wenn dieser gottesdienstliche Gesang sogar für einen Menschen aus einer anderen Konfession und Religionskultur so beeindruckend war, wie sehr dann erst für die Gemeindemitglieder selber, für die das Gesangbuch zum wichtigsten Buch und zu einer Art Garant ihrer christlichen, evangelischen Identität wurde! *Der köstliche Schatz* oder *Geistlicher Liederschatz* sind typische Namen von Gesangbüchern, wie sie die deutschen Kolonisten in Russland benutzten.

Natürlich wurde in den lutherischen Gottesdiensten in Russland von Anfang an gesungen. Dafür brauchte man entsprechende, aus Deutschland mitgebrachte Gesangbücher. Da jedoch die Anzahl der deutschen Siedler wuchs, war recht bald das Bedürfnis nach einem eigenen Gesangbuch, einem einenden Element für alle Gemeinden, zu spüren. Der erste und mit der bekannteste Versuch, dies zu erreichen, war das sogenannte „Astrachaner“ oder „Wolga-Gesangbuch“, dessen voller Titel lautet: *Sammlung christlicher Lieder für die öffentliche und häusliche Andacht zum Gebrauch für die evangelischen Kolonien an der Wolga*. Es wurde 1816 von der Herrnhuter Gemeinde in Sarepta (heute Stadtteil von Wolgograd) herausgegeben. 1821 wurde es offiziell von Superintendent Ignatius Fessler zur Nutzung in den Wolga-

1 Гумилев, Н.: Стихи. Письма о русской поэзии, Moskau 1990, S. 322.

gemeinden eingeführt. Superintendent Bettiger schlug seinen Gemeinden 1823 vor, das sogenannte „Gesangbuch von Odessa“ (*Christliches Gesangbuch für die evangelischen Gemeinden im südlichen Russland*) zu nutzen, später wird dieses Gesangbuch sogar in Moskau in Gebrauch sein. Um die Jahrhundertwende gab Peter Weinard in Saratow das später sehr bekannte Gesangbuch *Gemeinschaftslieder*² heraus. Eine eigene Erwähnung verdient auch das Gossner-Gesangbuch *Sammlung auserlesener Lieder*³. Das sind nur einige (allerdings die wichtigsten) Beispiele für Gesangbücher, die für deutsche Kolonisten geschaffen wurden. Ihre Frömmigkeit trug in den meisten Fällen deutlich pietistische Züge, was im 19. Jahrhundert zur Bildung der sogenannten „Brüdergemeinden“ führte, die als einzige die Sowjetzeit überleben konnten. In der Sowjetzeit und der ersten Nachsowjetzeit wurden viele der schon genannten Gesangbücher in Deutschland neu herausgegeben⁴ und werden unter den Gläubigen der Brüdergemeinden bis heute weiter genutzt. Ja, einen ganz neuen Klang bekamen Namen wie *Der köstliche Schatz* in der Verfolgungszeit, als das mit Mühe und heimlich (manchmal unter Lebensgefahr) bewahrte oder sogar vollständig mit der Hand abgeschriebene Gesangbuch wahrhaft kostbar für seinen Besitzer oder für die Gemeinde war.

Etwas anders verlief die Entwicklung in den städtischen lutherischen Gemeinden von Zentral- und Nordrussland. Hier kann man von einer langen Tradition sprechen: Schon 1530 wurde in Riga ein Gesangbuch herausgegeben, das zu einem der wichtigsten im norddeutschen Bereich wurde.⁵ Dementsprechend wurden in Riga auch die ersten Gesangbücher für die Russlanddeutschen des Nordwestens herausgegeben. 1664 publiziert Pastor Brevius das „Rigaer Gesangbuch“, 1679 erscheint dort ein Gesangbuch unter dem Namen *Christliche Andachtsflamme*⁶. Beide Gesangbücher wurden dann in St. Petersburg benutzt, hauptsächlich von deutschen Reformierten. In Moskau fand das „Rogaler (Königsberger) Gesangbuch“ die größte Anerkennung.⁷

2 Ebenda, S. 172, und Stöckl, E.: Musikgeschichte der Russlanddeutschen, Dülmen, 1993, S. 171–174.

3 Kahle, W.: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums, Erlangen, 2002, S. 223.

4 Z. B. (neueste Ausgaben): Gemeinschafts-Lieder, Nachdruck, Kassel⁶ 1993; Der Köstliche Schatz, Nachdruck, Kassel³ 1991; Sammlung Christlicher Lieder, Nachdruck, Kassel⁵ 1992; Geistlicher Liederschatz, Notenausgabe, Bad Sooden-Allendorf 2000.

5 Amburger, E.: Geschichte des Protestantismus in Russland, Stuttgart 1961, S. 172.

6 Stöckl, E.: A. a. O. (wie Anm. 2), S. 21.

7 Amburger, E.: A. a. O. (wie Anm. 5), S. 172.

Mit Anbruch des Zeitalters der Aufklärung und des Rationalismus wurden, wie auch im mittleren und westlichen Europa, die Texte und der Aufbau der Gesangbücher einer Revision unterzogen. Immer stärker „richtig“, „vernünftig“ zusammengestellte und korrigierte Liederbücher tauchen auf. Eines der bekanntesten ist die *Sammlung gottesdienstlicher Lieder*, das praktisch in allen Gemeinden St. Petersburgs und Moskaus gern genutzt wurde.

Ein wichtiges Datum in der Geschichte der russischen Gesangbücher ist 1857. In diesem Jahr wurde in St. Petersburg das erste offizielle, für den Gebrauch auf dem gesamten Reichsgebiet konzipierte Gesangbuch herausgegeben. Zusätzlich zum Hauptbuch wurde dabei noch ein Orgelbuch publiziert. Später gab es viele Neuauflagen dieses Gesangbuches. Es hieß *Gesangbuch für evangelische Gemeinden in Russland/im Russischen Reiche*. In der Ausgabe von 1898 umfasste es 552 Lieder, zu denen fast der gesamte Grundbestand aus dem *Deutschen Evangelischen Kirchengesangbuch* (1854) gehörte. Zusätzlich zu den Liedern bot das Gesangbuch zahlreiche Anhänge. Dieses Gesangbuch wurde (in unterschiedlichen Ausgaben) bis zur Schließung der lutherischen Gemeinden in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts sowie auch in der Nachsovjetezeit genutzt (hauptsächlich als Agendenmaterial).

Mit der Wiedergeburt der Kirche erhebt sich wieder die Frage nach einem einheitlichen offiziellen Gesangbuch. Ein solches Gesangbuch wurde 1989 in Moskau als *Kirchengesangbuch für die deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion* herausgegeben. Seine Aufgabe war es, als Gesangbuch für die wiedererstehende Kirche die beiden oben beschriebenen Entwicklungsrichtungen, die städtische und die kolonistische, zu vereinigen. Es enthielt 1001 Lieder und Gesänge auf Deutsch ohne Noten und einen kleinen Anhang, der hauptsächlich aus Psalmtexten bestand, sowie den „Segen“ (orthodox für „Erlaubnis“) des damaligen Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Pimen. Die Wünsche seines Herausgebers, Bischof Harald Kalniņš, sollten nicht in Erfüllung gehen. Das Gesangbuch fand kaum Aufnahme: In den Brüdergemeinden konnte nichts die guten alten pietistischen Gesangbücher aus dem 19. Jahrhundert ersetzen, und die neugegründeten Stadtgemeinden übernahmen sehr viel lieber die offiziellen deutschen Gesangbücher, die massenhaft aus Deutschland eingeführt wurden: das *Evangelische Kirchengesangbuch* (EKG) und (später) das *Evangelische Gesangbuch* (EG). Bis heute ist beides in einer ganzen Reihe lutherischer Gemeinden Russlands in Gebrauch.

Schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts wird die Frage nach dem Gebrauch der russischen Sprache in den Gemeinden Russlands immer aktueller. Seit 1872 beginnt die St. Michaelsgemeinde in St. Petersburg, monatlich einen

Gottesdienst in russischer Sprache abzuhalten. Im selben Jahr⁸ wird in St. Petersburg das erste russischsprachige Gesangbuch gedruckt: *Гимны для христиан евангелическо-лютеранского вероисповедания (Kirchenlieder für Christen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses)*. Es besteht aus 52 Liedern ohne Vorwort oder Anhänge. Unter diesen Liedern ist eins, das kein deutsches Original hat. Die vierte und (soweit ich weiß) letzte Ausgabe dieses Liederbuches erscheint 1915. Sie enthält schon 106 Lieder und einen Anhang mit der Ordnung des Hauptgottesdienstes und einer Perikopenliste. Wie auch in den früheren Ausgaben fehlt bei den Liedern jegliche Nennung der Namen ihrer Autoren oder Übersetzer. Hier gibt es schon elf Lieder ohne deutsche Entsprechung; man kann annehmen, dass diese Texte im Milieu der russischen lutherischen Gemeinden entstanden sind (die ersten eigenen deutschsprachigen Lieder werden schon im 17. Jahrhundert erwähnt)⁹. Wie schon erwähnt, gab es danach keine weitere Auflage dieses Gesangbuches mehr. Jedoch ist seine Geschichte damit nicht zu Ende. Es findet seine direkte Fortsetzung nach der Wiedergeburt der Kirche: Im Jahr 1995 veröffentlicht der Martin-Luther-Bund ein zweisprachiges Gesangbuch unter dem Namen *Русско-немецкий сборник духовных песен для богослужений и официальных актов в евангелическо-лютеранских общинах и в семейном кругу (Russisch-deutsches Gesangbuch für Gottesdienste und Amtshandlungen in evangelisch-lutherischen Gemeinden und Hauskreisen)*. Die Herausgeber dieses Gesangbuches übernahmen die Texte praktisch unverändert aus der Ausgabe von 1915. Hinzugefügt wurden Noten und die deutschen Originaltexte. Das führte dazu, dass die original russischen Lieder nicht in dieses Gesangbuch aufgenommen wurden. Die Nummerierung von 1915 wurde beibehalten (was wegen des Fehlens der russischen Lieder zu einigen „Lücken“ führte). Anhänge gibt es in dieser Ausgabe nicht. Dieses als „violetttes Gesangbuch“ bekannte Buch wurde, wie oben schon erwähnt, für viele Jahre zum praktisch offiziellen Gesangbuch der ELKRAS und wird von einigen Gemeinden bis heute gern benutzt. Eine gewisse Rolle für diese Beliebtheit spielte die vorzügliche technische Ausführung der Ausgabe. Die wichtigsten Mängel dieses Gesangbuches jedoch waren die äußerst begrenzte Auswahl an Liedern, das völlige Fehlen moderner Lieder und die geringe Qualität der Sprache. Leider muss zugegeben werden, dass diese höchst ungeschickte (archaische, holprige und mit theologisch zweifelhaften Ausdrücken besetzte) Sprache Einfluss auf das Werden der lutherischen Gemeinden hatte, indem

8 Es gibt Hinweise darauf, dass das erste russischsprachige Gesangbuch schon 1869 erschien, ich konnte jedoch keine Belege für seine Existenz finden.

9 Kahle, W.: A. a. O. (wie Anm. 3), S. 290.

sie eindeutig niedrige Standards für die faktisch erst im Entstehen begriffene russische evangelische Kirchensprache vorgab.

Diese Entwicklungslinie war jedoch nicht die einzige. Schon an der Schwelle des 20. Jahrhunderts erscheinen auch andere russischsprachige Liederbücher. Das interessanteste unter ihnen ist die 1892 in Sewastopol herausgegebene *Сборник духовных стихотворений для христиан Ев. Лютеранского вероисповедания* (*Sammlung geistlicher Gedichte für Christen evangelisch-lutherischen Bekenntnisses*). Sie enthält 416 Texte. Die Texte selbst sind unterschiedlicher Herkunft: „klassische“, offenbar aus dem Gesangbuch von 1872 übernommene Liedübersetzungen, Übersetzungen anderer bekannter deutscher Kirchenlieder, offenbar aus der evangelikalen (evangeliumschristlichen) Tradition stammende Übersetzungen englischer geistlicher Lieder sowie aus derselben übernommene original russische Texte und klassische Gedichte bekannter russischer Dichter zu religiösen Themen. Über die Rolle, die diese Sammlung in den Gemeinden Südrusslands spielte, ist praktisch nichts bekannt. Es ist jedoch offensichtlich, dass sie zu einer der wichtigsten Grundlagen der ersten Ausgabe des Gesangbuches der Ingermanländischen Kirche wurde, welches jedoch nicht im Rahmen meines Vortrags erörtert werden kann.¹⁰

Es muss festgestellt werden, dass die Einführung der russischen Sprache in den gottesdienstlichen Gebrauch um die Jahrhundertwende dennoch aus vielen Gründen eine seltene Erscheinung blieb und dann durch die Verfolgungen seitens des Sowjetregimes und die faktische Vernichtung der Kirche ganz abbrach.

Anders verlief die Entwicklung in den evangelikalen Gemeinden, die sich von Anfang an als russischsprachig betrachteten und sich selbst in der Sowjetzeit weiterentwickeln konnten. Diejenigen Tendenzen und Errungenschaften, die es in der Liedkultur der Evangeliumsbevewegung gab, hatten auch auf die evangelisch-lutherischen Gesangbücher ungeheuren Einfluss, in die viele Lieder entsprechenden Ursprungs aufgenommen wurden. In diesem Milieu wurden Übersetzungen aus anderen Sprachen, auch aus dem Deutschen, angefertigt, unter anderem sogar von klassischen (und darüber hinaus von relativ modernen) evangelischen Kirchenliedern, die teilweise auch in unseren Gemeinden aufgenommen wurden. In vielen Gemeinden der Brüdertradition sind verschiedene Ausgaben des erstmals 1978 erschienenen

10 Das neueste Gesangbuch der Ingermanländischen Kirche ist 2013 erschienen, auch mit Unterstützung durch den Martin-Luther-Bund: *Сборник Гимнов Евангелическо-лютеранской Церкви Ингрии на территории России* (*Sammlung von Hymnen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens auf dem Gebiet Russlands*).

Liederbuches *Песни Возрождения* (*Wiedergeburtslieder*) bis heute „offizielles“ Gesangbuch, welches in seinen ersten Auflagen hauptsächlich von Iwan Prochanow¹¹, einer bedeutenden Persönlichkeit in der Bewegung der Evangeliumschrsten, geschriebene oder gesammelte Lieder enthält.

Dennoch gibt es in unserer Kirche bis heute Gemeinden (darunter auch sehr wichtige und große), in denen fast ausschließlich deutsche Lieder gesungen werden, das Interesse an russischsprachigen Liedern wächst allerdings. Leider sind bisher nicht sehr viele original russischsprachige Lieder verfasst worden. Die meisten Lieder, die in unseren Gemeinden erklingen, sind aus dem Deutschen (oder Englischen) übersetzt oder aus der Tradition der evangelikalen Kirchen übernommen. Die heute zu beobachtende Verkleinerung der Kirche, der Rückgang ihrer Mitgliederzahl, lässt leider kaum noch auf eine Welle von Kreativität im Bereich der Schaffung geistlicher Lieder hoffen. Die bis heute existierende Liedkultur ist eine Kultur der Übersetzung und Übernahme.

Es erscheinen also praktisch von Anbeginn der Kirche neue (oft individuelle, von einem oder wenigen Übersetzern erstellte) Liederbücher, die vor allem die russische Sprache betonen. Fast allen Liederbüchern dieser Art ist eine sehr ungeschickte literarische und theologische Sprache gemeinsam.

Die wohl einzige dieser Sammlungen, die weiter existiert und sich entwickelt, ist die in Wladiwostok auf Initiative von Pastor und Propst Manfred Brockmann entstandene Sammlung von Übersetzungen. Zunächst ging es um eine von einigen Mitarbeitern der Gemeinde, vor allem Irina Barsegowa, erstellte kleine Auswahl von Übersetzungen klassischer und moderner Lieder, hauptsächlich aus der deutschen, aber auch aus der amerikanischen Tradition. Allmählich wurde diese Sammlung durch Übernahme aus anderen Liederbüchern, auch aus dem letzten offiziellen Gesangbuch der ELKRAS, ergänzt. Die fertige Sammlung ging nicht in Druck, wird jedoch (mit regelmäßigen Ergänzungen) in Form von selbst gefertigten Mappen mit Kopien verschiedenartiger (manchmal sogar handschriftlicher) Texte mit Noten bis heute vielfach in den Gottesdiensten der Gemeinden der Fernostpropstei genutzt.

In einzelnen Gemeinden wurden die in der Ingermanländischen Kirche angefertigten und offiziell anerkannten Gesangbücher übernommen und aktiv genutzt. Bei allen Mängeln boten diese Gesangbücher eine deutlich breitere Auswahl kirchlicher Lieder (besonders im Vergleich zum „violettten Gesangbuch“), einen vierstimmigen Chorsatz, teilweise eine etwas verbesserte

11 Mehr über die Geschichte der Liederbücher in der russischen Evangeliumstradition siehe meine Doktorarbeit: *Dialog vor Gott. Deutsche Kirchenlieder auf Russisch: theologische und sprachliche Wandlungen*, Erlangen 2005, S. 30–33.

literarische Qualität der Texte sowie (wenn auch lücken- und fehlerhafte) Angaben zu den Autoren und der Entstehungszeit der Lieder.

Schon seit 1996 begann eine vom damaligen Bischof der ELKRAS, Georg Kretschmar, eingesetzte Kommission zur Schaffung eines einheitlichen Gesangbuches ihre Arbeit. Zu Beginn war das eine recht große Gruppe, zu der sowohl Vertreter der ELKRAS als auch Vertreter der Ingermanländischen Kirche gehörten. Ihr wurde eine ähnliche Aufgabe gestellt wie die, die das von Bischof Kalniņš herausgegebene Gesangbuch zu lösen versucht hatte: ein Gesangbuch zu schaffen, das in der Lage sein sollte, verschiedene in unseren Kirchen existierende Frömmigkeitsstile zu vereinen. Die Ausgangsidee bestand darin, ein dreibändiges Gesangbuch herauszugeben. Jeder Band sollte in einer Sprache – Russisch, Deutsch und Finnisch – gehalten sein. Der inhaltliche Teil dieser Bände aber sollte vollkommen identisch sein. Schon bald wurde diese Idee als unrealistisch erkannt. Deshalb ging die Ingermanländische Kirche immer mehr zur russischsprachigen Arbeit über, und aus einer Reihe von Gründen verließen ihre Vertreter allmählich die Kommission. Im Rahmen der ELKRAS ging die Arbeit jedoch – wenn auch sehr mühsam – weiter. Ein paar Mal kam der Gedanke auf, auf die Nutzung von Fremdsprachen zu verzichten und ein rein russischsprachiges Gesangbuch zu schaffen, was aber keine volle Unterstützung fand.

Das erste Ergebnis war das auf der Generalsynode 2005 vorgestellte Gesangbuch. Das sehr dicke, halbprofessionell gefertigte Buch in einer Auflage von 230 Exemplaren trug den Namen *Gesangbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, wurde aber bekannter unter dem Namen *Probegesangbuch*. Das war auch seine Aufgabe: die Zwischenergebnisse der Arbeit zu zeigen, Feedback zu sammeln und dadurch die Grundlage für die Erstellung des Endergebnisses zu schaffen. Das Gesangbuch enthielt ca. 500 Lieder und liturgische Elemente mit Noten sowie einen weitläufigen Anhang: von der Ordnung des Hauptgottesdienstes (mehrere Varianten) bis zu den Hauptartikeln des Augsburger Bekenntnisses und (erstmalig in der russischen Tradition!) ausgewählten Lebensläufen von Liedverfassern. Die Texte unter den Noten (die Haupttexte der Lieder) wurden auf Russisch angeführt. Für alle Lieder mit deutschen Entsprechungen wurde das deutsche Original oder die deutsche Übersetzung nach dem russischen Text ebenfalls aufgenommen.¹²

12 Hochinteressant ist die Tatsache, dass ein bedeutender Anteil der ursprünglich in Russland und auf Russisch verfassten Lieder für die Nutzung in den Evangeliumsmeinden der Russlanddeutschen in Deutschland auch ins Deutsche übersetzt worden waren. Ein Beispiel für diese Tendenz ist das Liederbuch *Rühmet unsern Heiland* (Idar-Oberstein 2001), das vollständig aus Übersetzungen ursprünglich russischer

Eine ganze Reihe der bekanntesten Lieder wurde auch von englischen Texten sowie von Texten in skandinavischen und baltischen Sprachen begleitet. Die russischen Texte wurden gründlich literarisch und theologisch korrigiert. Viele blieben sehr unvollkommen, aber im Ganzen wurden Sprache und Stil der Lieder deutlich verbessert. Die in das Gesangbuch aufgenommenen Lieder gehörten tatsächlich zu verschiedenen Frömmigkeitsstilen. Ein bedeutender Teil wurde auch aus der russischen evangelikalen Tradition übernommen. In einem Teil der Lieder wurden Gedichte klassischer russischer Dichter vertont, wobei die Melodien entweder aus der Tradition übernommen oder sogar extra (von Manfred Brockmann) geschrieben wurden.

Im Ganzen wurde das Gesangbuch positiv aufgenommen. Die Hauptkritikpunkte – sowohl innerhalb der Kirche als auch unter den Partnern, die die Ausgabe finanzierten – waren die Gottesdienstordnung (welche im Vergleich zur offiziellen Agenda gewisse Neuerungen aufwies und den vor Ort gehaltenen Gottesdiensten noch weniger entsprach), die übergroße Anzahl liturgischer Elemente, zu viele gregorianische Gesänge, das Fehlen einer Liedliste in den Originalsprachen sowie die Melodieversionen der Choräle aus der Reformationszeit und späterer Zeit, welche einen Kompromiss zwischen dem Streben nach Authentizität und den Traditionen des 19. Jahrhunderts darstellte. Exemplare des Gesangbuches wurden auch an die Gemeinden verschickt, jedoch wurde es, soweit ich weiß, praktisch ausschließlich in den Gottesdiensten und Andachten des Theologischen Seminars der ELKRAS regelmäßig und längerfristig als Hauptgesangbuch verwendet.

Im Vorwort zum *Probegesangbuch* wurde versprochen, dass die endgültige Ausgabe im nächsten Jahr, also 2006, erscheinen würde. Aus verschiedenen Gründen verzögerte sich die Arbeit jedoch. Das Gesangbuch kam erst zur Generalsynode 2009 aus der Druckerei. Seine Herausgabe wurde wiederum vom Martin-Luther-Bund finanziert. Die Auflage zählte 3000 Exemplare. Im Ganzen entsprach die Konzeption dieses Buches der des *Probegesangbuches*, was auch in der Beibehaltung des Namens zum Ausdruck kam. Die oben angeführten Anmerkungen wurden jedoch teilweise berücksichtigt und Texte und Apparat zusätzlich korrigiert. Die Anzahl der Lieder wurde auf 358 reduziert, die Anzahl der deutschen Texte verringert (sie werden nur noch dort angeführt, wo ein Lied im EG vorhanden ist), die Taizé-

Lieder ins Deutsche besteht. Im Vorwort wird als Ziel dieser Ausgabe angegeben, den Nachkommen der Übersiedler, die kein Russisch mehr können, „die Erinnerung an die wunderschönen russischen Lieder zu erhalten“. Wobei die „Schönheit“ der Sprache dieser Lieder jemandem, der die deutsche Sprache achtet, allerdings eher – gelinde gesagt – merkwürdig erscheinen wird.

Gesänge und ein paar liturgische Gesänge kamen in einen eigenen Anhangsteil. Leider blieben eine ganze Reihe an Druckfehlern und technischen Mängeln sowie einzelne Fehler.

Zeichenhaft ist die Struktur des Gesangbuches: Es beginnt mit dem Abschnitt „Lieder für den Gottesdienst“. Das ermöglichte es, das Lied „Allein Gott in der Höh’ sei Ehr“ programmatisch an erste Stelle zu setzen (wie auch in den vorrevolutionären Gesangbüchern). Der Schlussabschnitt ist nicht wie üblich „Tod und ewiges Leben“; dieser Abschnitt kommt als vorletzter. Abgeschlossen wird das Gesangbuch von Lob- und Dankliedern mit dem, was nicht mit dem Tod aufhört, sondern die Ewigkeit erfüllt. Es ist kein Zufall, dass das Lied „Großer Gott, wir loben dich“ als allerletztes kommt. Wie auch im EG wird jeder einzelne Abschnitt durch ein programmatisches Lied eröffnet. Die übrigen Lieder aber sind, anders als im EG, zufällig gemischt. Das ist Absicht: Den Herausgebern war es wichtig, dass ganz unterschiedliche Lieder zusammenstehen sollten. Das sollte bei den Gemeindemitgliedern Interesse an unbekanntem Liedern wecken. Leider wurden für einige Abschnitte (zum Beispiel für einen so zeichenhaften wie „Ordination“!) überhaupt keine Texte klassischer lutherischer Lieder gefunden, und man musste sich mit evangelikalischen Liedern von einigermaßen passendem Inhalt begnügen.

Die Verteilung der Lieder auf die Abschnitte entspricht nicht immer derjenigen im EG. So findet sich z. B. die russische Übersetzung des Liedes „Korn, das in die Erde“ bei den Osterliedern.

Eine Reihe von Liedern wurde wie schon erwähnt aus der englischsprachigen Tradition übernommen. Interessanterweise zeigt die Praxis, dass gerade diese Lieder unter denjenigen Gemeindegliedern besonders beliebt sind, die versuchen, von den ausgeprägten Traditionen der Evangeliumschröten Abstand zu nehmen, aber noch nicht „reif“ für die klassischen reformatorischen Choräle sind. Gemeint sind Lieder wie „The Church’s one Foundation“, „Amazing Grace“, „The Lord is my Shepherd“ und andere.

Die meisten vertonten klassischen Gedichte russischer Dichter werden heute nicht verwendet. Nur zwei oder drei sind mehr oder weniger in die ständige Praxis eingegangen. Das ist nicht allzu verwunderlich, weil das Schaffen der Klassiker ja nicht auf Gemeindegesang ausgerichtet war – es ist von seinem Charakter her zu kompliziert und zu individuell.

Es gibt auch einige sehr interessante und urwüchsige Erscheinungen. So hat z. B. das Lied „Wer nun den lieben Gott lässt walten“ nicht sieben, sondern acht Strophen. Die achte Strophe ist in den alten deutschsprachigen Gesangbüchern Russlands zu finden. Offensichtlich ist sie erst im russischen Kontext entstanden. Natürlich wurde sie (sowohl auf Deutsch als auch in rus-

sischer Übersetzung) ins Gesangbuch aufgenommen. Sie ist es wert, hier angeführt zu werden:

„Auf dich, mein lieber Gott, ich traue,
 Ich bitte dich, verlass mich nicht;
 In Gnaden meine Not anschau,
 Du weißt gar wohl, was mir gebricht.
 Mach's mit mir, obgleich wunderbarlich,
 Durch Jesum Christum seliglich.“

Die Auflage dieses Gesangbuches der ELKRAS war sehr schnell vergriffen. Eine ganze Reihe von Gemeinden ging zur Benutzung dieses Gesangbuches über. Vielen Anfragen konnten wegen der begrenzten Auflage nicht nachgekommen werden. Das wurde zum Anlass dafür, dass in vielen Gemeinden über die Herausgabe eigener regionaler Versionen dieses Gesangbuches nachgedacht wurde. In Moskau z. B. wurden die erhaltenen Gesangbücher durch eine Gottesdienstordnung und einige andere Texte ergänzt und neu gebunden. Eine identische Neuauflage des Gesangbuches der ELKRAS mit einem Anhang von Liedern in ukrainischer Sprache ist 2013 in der Ukraine erschienen und wurde am Sonntag, dem 16. Februar 2014, in einem Gottesdienst in Odessa feierlich in Dienst genommen.¹³ Auch in Fernostrussland ist die Rede von einer regionalen Ausgabe.

Die Brüdergemeinden benutzen jedoch weiterhin die traditionellen pietistischen Liederbücher für die deutschsprachigen und das Liederbuch *Песни Возрождения* für die russischsprachigen Gottesdienste. In Fernostrussland werden weiterhin die eigenen Liedermappen benutzt, ein Teil der Gemeinden singt weiterhin aus dem EG oder EKG. Finanzielle und organisatorische Ressourcen für die Erstellung einer neuen, korrigierten Auflage des offiziellen Gesangbuches fehlen zurzeit, ganz zu schweigen von einer großen neuen Auflage.¹⁴

13 *Сборник песнопений Евангелическо-лютеранской Церкви (Sammlung von Liedern der Evangelisch-Lutherischen Kirche)*, dessen Herausgabe auch der Martin-Luther-Bund gefördert hat.

14 Die Evangelisch-Lutherische Kirche Europäisches Russland (ELKER) ist auf den Martin-Luther-Bund zugegangen und hat gefragt, ob er einen Neudruck des Gesangbuches der ELKRAS, dann zugleich auch mit zusätzlichen Exemplaren für die Evangelisch-Lutherische Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten (ELKUSFO), fördern könnte. Die letzten Einzelheiten sind aber noch nicht bekannt.

Jetzt, nach einigen Jahren, kann man feststellen, dass es dem offiziellen Gesangbuch nicht gelungen ist, zum Einheitsgesangbuch der ELKRAS zu werden – vor allem wegen der recht kleinen Auflage und wegen der großen Stärke örtlicher Traditionen. Es ist ihm auch nicht gelungen, zu einem „Standard“-Gesangbuch zu werden, also zu einer Ausgabe, die gewisse Maßstäbe in der Nutzung von Liedern setzt und der Stärkung der kirchlichen Identität dient – dafür ist der Anteil der aus der evangelikalen Tradition übernommenen Lieder zu hoch. Die ursprüngliche Idee war, das Gesangbuch durch diese Lieder für die Brüdergemeinden attraktiv zu machen und damit allmählich ihren Lieder-„Geschmack“ weiterzuentwickeln, beliebte, aber theologisch und sprachlich (übrigens häufig sogar im Bekenntnis) zweifelhafte Lieder durch traditionelle und hochwertige lutherische Choräle zu ersetzen. Offenbar ist eher das Gegenteil geschehen. Durch das Gesangbuch wurde die Benutzung der – häufig offenkundig geschmacklosen – evangelikalen Lieder auch in durchaus traditionellen Gemeinden „sanktioniert“. Diese Senkung der literarischen, musikalischen und theologischen Messlatte muss als unzweifelhafter Misserfolg dieser Veröffentlichung verbucht werden. Heute würde ich praktisch völlig (mit ein paar Ausnahmen) auf die Nutzung von Liedern aus der evangelikalen Tradition verzichten – obwohl eine derartige Lösung damals konfliktträchtig ausgesehen hätte.

Die Herausgeber des Gesangbuches mussten ein Gleichgewicht finden zwischen der Wiedergabe der noch formlosen, heterogenen und unreifen Identität der existierenden Gemeinden und der Notwendigkeit, eine „korrekte“ Identität „von oben“ vorzugeben. Das Ergebnis war ein ausgeglichener und interessanter Kompromiss, der in einer normalen, stabilen Situation vollkommen angemessen gewesen wäre. In der vorhandenen ungünstigen Situation mit gleichzeitigen überhöhten Erwartungen führte er jedoch dazu, dass die Reaktion auf das neue Gesangbuch insgesamt als gleichzeitige Annahme und Ablehnung charakterisiert werden kann. Das Gesangbuch ist wohl sehr gefragt, aber ... Zumindest in meiner Gemeinde kann ich etwas Interessantes beobachten: Normalerweise ist es so, dass sich die Zahl der in der Kirche ausliegenden Exemplare innerhalb der ersten paar Monate nach der Einführung eines neuen Liederbuches halbiert. Dieses Mal wurden nur zwei Gesangbücher gestohlen, mehr nicht.

Das alles kam in die Situation eines abnehmenden Interesses am Gemeindegesang insgesamt hinein. Meiner subjektiven Einschätzung nach lässt sich an vielen Orten eine Verringerung der Bedeutsamkeit dieses gottesdienstlichen Elements erkennen. Eine Ausnahme bilden die Brüdergemeinden (aber dort werden die „Wiedergeburtslieder“ oder ähnliche evangelikale Liederbücher benutzt) sowie einzelne Gemeinden, in denen der

Gemeindegesang bewusst und nachdrücklich kultiviert wird, wie z.B. die Gemeinde in Wladiwostok. Diese Lage wurde von einer ganzen Reihe von Faktoren beeinflusst, darunter

- die Abnahme der Mitgliederzahlen,
- die allmähliche Änderung der Zusammensetzung der Gemeinden (Verlust derjenigen Gläubigen, die die alten gottesdienstlichen Traditionen kennen und schätzen),
- die schon erwähnte Uneinigkeit im Gebrauch der Gesangbücher und Sprachen und eine zu hohe Erwartung an das offizielle Gesangbuch (faktisch seit 1996!), die zu einem fühlbaren „Ausbrennen“ der (vielfach übertriebenen) Hoffnungen führte,
- die zu geringe Anzahl an Exemplaren,
- das Vorziehen „einfacher Lösungen“ (besonders in Form des massenhaften und allgemein verbreiteten Gebrauchs der Taizé-Gesänge).¹⁵

Hierher gehört auch, dass vor Ort nur ein mangelhaftes Verständnis dafür vorhanden ist, dass die Einführung des neuen Gesangbuches in die Gemeindepraxis viel Arbeit bedeutet. Sodann wirkt sich das Fehlen einer Gesangstradition in Gesellschaft und Familie aus. Zu betonen ist allerdings, dass meine Beobachtungen den gottesdienstlichen Gesang der Gemeinde betreffen, nicht aber die Chorkultur oder das christliche Liedermachen, welches sich durchaus erfolgreich weiter entwickelt.

Es ist wichtig festzustellen, dass vor allem das Wort in den Hintergrund gedrängt wird. Eine große Anzahl an Texten sogar im offiziellen Gesangbuch (ganz zu schweigen von Heimausgaben) enthalten ernsthafte sprachliche und theologische Probleme. Besonders betrüblich ist jedoch nicht, dass diese Probleme Empörung oder Ablehnung hervorrufen, sondern dass sie einfach unbemerkt bleiben! Mehrfach konnte ich beobachten, wie Menschen sogar in sangesfreudigen Gemeinden begeistert Lieder singen, deren Texte nur als Sünde gegen die Sprache und gegen das lutherische Bekenntnis beschrieben werden können. Es kann sein, dass sich die Gemeindemitglieder nicht mit den Feinheiten des Bekenntnisses auskennen, aber offensichtliche Stilbrüche stören sie merkwürdigerweise auch nicht. Ein ganz typischer Fall war ein Druckfehler im „violetten Gesangbuch“. In einem sehr beliebten Lied fehlte

15 Nach der in einem Privatgespräch geäußerten Ansicht des früheren Rektors des Theologischen Seminars, Godeke von Bremen, sind die Taizé-Gesänge beinahe das einzige Element, das die Frömmigkeitspraxis in unterschiedlichen Gemeinden der ELKRAS eint!

in einem ohnehin schon ziemlich komplizierten und archaischen Verb ein Buchstabe, wodurch das Wort jeden Sinn verlor. Aber in allen Gemeinden, in denen ich gewesen bin, sang die Gemeinde das Wort so, wie es dastand: faktisch als sinnlose Buchstabenansammlung. Und das betrifft nicht nur die „einfachen“ Gemeindemitglieder. Selbst in den Seminargottesdiensten konnte ich ein ähnliches Phänomen beobachten: Eindeutige Druckfehler, die den Text sinnlos machten, riefen keinerlei Fragen hervor.

Wenn also etwas an kirchlichen Gesängen wichtig ist, ist es die Musik. Dabei haben die russischen Gemeindemitglieder natürlich recht eigene musikalische Vorlieben. Die Beliebtheit der Taizé-Lieder wurde schon erwähnt. Worte gibt es dort nur ganz wenig, und wo es sie gibt, sind sie nicht immer verständlich, weil sie oft in einer Fremdsprache gesungen werden. Sehr beliebt sind die russischen evangelikalen Lieder auch wegen ihrer Melodien, die entweder auf der sowjetischen patriotischen Bühnentradition oder auf „Knast“-Liedern aufbauen. Die große Beliebtheit des Liedes „Behüte uns, Gott“ zum Beispiel lässt sich leicht durch die Nähe seiner Melodie zu diesem Musikstil erklären.

Für das durchschnittliche Gemeindemitglied sind eine packende Melodie und eine gewisse Auswahl von Signalwörtern im Text wichtig. Diese Auswahl braucht gar nicht unbedingt Sinn zu ergeben.

In meiner Doktorarbeit zitiere ich eine Aussage von Erik Amburger: „Das neben der Bibel wichtigste Buch des Protestanten in Russland war sein Gesangbuch.“ Es muss festgestellt werden, dass diese Worte heute in Vielem ihre Aktualität verloren haben und das Gesangbuch als Element kirchlicher Identität im Rückzug begriffen ist. Zweifellos war die letzte Ausgabe des offiziellen Gesangbuches ein markanter und starker Zug im Prozess der Wiedererweckung einer eigenen Gesangbuchtradition in Russland. Die erstmalige Schaffung einer eigenen russischsprachigen Gesangstradition erwies sich jedoch vor dem Hintergrund der schweren und negativ ausgerichteten Dynamik der Situation in der Kirche als äußerst schwierige Aufgabe. Welche Anerkennung auch immer dem offiziellen Gesangbuch in einzelnen Gemeinden und Kirchen zu Teil wird, wie großartig auch immer seine hypothetische Neuauflage wird, heute und in der näheren Zukunft wird es niemandem einfallen, es *Der köstliche Schatz* zu nennen.

Aber das bedeutet nicht, dass man nur noch resignieren kann. Das Evangelium lässt sich nicht dogmatisch ausdrücken. Es strebt nach Poesie und Musik. Wenn unsere Gemeinden evangelisch bleiben wollen, müssen sie neu lernen, zu dichten und zu singen. Aber heute ist das nicht mehr selbstverständlich. Wie ich schon sagte, gibt es nicht mehr diese Sehnsucht nach Sprache. Sprachloser Glaube ist einer wesentlichen Zahl von Gemeindemit-

gliedern ganz recht. Deshalb brauchen wir heute markante Beispiele, aktiv in diese Arbeit einbezogene Menschen, kreative Ansätze, hochwertige Lieder und sehr viel Arbeit an Druckerzeugnissen, die Kirchenlieder betreffen. Das ist unumgänglich. Wie man zu einer Wiedergeburt des kirchlichen Gesanges kommen kann, weiß ich bisher nicht genau. Aber eine solche Arbeit und ein solches Resultat – „obgleich wunderbar“ – müssen erreicht werden. Es gibt keine Alternative. Es gibt keine Alternative zum Evangelium, also gibt es auch keine Alternative zum evangelischen Gesang.

Thilo
Daniel

Die Bindung an das lutherische Bekenntnis in der sächsischen Landeskirche heute¹

1. Themenstellung²

Hinter der Aufgabenstellung liegt eine solche Fülle an theologischen, kirchenleitenden und kirchenpolitischen Fragen, dass der Versuch einer Beantwortung kaum umfassend sein kann. Gegenwärtig ist eine Antwort auch durch die schwerwiegende Diskussion zum Schriftverständnis in der sächsischen Landeskirche beeinflusst. Sie ist durch einen Kirchenleitungsbeschluss im Januar 2012 ausgelöst worden, der unter ganz bestimmten Bedingungen und bei Übereinstimmung zwischen Kirchgemeinden, Superintendent und Landesbischof das Zusammenleben gleichgeschlechtlicher Paare im Pfarrhaus für möglich hält. Der Beschluss hat eine enorme Diskussion angestoßen. Die Landessynode hat die Diskussion zum Anlass genommen, einen Gesprächsprozess zum Schriftverständnis zu initiieren. Eine Bekenntnisinitiative hat sich gefunden, die sehr ernsthaft die Frage nach dem Bekenntnisfall gestellt hat. All dies ist Anlass genug, die Themenstellung ernst zu nehmen. Aus diesem Grund soll nicht vorschnell eine Antwort für konkrete Fragen der Kirchenleitung gesucht, sondern die orientierende Kraft, die in der Themenstellung liegt, erörtert werden. Dazu bedarf es auch eines Blickes zurück in die Geschichte der Landeskirche, um nicht unbedarft vorzugehen. Bei alledem soll nämlich auch nicht übersehen werden, dass die Themenstellung lange vertraut ist.

1 Dieser Vortrag wurde am 20. Januar 2014 bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Seevetal zum Thema „Welche Bedeutung hat die Bekenntnisbindung heute in den evangelischen (Landes-)Kirchen?“ gehalten.

2 Für die Druckfassung wurde der Vortragscharakter beibehalten. Der Vortrag gibt die persönliche Sicht des Verfassers wieder.

2. Peter Brunner

Auf die Frage „Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute?“ lässt sich auf Antworten zurückgreifen. Eine bewusst gewählte, da streitbare, lautet folgendermaßen: Bekenntnisbindung bedeutet „das apostolische Evangelium in unserer Mitte bewahren“. Bekenntnisbindung ist in erster Linie Rückbezug auf die Schrift, ist Schriftbindung.³ Sie ist lutherische Theologie, die in der Reformationszeit nicht als neue Theologie ersonnen worden ist, sondern als Rückbesinnung auf die katholische Theologie gegeben worden ist. Deshalb ist die Schriftbindung ihr Wesensmerkmal. Deshalb ist sie in besonderem Sinne apologetische Theologie: Dabei ist nicht auf andere Konfessionen zu blicken, sondern „Wir müssen vor allem vor unserer eigenen Tür kehren. [...] Ich rufe noch einmal in Erinnerung, was Bindung an das lutherische Bekenntnis nicht heißt: Nicht ein *sacrificium intellectus*, nicht ein knechtisches Sichbeugen unter ein Lehrgesetz wie unter den Stecken eines tyrannischen Treibers, nicht eine juristische Handhabe eines gesetzlichen Buchstabens, aber auch nicht ein formal-juristischer Akt, dem für Lehre und Verkündigung keine inhaltliche Bedeutung zukommt.“⁴ Bekenntnisbindung ist vielmehr geistgewirkt. Sie ereignet sich: „Wenn solche Bindung an das lutherische Bekenntnis Ereignis wird, dann, gerade dann wird eingesehen, daß es mit einem bloßen Rezitieren der Formulierungen der Väter nicht getan ist.“⁵

Es ist gewiss nicht zu überhören, dass diese Antwort aus einer anderen Zeit hergeholt ist und ein dogmatisches Ideal beschreibt. Sie stammt von Peter Brunner und ist einem Vortrag entnommen, den er vor der Pfarrkonferenz in Göteborg im Jahr 1957 gehalten hat: „Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute?“ Peter Brunners Rat will ich dennoch gerne folgen und nicht Lehrsätze benennen, sondern Erfahrungen. Es sei mir gestattet, dass ich das konfliktträchtigste Anliegen, das ich gerade benannt habe, nicht als Paradigma verwenden möchte. Dafür sind die damit verknüpften Fragen zu komplex. Ich werde aber darauf zurückkommen. Vorerst will ich einem Hinweis Peter Brunners folgen: Bekenntnis und Ereignis. Das Bekenntnis im Vollzug der Gemeinde. In meinem Dienst wird dieser Zusammenhang im Fortbestand einer langen Tradition erkennbar.

3 Peter Brunner: Was bedeutet Bindung an das lutherische Bekenntnis heute? In: Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 46–55, hier: 48.

4 A. a. O., 53.

5 A. a. O., 54.

3. Confessio Augustana V als „Bauprinzip der Kirche“

3.1 Agendengesetze

Nach wie vor beschließt die sächsische Landeskirche ihre gottesdienstlichen Bücher mit Gesetzeskraft. Wo dies notwendig ist, erlässt das Landeskirchenamt Ausführungsbestimmungen mit gleicher Verbindlichkeit. Immer wieder ist dieses Vorgehen in Frage gestellt worden. Ist das einem gottesdienstlichen Buch gegenüber angemessen? Engt das nicht das erforderliche Maß an Freiheit im Umgang von vornherein ein? Insbesondere die zum Evangelischen Gottesdienstbuch 1999 erlassenen Bestimmungen sind kritisch angefragt worden. Entsprechend der Vorgaben, die es bereits zu Agende I gegeben hatte, sind drei variierende Vorschläge für die Festzeiten, für den sonntäglichen Hauptgottesdienst und für Fastenzeiten und Bußtage gemacht worden. Die Kritik lautet: Dies laufe der Intention des Evangelischen Gottesdienstbuches zuwider. Seitdem gibt es die Gottesdienstordnungen in gedruckter Form. Sie sind ein großer Erfolg und werden aus den Kirchengemeinden weiterhin nachgefragt. In der Tat greifen diese Ordnungen in das Anliegen des Gottesdienstbuches ein, indem sehr konkrete Gestaltungsvorschläge gemacht werden. Ziel war es, eine in der sächsischen Landeskirche seit langem eingeführte Übung dreier kirchenjahreszeitlich variierender Gottesdienstordnungen für die Intentionen des Gottesdienstbuches fruchtbar zu machen. Zudem hatte ein Wesensmerkmal des sächsischen Gottesdienstes im Gottesdienstbuch nicht berücksichtigt werden können: Die offene Schuld vor der Fürbitte hat über die Gestaltungsvorschläge einen Platz im Gottesdienst behalten. Beide Gesichtspunkte erscheinen auch im Rückblick nicht als Marginalien. Das Moment der Traditionskontinuität ist dem Gottesdienstbuch gegenüber in den vergangenen Jahren geltend gemacht worden. Die Agende entfaltet die ihr eigene gestalterische Kraft offenkundig in der Landeskirche von einer stabilen Gottesdiensttradition her.

Wo in den Gemeinden das Anliegen des Gottesdienstbuches genutzt worden ist, nämlich in der Gemeinde zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Gottesdienst anzuregen, war nicht selten die Orientierung an den sächsischen Gottesdienstordnungen ein Antrieb. Bei alledem geht es um den Gottesdienst, von dem her sich die Gemeinde nach Confessio Augustana/CA V konstituiert. Die Frage nach dem Platz der Absolution im gottesdienstlichen Geschehen ist in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Ort des „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ im Leben der Gemeinde. Es geht um die Bedeutung des Bekenntnisstandes.

3.2 Ausbildung zur freien Wortverkündigung

Eine zweite aktuelle Beobachtung: In der Ausbildung der Vikarinnen und Vikare ist die sächsische Landeskirche nach meiner Kenntnis die einzige, die die Kandidatinnen und Kandidaten nicht mit der Sakramentsverwaltung beauftragt. Bislang hält die Landeskirche an ihrer Haltung fest. Die Begründung ist keine, die sich aus dem Ausbildungskontext ergibt. Es geht vielmehr um die Frage der ordnungsgemäßen Berufung entsprechend CA XIV. Vikarinnen und Vikare sind nicht ordiniert. Sie sind nicht Pfarrer in Ausbildung. Sie können die Sakramente verwalten, aber sie sind dazu noch nicht beauftragt. Die Anfragen an diese Regelungen versuchen, vom Priestertum aller getauften Glaubenden her zu argumentieren. Anfragen zielen auf eine Beauftragung *pro loco et tempore*, die in der VELKD mit dem Wort der Bischofskonferenz „Ordnungsgemäß berufen“ aus dem Jahr 2006 obsolet geworden sind. Ebenso wird von einer Beauftragung in Ableitung der Ordinationsrechte der Mentorinnen und Mentoren her argumentiert. Pragmatische Auslegungen von CA XIV stehen einer geltenden Regelung herausfordernd gegenüber.

Zur Bekenntnisbindung in der Landeskirche gehört für alle Kandidaten und Prädikanten die Verpflichtung auf die Lehre. Eine Lehrverpflichtung ist ebenso mit Diensten vor der Ordination wie mit der Beauftragung mit dem Prädikantendienst verbunden. Jedes Kolloquium vor der Prädikantenbeauftragung thematisiert die Verpflichtung, wie jede Ordinandentrüstzeit das tut. Die sächsische Landeskirche hält an dieser Verpflichtung fest.

Die Beispiele verdeutlichen, dass sich die Frage nach der Bekenntnisbindung in der sächsischen Landeskirche keineswegs von selbst beantwortet. Am deutlichsten ist sie in der stabilen Orientierung des Gottesdienstes an der Form der Evangelischen Messe erkennbar.

4. Woher rührt die landeskirchliche Bekenntnisbindung? –

Was regt sie an? – Was stellt sie in Frage? –

Wer stellt kritische Anfragen? – Ein Gang zurück

Der Gottesdienst, in der Form der Evangelischen Messe gefeiert, ist eine Grundkonstante. Etwas unkonventionell gesprochen: Es gibt ein grundsätzliches Vertrauen gegenüber der hergebrachten, vertrauten Form des Gottesdienstes. EKD-weit ist der Gottesdienstbesuch in der sächsischen Landeskirche statistisch gesehen gut. Gleichzeitig liegt er bei unter sieben Prozent der Gemeindeglieder. Über Jahrzehnte ist der Gottesdienstbesuch

im Verhältnis zur Zahl der Gemeindeglieder mindestens stabil, eher steigend. Bei allen kirchenleitenden Strukturüberlegungen der vergangenen Jahre und der Gegenwart ist der Gottesdienst die wesentliche Planungsgrundlage. Er ist Ausgangspunkt des Gemeindelebens. Er ist der Gradmesser dafür, ob es eine Gemeinde vor Ort gibt. Nach wie vor ist das sogenannte „Dreigespann“ im Verkündigungsdienst – Gemeindepädagoge, Kantor und Pfarrer – gesetzt. Man wird diese Dreierkonstellation wohl eine Besonderheit in der kirchlichen Ordnung der sächsischen Landeskirche nennen können. Bei den derzeitigen Planungen mit dem Ziel, die Gemeindeglieder mittelfristig zu sichern, ist diese Zuordnung bislang nicht angefragt worden. Sie ist eine feste Größe. Das geistliche Anliegen, den Gottesdienst in die Verantwortung des Amtes der Kirche und dazu der Kirchenmusik zu übergeben, die beiderseits nicht ohne die Katechetik ihren Dienst tun sollen, ist für uns entscheidend. Dieses „Dreigespann“ gewährleistet die Bekenntnisbindung der Kirche im Vollzug; es trägt Sorge dafür, dass sich die Bekenntnisbindung ereignet. Dies kann verdeutlichen, in welchem Maße die Verkündigung auch den strukturellen Planungen vorgeordnet ist. Das „Dreigespann“ stellt einen Faktor der Stabilität in erforderlichen Wandlungen dar. Mit Peter Brunner gesagt: Es gewährleistet, dass das apostolische Evangelium bewahrt werden und sich aktuell ereignen kann.

5. Hieronymus Annoni – 1736

Vom 15. bis zum 21. August 1736 besucht Hieronymus Annoni, Schweizer Pietist und Pfarrer, einen kleinen Ort in der Oberlausitz im Dreiländereck zu Böhmen und Schlesien. 15 Jahre zuvor kannte den Ort niemand, ja, es gab ihn noch nicht einmal. 1736 war er in Europa unter protestantischen Christen bekannt. Zumindest in Sachsen war er berüchtigt: Herrnhut an der Handelsstraße zwischen Löbau und Zittau. Erst seit 1635 gehörte die Oberlausitz zu Kursachsen. Die ehemalige Selbstständigkeit der reichen Handelsstädte war nur noch partiell vorhanden. Am 19. August stand für Hieronymus Annoni der Besuch eines Abendmahlsgottesdienstes in einer Oberlausitzer Landgemeinde an. Annoni ist verblüfft, ja, verwirrt:

„19. August: Sonntags, den 19. August, spazierten wir nach Berthelsdorf, eine halbe Stunde von Herrnhut, in die Kirche und hörten der Predigt zu, welche der hiesige Pastor Roth [Johann Andreas Rothe], ein frommer und gelehrter Mann, hielt. Es ging, was die Zeremonien anbetrifft, nach Landesart gut lutherisch, ja halb päpstisch zu. Denn der Herr Pastor hatte ein weißes

Chorhemd über seinem schwarzen Mantel an, stellte sich anfänglich mit einer tiefen Reverenz vor den Altar, dem [463] Volk den Rücken kehrend, verlas hernach und explizierte auf eine kurze und solide Art das vierte Kapitel aus der Apostolischen Geschichte. Darauf ward ein Lied gesungen, und er bestieg die Kanzel, woselbst über die sonntägliche Epistel, 2. Korinther 3,4–9, gepredigt und mit einem schönen Herzensgebet beschlossen wurde. Endlich stellte sich der Prediger abermals vor den Altar und sprach gleichsam singend den Segen ab und machte zugleich mit den Händen ein Kreuz über seine Gemeinde, welche mit einem musikalischen Amen antwortete und so wieder auseinander ging.“⁶

Der Berichtersteller nimmt an einem lutherischen Gottesdienst in der Oberlausitz teil, den er auch heute dort noch genau so erleben könnte. Die Gottesdienste in weiten Teilen der Landeskirche sind bis heute von dieser Tradition geprägt. In Berthelsdorf gibt es, wie in einem ungefähren Dutzend sächsischer Gemeinden, in Folge des Leipziger Interims die Schürzenalbe als Teil der Dienstkleidung. Sie ist über dem Talar zu tragen. Der Gottesdienst hat in der Liturgie sein Rückgrat.

Die Kirchgemeinde findet im Gottesdienst zu sich. „Beheimatung“ nennt man das heute gerne; im vergangenen Jahrhundert sprach man von „Identität“. Die Kontinuität hat zum Ziel, das apostolische Evangelium in der Mitte der Gemeinde zu bewahren.

6. Ina Seidel: „Lennacker“

Ein weiteres eindrückliches Bild der sächsischen Landeskirche, das bis heute landauf, landab fortwirkt ist exemplarisch in Ina Seidels 1938 erschienen Roman „Lennacker“ zu finden. Sie erzählt von der Bedeutung des Bekenntnisses im Glaubensleben und tut das, indem sie den Dienst im Amt der Kirche durch die Jahrhunderte begleitet. Neben dem fiktionalen Blick der Autorin ist der Roman ein eindringliches Zeitzeugnis der Sicht auf die Landeskirche in ihrer Entstehung nach dem Ersten Weltkrieg, in der neu gewonnenen und verunsichernden Freiheit vom landesherrlichen Kirchenregiment.

Mein Weg durch den Roman wählt Etappen aus, die die Landeskirche besonders markant beschreiben:

6 S. J. Burkardt/H. Gantner-Schlee/M. Knierim (Hg.), Dem rechten Glauben auf der Spur. Eine Bildungsreise durch das Elsaß, die Niederlande, Böhmen und Deutschland. Das Reisetagebuch des Hieronymus Annoni von 1736, Zürich 2006, 236–237.

In einem fiebrigen Traum am Ende des Ersten Weltkriegs sieht Hans Lennacker auf zwölf Generationen einer sächsischen Pfarrerdynastie zurück. Konstanten und Einschnitte werden erkennbar: Erzählt wird von einer Pfarrerdynastie durch die Jahrhunderte, wie es sie tatsächlich gibt, der Reformation und dem Bekenntnis verpflichtet.

Der Eid auf die Konkordienformel bringt einen ersten Einschnitt: „Schreibt, damit ihr auf der Stelle bleibt“ – ein vom Staat geforderter Religionseid bringt einen Bruch. Ein Lennacker weicht aus Sachsen in die Bekenntnisfreiheit.⁷

Der dreißigjährige Krieg führt uns Philippus Sebastian Lennacker vor Augen, der mit seiner Gemeinde der Not und der Bedrohung weicht. Zuflucht finden sie im Gotteshaus und in der Theologie der Choräle, der Frömmigkeit des Kirchenlieds. Viktor Klemperer waches Auge sah hier – in der Abwesenheit aller Tümelei – die Stärke des Romans. In der Tat ist hier die Not der lutherischen Kirchen im zwanzigsten Jahrhundert hörbar, eingekleidet in die Erfahrungen der Geschichte. Der Pietismus erweist sich als belebende Kraft – die Aufklärung führt mit Justus Erdmann Lennacker die lutherische Pfarrerschaft in einen biedermeierlichen Herrgottswinkel des Rationalismus. In der Rückschau werden die Grillen dieser Epoche gelassen gesehen und gedeutet.⁸

Ratlos blicken wir mit Johann Friedrich Lennacker an der Wende zum 20. Jahrhundert in die Kargheit der liberalen Theologie, die in Sachsen nach Meinung vieler aufgrund der Nöte, die sie im Zusammenspiel von Staat und Kirche kirchenpolitisch hervorgerufen habe, ein „Unwort“ ist.

Hansjakob Lennacker⁹ nimmt uns an den Anfang der sächsischen Landeskirche nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs mit, indem er eine geistige Krise an dessen Vorabend beschreibt:

„Aber unsere Kirche – die protestantische Kirche ...“ Lennacker fühlte fast mit Erstaunen, wie sehr es ihm darum zu tun war, an dieser greifbaren Gegebenheit anzuknüpfen. Er sagte etws hilflos: „Sie müssen verstehen, es ist mir erst, seit ich herkam und durch meine Tante etwas über die Familie meines Vaters erfuhr, klargeworden, daß meine Vorfahren seit Jahrhunderten der protestantischen Kirche gedient haben. Auf einmal möchte ich nun wissen, warum diese Kirche in der Gegenwart so schattenhaft und machtlos geworden ist, daß sie für mich und meine Altersgenossen nie mehr bedeutete als eine der Kulissen, vor denen sich das uneigentliche – das Vordergrundleben menschlicher Übereinkünfte abspielte. Sobald wir aufhörten, Kinder zu sein, zweifelten wir nicht daran, daß es gälte, hinter die Kulissen zu gelangen, um

7 Ina Seidel, Lennacker. Das Buch einer Heimkehr, Stuttgart 1938, Die dritte Nacht.

8 A. a. O., Die achte Nacht.

9 A. a. O., Die zwölfte Nacht.

mit der Wirklichkeit in Berührung zu kommen. Aber die ungeheure Wirklichkeit der letzten Jahre hat mich nur einsehen lassen, daß, wie manches andere, auch die Kirche keine Kulisse, sondern eine Erscheinungsform dieser Wirklichkeit ist – wenschon eine, wie mir vorkam, nicht minder mechanisierte als andere Gesellschaftsformen.“¹⁰

Am Ende des Romans steht die Aporie der Kirche am Ende des Staatskirchentums. 1930 bietet sie keine Perspektive mehr. Die Landeskirche erscheint als ebenso instabil wie die Demokratie nicht stabil gewesen ist: Das „Vordergrundleben“: Dietrich Bonhoeffer wird in ihm die Säkularisation erkennen. Die sächsische Landeskirche, wie Ina Seidel, die Autorin, und wie Hans Lennacker, der Heimkehrer aus dem Ersten Weltkrieg, werden dem Nationalsozialismus ratlos begegnen. Nahezu prophetisch endet der Roman.

7. Die Muldentaler Pastoralkonferenz

In der sächsischen Landeskirche gab es längst Gegenbewegungen. Sie führten freilich im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einem ersten großen Bruch durch die Landeskirche. Wie danach immer wieder war die Landeskirche gefordert, sich ihres Bekenntnisses im Gespräch mit Erneuerungsbewegungen zu vergewissern. Die Erweckungsbewegung ging in Sachsen dabei eine besondere Verbindung mit dem sogenannten „Neuluthertum“ ein. Verbunden ist dies in seinen Anfängen mit der Muldentaler Pastorenkonferenz, begründet im Jahr 1831 durch den Glauchauer Superintendenten Andreas Gottlob Rudelbach (* 29. September 1792 in Kopenhagen; † 3. März 1862 in Slagelse).¹¹

Ernst Wilhelm Hengstenberg empfahl ihn 1829 als Superintendent und Konsistorialrat nach Glauchau in die zu Sachsen gehörende Schönburgischen Gebieten. Als ausgesprochener Gegner der preussischen Kirchenunion hat er sein Amt angetreten. Die ihm eigene Verbindung von erwecklicher Frömmigkeit und konfessioneller Unerbittlichkeit hatte eine große Prägekraft, die im Muldental bis heute eine Heimat behalten hat. Die von Rudelbach 1831 begründete Muldentaler Pastoralkonferenz steht am Anfang einer Samm-

¹⁰ A. a. O., 498–499.

¹¹ Carl Richard Kaiser: Andreas Gottlob Rudelbach, ein Zeuge der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert, Leipzig 1892. Wolfdietrich von Kloeden: Rudelbach, Andreas Gottlob, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL). Band 8, Herzberg 1994, 919–923.

lungsbewegung, die 1947 in den Lutherischen Weltbund einmündete. Für die große Kirchengeschichte liegt hier sein Verdienst. Für die Landeskirche ist seine spezifische Glaubenshaltung wegweisend geworden. Sein Bild der geistlichen Gemeinschaft unter denen, die das Amt der Kirche wahrnehmen, ist bis heute der leitende Gedanke der Pfarrkonvente. In deren Ordnung wird die geistliche Bedeutung hervorgehoben: „Referate über theologische Themen und Bibelgespräche sollen abwechselnd je von einem Mitglied des Konvents gehalten werden, wobei darauf zu achten ist, dass alle Konventsmitglieder gleichmäßig beteiligt werden.“ Das apostolische Zeugnis soll lebendig gehalten werden. So beschreibt die Ordnung der Konvente das Amt dem Augsburgischen Bekenntnis entsprechend und im Sinne Andreas Gottlob Rudelbachs.

Der Einfluss der Erweckungsbewegung ist bereits in den Jahren der sogenannten Neukonfessionalisierung ein auffälliger Wesenszug. Auch die aus der Bekennenden Kirche hervorgegangenen hochkirchlichen Erneuerungen der fünfziger und sechziger Jahre sind von einer Nähe zu Erneuerungsbewegungen begleitet und unterstützt. Es ist jedenfalls auffällig, dass im Bereich der sächsischen Landeskirche liturgisches Traditionsbewusstsein und Offenheit für charismatische Erneuerung auf eine verblüffende Weise verbunden worden sind. Bekenntnistreue und ein auch aus den politischen Entwicklungen erwachsenes Vertrauen in die persönliche Frömmigkeit und ihre gemeinschaftsstärkende Wirkung prägen die Landeskirche bis in dieses neue Jahrtausend hinein.

Eine praktisch-theologische Promotion an der Leipziger theologischen Fakultät widmet sich derzeit dieser Besonderheit der Landeskirche: Verblüffend ist eine bis heute rege Gemeinschaft von hochkirchlicher und charismatischer Bewegung in der Landeskirche, die vom Volksmissionskreis in den frühen sechziger Jahren beginnend, die ihrerseits in der Bekennenden Kirche ihre Wurzeln hatte, über die Erweckungsbewegung der siebziger Jahre bis in die Gegenwart fortwirkt. Verbunden ist dies mit dem Namen Gerhard Küttner und den Kirchgemeinden in Bräunsdorf und Großhartmannsdorf. Geistlich bildete sich eine erstaunliche Verbindung von Beichte und Lobpreis aus.¹² Begleitet wurde dies immer kritisch und doch wohlwollend, und am Bekenntnis orientiert. In der gebotenen Kürze seien einige Namen exemplarisch genannt.

12 Fritz Gerhard Küttner (* 15. 3. 1911 in Kleinschweidnitz, † 30. 1. 1997 in Liebenau) studierte am Pädagogischen Institut in Dresden und ab dem Wintersemester 1931/32 in Leipzig. Vikar in Neudorf im Erzgebirge und in Schöneck im Vogtland. Predigerseminar in Lückendorf bis zu dessen erzwungener Schließung. Danach Vikar

8. Der Weg im 20. Jahrhundert

Ernst Sommerlath (* 23. Januar 1889 in Hannover; † 4. März 1983 in Leipzig)¹³ und seine kritische Haltung zu den Arnoldshainer Abendmahlsthesen stehen für einen widerständigen Konservatismus, der zur Annahme der Leuenberger Konkordie wie auch zu einer präzisen theologischen Einordnung geführt hat. Sie ist schulbildend geworden.

Ernst Heinz Amberg sei genannt; ebenso Christoph Michael Haufe, der der Bekenntnisbewegung nahestand und in Liemehna eine Kommunität begründet hat, die bis heute unter Theologiestudierenden eine prägende Wirkung besitzt.¹⁴ Auch Ernst Kochs Name ist hier zu nennen, der als Dozent am Kirchlichen Seminar zusammen mit Haufe für eine Verbindung von lutherischer Theologie hochkirchlicher Prägung mit der Erweckungsbewegung und der charismatischen Bewegung stand und steht.

Ebenso prägend für die theologische Prägung der sächsischen Pfarrerschaft war der im vergangenen Jahr heimgegangene Ulrich Kühn, der als ökumenisch-kritischer Anwalt der Bekenntnistreue in der mit Wolfgang Beinert gemeinsam verfassten nachgelassenen Dogmatik diese auf folgende Weise formuliert hat: „Mit der Konkordienformel von 1577 und dem Konkordienbuch von 1580 ist diese Entwicklung dann freilich abgeschlossen worden. Seither ‚gilt‘ das Konkordienbuch in den lutherischen Kirchen, aber es hat keine Weiterführung gefunden, so dass die lutherische Kirche auch im 21. Jahrhundert neben den altkirchlichen Bekenntnisse allein auf die Lehrtexte und damit auch auf die Fragestellungen des 16. Jahrhunderts festgelegt ist. Damit wird ganz gewiss ihr reformatorisches Profil gut bewahrt. Die Schwäche besteht freilich darin, dass weitergehende Fragestellungen – aus der jeweiligen Gegenwart aber auch aus der biblischen und altkirch-

der Bekennenden Kirche in und um Leipzig. Auf eigenen Wunsch Entsendung nach Sosa. Hier liegen die Anfänge des Volksmissionskreises Sachsen. Am 26. April 1939 vom späteren Bischof, dem Superintendenten Hugo Hahn aus Dresden ordiniert. 1950/1951 in Stasihaft. Anschließend Entsendung auf eine ruhende Pfarrstelle an der Dresdner Zionskirche mit Dienstsitz in Sosa. Ab 1952 Pfarrer in Bräunsdorf – „Bräunsdorfer Erweckung“. Intensive Kontakte nach Selbitz. 1978 Ruhestand und enge Kontakte zum Julius-Schniewind-Haus in Schönebeck an der Elbe. Vgl den umfassenden biografischen Beitrag von Markus Schmidt, in: *Confessio* 2011, 8. Der Verfasser arbeitet derzeit in Leipzig an einer Dissertation über den Volksmissionskreis und die Erweckungen der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts.

13 Vgl. Klaus-Gunther Wesseling: Sommerlath, Ernst, in: *BBKL* 10, Herzberg 1995, 785–788.

14 Markus Schmidt (Hg.): *Ein Haus aus lebendigen Steinen: 40 Jahre Bruderschaft Liemehna – Festschrift*, Berlin 2013.

lichen Tradition – keinen Eingang in die offiziell geltende Lehre gefunden haben. Das fordert sicher zu einer entsprechenden Bekenntnishermeneutik – diesseits der offiziellen Lehre selbst – heraus, verleiht aber dem lutherischen Selbstverständnis doch eine immer wieder stark rückwärts gerichtete Orientierung, die mitunter ins Museale umschlägt oder aber entschlossen und dann auch ungebunden hinter sich gelassen wird.¹⁵

Auch hier begegnet wieder die ebenso spannungsreiche wie harmonische Verbindung von konservativer Widerständigkeit und aus der Widerständigkeit hervorgehende Offenheit, welche die Landeskirche in die Gegenwart begleitet.

9. Die Gegenwart

Heute ist die Landeskirche als eine der wenigen nichtfusionierten Landeskirchen in Deutschland weiterhin Mitglied der VELKD. Ihr Landesbischof ist stellvertretender Ratsvorsitzender der EKD. Verfassungsänderungen haben die Landeskirche stärker auf den Landesbischof und die Landessynode hin ausgerichtet.

In den vergangenen Jahren ist immer wieder bemerkt worden, dass dabei die Rolle eines für die Landeskirche charakteristischen Dienstes in episkopaler Funktion nicht ausreichend bedacht worden ist: das Amt der Superintendenten. Sie ordinieren seit der Reformationszeit. Mittlerweile ist die sächsische Landeskirche die letzte Landeskirche, in der diese Aufgabe durch die Superintendenten übernommen wird und die Ordination mit ihrem gesamtkirchlichen Aspekt mit dem Dienstbeginn in der ersten Gemeinde verbunden wird und damit dem Aspekt der Berufung durch die Gemeinde und für die Gemeinde, wie das CA V/CA VII vorsehen.

Hier lässt sich an einem aktuellen Beispiel erzählen, wie Peter Brunners Vorschlag einer steten am Bekenntnis gebundenen Fortschreibung der landeskirchlichen Ordnungen im Vollzug die Orientierung am apostolischen Zeugnis und am Konkordienbuch gegangen ist – widerständig konservativ und offen:

Die Arbeit an der erneuerten Agende IV, jetzt „Berufung – Einführung – Verabschiedung“ untertitelt, hat gezeigt, dass man im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) bereits vor dreißig Jahren einen gemein-

15 Wolfgang Beinert/Ulrich Kühn: Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg 2013, 68.

samen Weg gefunden hatte, zu ordinieren und die Anliegen der lutherischen Reformation zu wahren. Dieses Formular findet sich als Kern der also nur vermeintlich neuen Ordinationsagende wieder, bietet es doch heute noch ein gangbarer Weg. Das Ordinationsformular der BEK begründet den gewählten Weg wie folgt:

„An dem Begriff der ‚öffentliche Verkündigung‘ (gemäß Confessio Augustana XIV: publice docere aut sacramenta administrare) sollte festgehalten werden, obwohl die ‚Öffentlichkeit‘ der Verkündigung, verstanden als Wirksamkeit im allgemeinen Bewußtsein der Gesellschaft, heute tatsächlich ungleich geringer ist als in der Reformationszeit. Gleichwohl ist der Gottesdienst nach wie vor die am meisten an die Öffentlichkeit tretende Veranstaltung der Gemeinde. Vor allem hat der Begriff ‚Öffentlichkeit‘ seinen notwendigen Sinn darin, daß alles, was im Namen Jesu Christi geschieht, öffentlich ist, weil er nicht der Stifter irgendeiner religiösen Sondergemeinschaft, sondern der Herr der Welt ist. Dies ist Maß und Ziel für den Dienst der öffentlichen Verkündigung wie für die Veranstaltungen der Gemeinde. Im Gottesdienst wird exemplarisch deutlich, daß die Gemeinde *creatura verbi* ist, daß sie vom Wort getragen und zurechtgewiesen, überführt und getröstet, durch das Wort zum Dienst zubereitet wird. Die gottesdienstliche Gemeinde ist Zeichen dafür, daß die Zeugen Christi Glieder an seinem Leibe sind, und daß der Leib konkret Gestalt gewinnen will durch die Versammlung, in der ihr das Leben schaffende Wort gesagt wird.“¹⁶

Die neue Agenda IV/1 wagt den Spagat, eine gemeinsame Agenda für die gesamte EKD zu sein. Das Anliegen, das hinter der Agenda der BEK stand, ist jedenfalls aufgenommen und bildet das Rückgrat der neuen Agenda. Dabei war seine Existenz fast in Vergessenheit geraten. Bei der Arbeit an der Agenda war es an der Zeit, es aus dem Vergessen hervorzuholen: In der sächsischen Landeskirche war die Agenda des BEK in Gebrauch geblieben. Die VELKD Agenda war nicht in Kraft. Ist diese Widerständigkeit konservativ?

Die Anliegen hinter dieser Beharrlichkeit jedenfalls lassen sich benennen:
Die Gemeinsamkeiten stärken.

Das Bekenntnis wahren.

Die Ausbildung als kirchliche Theologie schützen und den Verwaltern des kirchlichen Amtes bei der Ordination das aneinander Gewiesen-Sein von Gemeinde und Pfarrer zu verdeutlichen: Es geschieht um der Bewahrung des apostolischen Zeugnisses willen.

Hat eine solchermaßen kirchliche Theologie eine Chance? Ihre Stärken werden vielleicht derzeit wieder klarer gesehen, weil sie benötigt werden:

16 Ordnung der Ordination zum Dienst der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes und der Verwaltung von Taufe und Abendmahl, Berlin/Altenburg 1982, 7–8.

Das im vergangenen Jahr erschienene Positionspapier der Lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit kleidet die Mahnung in ein Lob für die Beharrlichkeit:

„194. Im Lauf der Geschichte war das lutherische Amt in der Lage, seine Aufgabe zu erfüllen, die Kirche in der Wahrheit zu halten, so dass es beinahe fünfhundert Jahre nach dem Beginn der Reformation möglich war, einen katholisch-lutherischen Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre zu erklären. Wenn nach dem Urteil des Zweiten Vatikanischen Konzils der Heilige Geist die ‚kirchliche Gemeinschaften‘ als Mittel des Heils gebraucht, kann man annehmen, dass dieses Werk des Heiligen Geistes Implikationen für die wechselseitige Anerkennung der Ämter hat. So zeigen sich in der Frage des Amtes sowohl beträchtliche Hindernisse für ein gemeinsames Verständnis wie auch hoffnungsvolle Perspektiven für eine Annäherung.“¹⁷

Wie sich diese Aufgabe konkret gestaltet, sei an einem abschließenden Beispiel verdeutlicht:

Anlässlich des 75. Jahrestages der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) hat sich die Landessynode auf Bitten des Landesbischofs mit der Erklärung und ihrer Bedeutung für die Landeskirche neuerlich beschäftigt. Wie in der Verfassung der VELKD und in den Grundordnungen zahlreicher Mitgliedskirchen, ist auch in der Verfassung der sächsischen Landeskirche ein Bezug auf die BTE aufgenommen worden, der sich insbesondere den Verwerfungen verbunden weiß. Die Landessynode hat in einer Kundgebung Hans Asmusens Anregung aufgegriffen:

„Die ‚Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche‘, die auf der ersten Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Wuppertal- Barmen am 31. Mai 1934 verabschiedet worden ist, wahrt das ‚Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche‘ angesichts der die Kirche bedrohenden ‚Lehr- und Handlungsweise der herrschenden Kirchenpartei der Deutschen Christen und des von ihr getragenen Kirchenregimentes‘. Die in Barmen versammelten Delegierten sahen sich deshalb in der Verpflichtung, ‚als Glieder lutherischer, reformierter und unierter Kirchen ... in dieser Sache [zu] reden. Gerade weil wir unseren verschiedenen Bekenntnissen treu sein und bleiben wollen, dürfen wir nicht schweigen, da wir glauben, dass uns in einer Zeit gemeinsamer Not und Anfechtung ein gemeinsames Wort in den Mund gelegt ist. Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag.‘

17 Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig 2013, 78–79.

Die von der Barmer Synode bekannten evangelischen Wahrheiten stehen ihrem eigenen Selbstverständnis nach unter der Bedingung des je eigenen Bekenntnisses. Da es gerade für die lutherischen Delegierten besonders wichtig war, in ihrem aktuellen Bekennen dem lutherischen Bekenntnis treu zu bleiben, ist auf ihre Initiative hin beschlossen worden:

1. Die Theologische Erklärung wird ‚im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen als christliches, biblisch-reformatorisches Zeugnis‘ anerkannt.

2. Die ‚Synode übergibt diese Erklärung den Bekenntnikonventen zur Erarbeitung verantwortlicher Auslegung von ihren Bekenntnissen aus‘.

3. In der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens hat es nach 1945 eine intensive Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Barmer Bekenntnissynode gegeben. Wichtige Gesichtspunkte dieser Diskussion sind auch für die vorliegende Auslegung bedeutsam:

3.1. An der Barmer Bekenntnissynode haben insgesamt zwölf Teilnehmer aus der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens teilgenommen. Unter ihnen war auch der damalige Dresdner Superintendent und spätere sächsische Landesbischof Hugo Hahn, der als Vorsitzender des sächsischen Pfarrernotbundes die Predigt im Eröffnungsgottesdienst gehalten hat. Bischof Hahn hat im Rückblick geurteilt, ‚dass das Barmer Bekenntnis das wichtigste, richtunggebende Wort gewesen ist, das der Kirche in meiner Lebenszeit geschenkt worden ist‘. Es sei ‚ein Wort zu den großen Irrtümern der Zeit [...], das zweifellos vom Heiligen Geist gewirkt [...] war‘.

3.2. Die 16. sächsische Landessynode hat im Zusammenhang mit dem Verfassungsentwurf für die VELKD ausführlich über die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung beraten. In einer einstimmig getroffenen Entscheidung hat sie dazu am 16. April 1948 folgende Formulierung beschlossen: ‚Die Vereinigte Kirche ... wahr und fördert die im Kampf um das Bekenntnis geschenkte, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugte Gemeinschaft und bejaht die dort gewonnenen Erkenntnisse‘. Nachdem dieser sächsische Vorschlag auf der anschließenden Generalsynode der VELKD keine Mehrheit gefunden hatte, haben die sächsischen Landessynodalen am 25. 10. 1948 schließlich der auf der VELKD-Synode erarbeiteten Formulierung zugestimmt: ‚Die Vereinigte Kirche ... wahr und fördert die im Kampf um das Bekenntnis geschenkte, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugte Gemeinschaft. Die dort ausgesprochenen Verwerfungen bleiben in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis für ihr kirchliches Handeln.‘

Der damalige Berichterstatter, Dr. Klemm, hat in seiner Einbringung deutlich gemacht, dass mit dieser Stellungnahme zur Barmer Bekenntnissynode eine theologische Entscheidung verbunden ist: ‚Wir haben Barmen klar übernommen für die lutherische Kirche und auch für unsere Kirche als das große Anathema, die große Verwerfung alles dessen, was nicht mit Gottes Wort übereinstimmt, soweit es im Jahre 1934 uns sichtbar geworden war und heute

weithin noch in derselben Weise von uns verworfen werden muß.⁴ Man habe sich ,zu dem bekannt, was für unsere kirchliche Zukunft entscheidend sein muß, daß wir klar abtrennen alles, was von der Schrift her nach Barmen 1934 zu verwerfen ist, um gerade als solche von der Irrlehre abtretende Kirche auch in die weitere Zukunft unseres Luthertums hineinzutreten. ... Wir glauben, damit wirklich auch unserer eigenen Kirche den besten Dienst erwiesen zu haben, daß wir sie hineinstellen in den Strom geistiger Erneuerung, der nun von Barmen 1934 her über das ganze Luthertum Deutschlands bisher ausgegangen ist und von dem wir hoffen, daß es auch ein Strom ist, der selbst im ökumenischen Raum des Luthertums seine Wirksamkeit und Dringlichkeit behalten wird.“¹⁸

Die Kundgebung bricht an dieser Stelle das Zitat aus der Einbringungsrede leider ab. Deutlich wird nämlich im Folgenden des Synodalprotokolls, in welcher Weise sich die Synode dem Bekenntnis verpflichtet fühlte, die nach wie vor schmerzenden Trennungen des neunzehnten Jahrhunderts zu überwinden suchte und in konservativer Widerständigkeit und daraus erwachsender Offenheit zu einem einmütigen Schluss gefunden hat:

„Ich glaube, mich auf diese Bemerkungen beschränken und Ihnen ganz im allgemeinen empfehlen zu können, daß unsere Vorlage angenommen wird. Wir wollen eine EKiD werden, die zusammenwächst aus all den bisher in Kleinstaatserei auseinandergetretenen Kirchen. Wir wollen die Türen weit auf-tun, auch für die neuen, bisher der VELKD nahestehenden Kirchen, zu einem Zusammenschluß des gesamten deutschen Luthertums in Deutschland. Gerade darin hat uns nun auch manches verheißungsvolle Anzeichen der brüderlichen Mitarbeit von Gästen aus anderen Kirchen bestärkt, daß wir auf dem rechten Wege sind. Ja, wir haben auch alles getan, um den Freikirchen lutherischen Bekenntnisses den Anschluß an die VELKD so leicht wie möglich zu machen. [...]

Ich stelle auch hier einmütige Annahme des Antrages fest.“¹⁹

Die Herausforderungen der Gegenwart erscheinen uns vielgestaltiger. Die Antworten, die derzeit gesucht werden, sind freilich weiterhin vom Willen geleitet, dem apostolischen Zeugnis zu entsprechen und damit dem Bekenntnis treu zu bleiben – das apostolische Evangelium in ihrer Mitte zu wahren:

Hervorgehobenes Beispiel hierfür mag ein Zwischenbericht sein, den eine Arbeitsgruppe der Kirchenleitung der Landessynode im Herbst vorgelegt hat. Die Aufgabenstellung ist es, die Berufsbilder der Landeskirche vor den Herausforderungen der Zukunft zu beschreiben:

18 <http://www.evks.de/doc/Kundgebung-BTE-12-03-31.pdf>.

19 Synodalprotokoll der 8. Öffentlichen Sitzung während der 1. Tagung der Landessynode vom 25. 10. 1948.

„4.2. Formen von Grundvollzügen kirchlichen Lebens

Die Erkenn- und Erlebbarkeit dieser Wesensformen von Kirche müssen jedem Gemeindeglied in einer zumutbaren Entfernung zugänglich sein. Dies konkretisiert sich in folgenden Handlungsfeldern:

Gottesdienst:

Gottesdienste in Wort und Musik sind auch künftig Mitte kirchlichen Lebens. Deshalb ist an regelmäßigen, nicht aber zwangsläufig wöchentlichen Gottesdiensten festzuhalten. Hier wird die jeweilige örtliche Situation entscheidenden Einfluss auf die Häufigkeit haben. Zur Feier eines Gottesdienstes ist nicht immer die Anwesenheit eines Pfarrers beziehungsweise eines Kirchenmusikers notwendig. Gottesdienste sollen von allen Mitarbeitenden im Verkündigungsdienst geleitet werden können.

– Kasualien:

Unabhängig von territorialen Gegebenheiten müssen Gemeindeglieder den Zugang zu allen Amtshandlungen haben. Jedes Gemeindeglied soll wissen können, an wen es sich wenden kann, wenn Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung oder Segnungshandlungen gewünscht werden.

– Seelsorge:

Gemeindeglieder sollen den Ansprechpartner kennen können, der den Seelsorger vermittelt beziehungsweise selbst Seelsorge üben kann.

5.1. Beteiligung an den Grundvollzügen kirchlichen Lebens – Kernaufgaben des Berufsbildes

Zum Berufsbild des Pfarrers gehört im Zentrum die Verantwortung für die Einheit der Kirche vor Ort.

Dies schließt die Zuständigkeit für die Gottesdienste in den jeweiligen Regionen, die Kasualien und die Seelsorge ein. Auch wenn nicht jeder Gottesdienst von Pfarrer geleitet wird, gehört diese letzte Verantwortung zum Berufsbild.

5.2. Aufgaben über die Grundvollzüge hinaus – Angebote in der Region für mehrere Kirchgemeinden

Die Gewinnung von Ehrenamtlichen, in gemeinsamer Verantwortung mit der ganzen Kirchgemeinde, sowie deren Begleitung und Fortbildung gehört zur Aufgabe eines jeden Pfarrers. Gemeindeglieder, die Verantwortung für gemeindliche Veranstaltungen bzw. andere Leitungsaufgaben übernehmen wollen, müssen angeleitet und begleitet werden.

Künftig soll die Leitung der Kirchgemeindeverwaltung nicht automatisch mit dem Pfarramt verbunden sein. Zur Entlastung des Pfarramtsleiters von Verwaltungsaufgaben, sind dafür qualifizierte Verwaltungsfachleute zur Verfügung zu stellen.

Die theologische Bildung der Menschen gehört zu den wesentlichen Aufgaben von Pfarrern. Dazu zählt in besonderer Weise die Erteilung von Religionsunterricht an Schulen.

Die Verantwortung für die Gestaltung und Durchführung der Konfirmandenarbeit gehört zum Berufsbild Pfarrer. Hier sind regionale Strukturen zu

bilden. Dabei sind andere Mitarbeitende im Verkündigungsdienst und Ehrenamtliche einzubeziehen.⁴²⁰

Dieses Arbeitspapier macht die Spannung deutlich, in der die sächsische Landeskirche als lutherische Landeskirche steht.

Das im lutherischen Bekenntnis vorausgesetzte Parochialprinzip ist angesichts der demographischen Entwicklung gefährdet. Es mag mutlos erscheinen, dies als gegeben anzusehen. Doch mit der Wahrscheinlichkeit, dass es weithin nicht mehr ausreicht, wird man rechnen müssen. Die erkennbaren Folgen für eine Kirche, die Landeskirche sein will, sind offenkundig.

Ebenso deutlich ist der Grundzug des Arbeitspapiers, mit dem die Autoren die Herkunft aus unserer Kirche der Wittenberger Reformation nicht verleugnen können und nicht verleugnen wollen. Das Gemeindebild ist vom Gottesdienst her gedacht. Er soll gewährleistet sein.

Das Nachdenken über die kirchlichen „Berufsbilder“ in diesem Arbeitspapier ist ein Nachdenken über das kirchliche Amt. Die Gefährdungen, denen es unter wachsendem Druck durch Gegebenheiten ausgesetzt ist, sind erkannt und benannt. Eine Lösung vermag ein Denkpapier nicht zu geben. Das ist nicht seine Aufgabe.

Dies wäre freilich aus meiner Sicht eine dringende Aufgabe: Von diesem Amt her sind die Gemeindeleitung konstruiert und, die Kirchgemeindeordnung formuliert.

Hier liegen die Aufgaben für die Ausbildung.

Hier liegen die Aufgaben für zukünftige kirchenleitende Beschlüsse.

Hier liegen die Aufgaben für die Gemeinden: Wie können Kirchenvorstände, die das allgemeine Priestertum der getauften Glaubenden wahrnehmen, ihr Amt unter dem immensen Veränderungsdruck nicht nur sichern, sondern weiterentwickeln? Wie kann die Verwaltung der Kirchgemeinde ihrem geistlichen Anspruch gerecht werden? Dies erscheint vielen Beteiligten als zusehends schwierig.

Wie kann gewährleistet sein, dass kirchenleitende Entscheidungen auch weiterhin geistliche Entscheidungen sind und nicht einem Mehrheitsprinzip unterworfen werden?

Der Beschluss der Landessynode zum Pfarrerdienstrecht ist entsprechend meiner Erinnerung an jene aufwühlende Synodaltagung nicht ohne das Faktum vorstellbar, dass die Landessynode wohl parlamentarischen Strukturen verpflichtet ist, gleichwohl aber über sie hinausweist: Der Sakramentsgottesdienst und die eröffnende Andacht von OKR Seele sind mir lebhaft im

20 http://www.evks.de/doc/Zwischenbericht-Berufsbilder_Stand_30.08.13.pdf.

Gedächtnis. Vom Wort her ist ein Weg geebnet worden, der konservative Widerständigkeit mit widerständiger Offenheit zu verbinden suchte:

„ $2/3 - 2/4 + 1/6$ – erinnern Sie sich noch an den Mathematikunterricht Ihrer Schulzeit und an das Rechnen von gemeinen Brüchen mit ungleichem Nenner? Wie immer war der erste Rechenschritt zugleich der wichtigste: Man musste die Brüche gleichnamig machen – und das ging nur mit dem berühmten kleinsten gemeinsamen Nenner. [...]

So wusste auch der Apostel Paulus keinen besseren Rat an die Gemeinde in Ephesus zu schreiben, als eben diesen Verweis auf den gemeinsamen Nenner.

„Ertragt einer den andern in Liebe, und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: EIN Leib und EIN Geist, wie ihr auch berufen seid zu EINER Hoffnung eurer Berufung; EIN Herr, EIN Glaube, EINE Taufe; EIN Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen. Einem jeden aber von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi“ (Eph 4,2 b–6).²¹

Aus dem Munde von Karl-Heinrich Bieritz habe ich die sowohl humorvolle wie auch wichtige Mahnung im Sinn, dass die Einheit die Theologie der Kirchenbeamten sei. Vor dem Hintergrund eines spannungsreichen und wichtigen Gesprächsprozesses zum Schriftverständnis in der Gemeinde, angestoßen, durch einen Beschluss, der nach bestem Wissen und Gewissen gefunden wurde, ist die Einheit dann ein guter Ratgeber, wenn sie an das apostolische Zeugnis heranführt und, wie es der Abschlussbericht der vorbereitenden Gruppe es festhält, um das im Glauben freie und im Glauben gebundene Gewissen gleichermaßen weiß.

Gleichzeitig ist es um der Treue zum Bekenntnis willen auch wichtig, den erforderlichen Abstand zu wahren und den weiteren Weg nach Möglichkeit in der Gänze der Landeskirche zu prüfen. Altlandesbischof Prof. Dr. Christoph Kähler, der um ein Votum zur Eröffnung dieses Gesprächsprozesses gebeten war, hat dies prägnant ausgedrückt:

„11. Der menschengerechte Umgang mit Schwestern und Brüdern, die bisher in Kirche und Gesellschaft keine gleichen Rechte besaßen, bedarf sowohl einer sorgfältigen Prüfung dessen, was der Fall ist, und der Prüfung, was eine (oder mehrere) dem Christusbekenntnis entsprechende Lösung(en) des genau erfassten Falles sein können.

Eine sachgerechte Antwort auf die Frage: ‚Was würde Jesus dazu sagen?‘ erfordert eben auch, dass ich genau weiß, was ‚dazu‘ bedeutet.

Zu dieser Prüfung gehören auch mehrere sorgfältig abzuarbeitende Schritte bei der Auslegung der Schrift:

21 http://www.evks.de/doc/Andacht_Landessynode_April_2012.pdf.

Was sagt der Text? Was meint der Text? Welchen Stellenwert hat der Text im Verhältnis zum Christusbekenntnis? Was müssen wir wissen, um im Richtungssinn der Schrift heute angemessen zu urteilen und zu handeln?

Es hat hier im Lauf der Kirchengeschichte z. T. erhebliche Veränderungen im Verhalten der Kirchen (z. B. zu Demokratie und Menschenrechten) gegeben, die in der Regel einherging mit einem wachsenden Verständnis des Sachverhalts und seiner angemesseneren bekenntnisgemäßen und schriftgetreuen Wertung.²²

Die Bekenntnisbindung ist keine technische Aufgabe, sondern wirklich eine, die der „Begeisterung“ im pfingstlichen Sinn bedarf. Die Bekenntnisbindung behält darin ihre wesentliche Aufgabe: zur Schrift, zur Quelle zu führen.

Darin liegt die große Chance des Gesprächsprozesses. Er knüpft an eine in wechsellvoller Geschichte erprobte Tugend an: In Krisen die Schrift zu Rate zu ziehen. Dem Bekenntnis verpflichtet ist das selten dogmatisch geschehen. Aus der Erfahrung heraus oft widerständig und konservativ wirkend, aber oft mit einem öffnenden Ergebnis.

Die Not, die hierin zum Ausdruck kommt, dass nach Jahrzehnten der Konsolidierung durch äußere Entwicklung jetzt das Gespräch mit der Schrift in den Mittelpunkt rückt: Die Not liegt einzig darin, dass dies aus dem Konflikt heraus geschieht.

Inmitten des Gesprächsprozesses ist jedenfalls die lange bewährte Übereinkunft mit dem Landesverband landeskirchlicher Gemeinschaften fortgeschrieben worden. Bemerkenswert widerständig und konservativ, hoffentlich aber offen für den weiteren gemeinsamen Weg, war es Wunsch und Wille aller Beteiligten, dass der Weg der Gemeinschaften *expressis verbis* ein „innerkirchlicher“ ist. Spannungen werden in der Übereinkunft nicht verschwiegen. Sie sind zu erkennen. Das Gespräch darüber wird fortgesetzt – miteinander.

Peter Brunner stimmte am Ende seines Vortrags in die Pfingstsequenz ein:

„Lava quod est sordidum,
Riga quod est aridum,
Sana quod est saucium.“²³

(Wasche, was beflecket ist,
Heile, was verwundet ist,
Tränke, was da dürre steht.)

22 http://www.evks.de/doc/2013-02Einheit-Thesen_Kaehler.pdf.

23 A. a. O. (wie Anm. 3), 55.

Dafür wurde auch angesichts einer konfliktreichen Debatte in der sächsischen Landeskirche ein gemeinsamer Nenner gefunden:

„Ertragt einer den andern in Liebe, und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: EIN Leib und EIN Geist, wie ihr auch berufen seid zu EINER Hoffnung eurer Berufung; EIN Herr, EIN Glaube, EINE Taufe; EIN Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen. Einem jeden aber von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi“ (Eph 4,2 b–6).

András
Reuss

Die Bedeutung der Bekenntnis- bindung in der evangelisch- lutherischen Kirche in Ungarn¹

Die Bedeutung der Bekenntnisbindung wurde im Lauf der verschiedenen geschichtlichen Epochen auch in der evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn verschieden gesehen und geschätzt. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, diesen Wandel zu überblicken. Dabei wird eine Vielfalt der Meinungen und Standpunkte zu Tage treten. Demgemäß versuche ich auch, mögliche Wege in die Zukunft zu suchen. Nach einem historischen Rückblick folgt also ein theologischer Ausblick.

1. Bekenntnisbindung – ein historischer Rückblick

1.1 Nachweis des einen Glaubens

Ganz am Anfang der Geschichte des Luthertums im historischen Ungarn stehen eigenartigerweise weder die heute vom Luthertum international anerkannten Bekenntnisschriften des Konkordienbuchs noch die eine oder andere Bekenntnisschrift aus diesem. Der Landtag in Pressburg im Jahr 1548 wollte von den Täufern (Anabaptisten) und Sakramentariern, die ins Land flüchteten, loswerden, und ihnen weiterhin keine Niederlassung erlauben. König Ferdinand, Bruder von Kaiser Karl V., bevollmächtigt durch dieses Gesetz des Landtags, verordnete im nächsten Jahr (1549) – also kurz nach Luthers Tod und dem Schmalkaldischen Krieg (1546) – die Aufklärung der kirchlichen Verhältnisse in den oberungarischen königlichen Freistädten. Es ging

¹ Vorgetragen auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in Seevetal am 21. Januar 2014.

dabei also eigentlich nicht um die Lutheraner, sondern um die Wiederherstellung der katholischen Kirche (*reformatio catholica, reformatio et reintegratio ecclesiae*), was auch der Reichstag von Augsburg 1548 mit der dort angenommenen *Formula reformationis* für die deutschen Territorien wollte, nämlich die Wiederherstellung von früherer Ordnung und früherem Kultus.² Daraufhin legte der Fünfstädtebund von Kassa, Lőcse, Eperjes, Bártfa, Kiszzeben (Kaschau, Leutschau, Preschau, Bartfeld, Zeben) dem König die *Confessio Pentapolitana* vor. Sie wurde vom Bischof in Eger (Erlau) und auch vom König zur Kenntnis genommen, und somit erhielt die Religionsausübung dieser lutherischen Gemeinden, mindestens für eine gewisse Zeit, Legalität.³ Es folgten noch weitere zwei Bekenntnisse. Da zehn Jahre nach der Pentapolitana die Berufung auf das Augsburgische Bekenntnis mit der Begründung zurückgewiesen wurde, es sei nur innerhalb Deutschland anerkannt, so nahmen sieben oberungarische Bergwerksstädte (Besztercebánya, Selmecebánya, Körmöcbánya, Bakabánya, Újbánya, Libetbánya und Bélabánya) ihr Bekenntnis, die *Confessio Montana* oder *Heptapolitana*, 1559 an und legten es vor. Weitere zehn Jahre später, als ein katholischer Bischof die Vertreter von 24 lutherischen Gemeinden entlang der polnischen Grenze zur Synode einberufen wollte, verfassten sie ihre *Confessio Scepusiana*.

In diesen regionalen Bekenntnisschriften wiesen also die oberungarischen Städte den Verdacht der Ketzerei zurück und bekannten ihren rechten Glauben nicht mit Berufung auf das Augsburgische Bekenntnis. Sie haben es in ihrer Eingabe weder gänzlich noch teilweise übernommen und überhaupt nicht wörtlich zitiert. Aber sie haben die Augustana inhaltlich tadellos wiedergegeben und sie hierbei auf die ungarischen politischen und kirchlichen Verhältnisse angewendet. Das heißt, sie stellten die Katholizität ihrer Lehre heraus und vermieden die Diskussion über die abgeschaffenen Missbräuche im zweiten Hauptteil des Augsburgischen Bekenntnisses.⁴ Auf indirekte Weise bezeugten sie sowohl ihre Kenntnis als auch ihre Annahme der Augustana. Der Erfolg der oberungarischen Bekenntnisse kann mit der historischen Lage erklärt werden: „Vor der Verabschiedung und Veröffentlichung der Dekrete von Trient herrschte eine allgemeinere und flexiblere Auffassung der Katholizität, die in zahlreichen Fragen der kirchlichen Riten abweichende Meinungen und Praktiken tolerierte.“⁵ Die weitere Entwicklung machte dann doch die Berufung auf die international anerkannte *Confessio Augustana*

2 Csepregi, in: Kónya – Csepregi 2013, S. 28–29.

3 Vö. Kónya, in: Kónya – Csepregi 2013, S. 21.

4 Max Josef Suda, in: Kónya – Csepregi 2013, S. 38–44.

5 Csepregi, in: Kónya – Csepregi 2013, S. 33 [Zitat sprachlich verbessert; R. St.].

nötig. Aber die drei oberungarischen Bekenntnisschriften trugen wesentlich zur Ausgestaltung der lehrmässigen und organisatorischen Einheit der Lutheraner in Oberungarn bei. Da diese Bekenntnisschriften die reformatorische Lehre der Augustana treu wiedergaben, entstand keine besondere oder eigene Richtung innerhalb des Luthertums. So brachten weder das Schweigen dieser Bekenntnisse über die Augustana⁶ noch deren später zunehmende kirchenrechtliche Bedeutung Schwierigkeiten mit sich.⁷

1.2 Grundlage kirchlicher Organisation

In dem infolge des Freiheitskampfes des Fürsten István Bocskai erreichten Friedensabkommen von Wien, 1606, wurde die Freiheit der Religionsausübung der Reformierten und der Lutheraner, allerdings nur der Adelligen, der Soldaten und der Städte, erklärt. So wurden sie im königlichen Ungarn, also eigentlich in Oberungarn und in der Gegend jenseits der Theiß, aufgefordert, eigene Organisationen einzurichten und ihre Superintendenten zu wählen. Die Synode in Zsolna/Žilina/Sillein, 1610, nahm die lutherischen Bekenntnisse dabei zur Hilfe. In den Synodalbeschlüssen wird die Reise ins Ausland mit dem Ziel von Studium oder Bücherbeschaffung mit der Bedingung befürwortet, dass der Anwärter nach Wittenberg oder in eine Ausbildungsstätte geht, die der Formula Concordiae und dem Augsburgerischen Bekenntnis verpflichtet ist. Nur unter der gleichen Voraussetzung wird eine im Ausland vorgenommene Ordination auch in Ungarn anerkannt. Die Superintendenten in Ungarn dürfen nur diejenigen ordinieren, die im voraus das Konkordienbuch angenommen haben.⁸ So sollen die Superintendenten und andere Amtsträger in dem von der Synode vorgeschriebenen Amtsgelübde geloben, keine andere Lehre zu vertreten als diejenige, die in den prophetischen und apostolischen Büchern sowie in dem Augsburgerischen Bekenntnis von 1530 und in der Konkordienformel enthalten ist. Sie sollen darüber hinaus auch dafür Sorge tragen, dass die Senioren und Pastoren diese Lehre bekennen und lehren.⁹

6 Die Confessio Scepisiana erwähnt als einzige der drei in ihrer Vorrede: „Bekenntnis des Christlichen Glaubens der Zipser Gemeinden, ..., in Übereinstimmung mit dem Augsburgerischen Bekenntnis und dem Bekenntnis derselben Region.“ In: Kónya – Csepregi 2013, S. 112.

7 Csepregi, in: Kónya – Csepregi 2013, S. 35.

8 Beschluss 7 der Synode von Zsolna 1610, in: Zsilinszky 1910, S. 29.

9 Beschluss 16 der Synode von Zsolna 1610, in: Zsilinszky 1910, S. 31–32.

Diese Regelungen der Verpflichtung zum Bekenntnis bezeichnet den Weg, den das Luthertum in Deutschland 30 Jahre vor der ungarischen Synode in Zsolna mit dem Konkordienbuch betrat und mindestens rechtlich und formal in der ganzen Welt bis heute begeht.

In den kommenden Jahrhunderten wurde in Ungarn die Entscheidung der Synode in Zsolna wiederholt bekräftigt. Die einzelnen Bekenntnisschriften wurden in den Kirchenverfassungen immer wieder erwähnt.¹⁰ Ebenfalls ist die Bekenntnisbindung seit dieser Zeit bis heute Inhalt des Amtsgelübdes.¹¹ Allerdings war die Aufzählung nicht immer vollständig, darauf möchten wir noch zurückkommen. Irgendeine Abweichung von den Bekenntnisschriften in der Lehre wurde aber als Disziplinarvergehen sanktioniert.¹²

1.3 Wahrung der reinen Lehre

Es seien hier besonders die Streitigkeiten in Verbindung mit zwei theologischen Fragen erwähnt:

Zuerst: In den schmerzlichen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts in der Gegend links der Theiß und in Siebenbürgen zwischen der lutherischen und der helvetischen Richtung der Reformation über die Gegenwart Christi im Abendmahl, beriefen sich anscheinend beide Parteien – ebenso wie in den deutschen Ländern – auf das Augsburgische Bekenntnis, die Lutheraner auf das unveränderte (*invariata*), die Helvetischen auf das veränderte (*variata*). Diese Texte hatte man also in Händen.

Etwas später, im Jahr 1591, brach wieder zwischen den Lutheranern und den Helvetischen in Transdanubien ein Abendmahlsstreit aus. Bis da lebten sie unter dem Schutz ihrer Landesherren, die der lutherischen oder der helvetischen Richtung folgten, und darüber hinaus fast alltäglich unter ständiger Gefahr eines türkischen Angriffs. Um die Einheit der Reformatorischen

10 Siehe weiter unten.

11 So in der sog. Pröhle-Agende von 1986: das Evangelium „der ganzen heiligen Schrift gemäß dem Sinn der Bekenntnisschriften unserer Kirche rein und lauter verkündige“ (Agenda 1963, S. 351; Agenda 1986, S. 450), sowie mit der Ergänzung „und lehre“ in der neuen Agende von 2011 (S. 201).

12 Siehe § 324 der Kirchenverfassung von 1894; § 35 des Gesetzes VIII über die kirchliche Gerichtsbarkeit der Kirchenverfassung von 1934–1937 (Egyházi törvények, 1934–1937, S. 110). – § 12 des VI. Gesetzes über die kirchliche Gerichtsbarkeit von 1967 (Egyházi törvények, 1967, S. 128). – Und im Jahr 2005 § 32. im Gesetz IX über die Wahrung der gesetzlichen Ordnung und des Friedens der Kirche (in: *Evangélikus közlöny*, 15. évf. Különszám, 2013. február 10, S. 81).

zu wahren, hat man für längere Zeit die Diskussion über die unterschiedlichen Abendmahlsauffassungen vermieden. Als aber ein junger Pastor namens Severin Sculteti von seiner Ordination in Graz auf der Reise zurück in das Zipserland in Oberungarn gerade vorbeikam, lud der lutherische Landesherr Ferenc Nádasdi einige Pastoren und den Superintendenten Beythe zu einem Colloquium in Csepreg (West-Transdanubien, in der Nähe vom heutigen Thermalbad Bük) ein. Es ist anzunehmen, dass der Landesherr die Verzögerung der Klärung nicht länger verschieben wollte, weil die römisch-katholische Kirche nach dem Konzil von Trient anfang, ihre Reihen wieder zu ordnen. Nachdem im Verlauf des Colloquiums Artikel 10 der Augustana über das Abendmahl verlesen worden war, stellte Superintendent Beythe die lutherische Lehre von der Gegenwart Christi in Brot und Wein in Frage, woraufhin Sculteti mit Hilfe der Konkordienformel argumentierte. Am zweiten Tag gab Beythe als einziger Vertreter der Helvetischen auf und verließ das Colloquium. Danach vollzog sich die organisatorische Trennung der Lutheraner und Reformierten in Transdanubien.¹³

Die zweite Frage, um welche Streitigkeiten ausbrachen und für die die Bekenntnisse zu einer Art Begleichung des Problems zu Hilfe gezogen wurden, war das Auftreten des Pietismus in einem orthodoxen Kontext. Auf der Synode von Rózsahegy/Ružomberok/Rosenberg, 1707, identifizierten Vertreter der Orthodoxie im Pietismus eine große Gefahr, fast eine Verleugnung der reinen Lehre der Reformation. Während der schärfsten Auseinandersetzungen wurde die alte Ordnung, die nicht geändert werden dürfe, mit einer Liste der Bekenntnisschriften des Konkordienbuches gleichgesetzt.¹⁴ Und nur die Treuerklärung der Pietisten zu diesen Schriften und ihr Gelübde unter Berührung des Buches der Konkordienformel, dass sie treue Apostel des reinen evangelischen Glaubens bleiben, beruhigten die orthodoxe Partei.¹⁵ Darüber hinaus wurde das Ausburgische Bekenntnis als Grundlage des Glaubens und der praktischen Fragen des kirchlichen Lebens angesehen.¹⁶ Nicht nur in der Liste der Bekenntnisschriften, sondern auch sonst werden – neben den ökumenischen Glaubensbekenntnissen¹⁷ – noch die Apologie von Melanchthon¹⁸ und Luthers Katechismen¹⁹ erwähnt.

13 Solyom 1973, S. 32–33.

14 Zsilinszky 1889, 21, 40. In einer besonderen Artikel wird auch „die sog. Concordiae Formula“ aufgelistet, a. a. O., S. 79.

15 Zsilinszky 1889, S. 59.

16 Zsilinszky 1889, S. 66 und 94.

17 Zsilinszky 1889, S. 53, 54, 69 und 91.

18 Zsilinszky 1889, S. 88.

19 Siehe Zsilinszky 1889, S. 66.

Die Bekenntnisschriften nehmen in dieser Zeit also einen entscheidenden Platz im Leben der Kirche ein, wobei ihre absolute Autorität gilt. Die Argumentation mit ihrer Hilfe genügte, um Streitfragen innerhalb der lutherischen Kirche zu lösen.

1.4 *Hindernis von Modernität und Ökumene*

Die Frage nach der Bedeutung der Bekenntnisse wurde besonders heftig auf der Synode von Pest im Jahr 1791 diskutiert. Nach mehreren Synoden, die zum Teil schon erwähnt wurden und immer nur Zusammenkünfte der Lutheraner einer gewissen Region, aber nicht des ganzen Landes gewesen waren, kamen jetzt Gesandte des Luthertums aus allen Regionen zur Synode von Pest. Zu denselben Tagen kamen die Reformierten zu ihrer Synode in Buda zusammen. Nach vorbereitenden Gesprächen der Landesherren, die als Patrone der reformierten oder der lutherischen Kirche entscheidende Worte mitzureden hatten, wollte man die beiden Konfessionen vereinen. Die Vorstellung war, dass sich die beiden Kirchen einander ähnliche Organisationsstrukturen aufbauen, die dann unter ein gemeinsames Konsistorium gestellt werden. In den Verhandlungen über das geplante gemeinsame Konsistorium diskutierte man über das Gelübde der zu wählenden Konsistorialmitglieder. Schließlich waren drei Versionen in der Debatte. Das Gelübde für jedes Mitglied mit Berufung auf das Augsburger und das Helvetische Bekenntnis²⁰ war am friedlichsten, warf aber die Frage nach der praktischen Verwendbarkeit auf. Die beiden anderen Formen des Gelübdes, beide eigentlich nur für die Lutheraner bestimmt, unterschieden sich darin, ob nur die Treue zur Heiligen Schrift und zum Augsburger Bekenntnis gefordert oder das Augsburger Bekenntnis „mit einem jeden Buch des Konkordienbuches“ aufgeführt wurde.²¹ Entlang dieser Versionen reihten sich die Befürworter und die Gegner einer Vereinigung aneinander, die liberalen weltlichen Personen und

20 „*Consistorium hoc generale confessiones augustanam et helveticam pro norma decisionum suarum sumet, nec ab his unquam recedet*“ [„dieses allgemeine Konsistorium nimmt das Augsburger und das Helvetische Bekenntnis zum Maßstab seiner Entscheidungen und weicht von ihnen nicht ab“], Szeberényi 1869, S. 110.

21 „*Generale consistorium augustanam confessionem omnesque libros symbolicos una cum libro concordiae, pro norma decisionum suarum sumet, nec ab his unquam recedet*“ [„das allgemeine Konsistorium nimmt das Augsburger Bekenntnis zusammen mit jedem Buch des Konkordienbuches zum Maßstab seiner Entscheidungen und weicht von ihnen nicht ab“], Szeberényi 1869, S. 110.

die jüngeren Geistlichen auf der einen Seite und ihnen gegenüber die älteren Geistlichen – wie damals gesagt wurde: die Antisymbolisten und die Symbolisten. Mit dem Vorwand, dass die Synode nicht befugt sei, eine dogmatische Frage zu behandeln, wurde die Debatte eingestellt. Die Resolution besagte, dass das Gelübde der Konsistorialmitglieder den Hinweis auf die Heilige Schrift und das Augsburger Bekenntnis beinhalten, aber das übliche Gelübde bei der Ordination oder bei der Einführung der verschiedenen Amtsträger bleiben solle, wie es bis da in den einzelnen Superintendenturen gewesen ist.²²

Merkwürdig ist nicht nur, dass die Frage einer Union der beiden Konfessionen ein Vierteljahrhundert vor der preußischen Union 1817 diskutiert wurde, sondern auch die Tatsache, dass die Bekenntnisbindung diese Vereinigung verhinderte. Merkwürdig ist auch, dass sich die Lutheraner in der Liste ihrer Bekenntnisschriften nicht einigen konnten. Erst die Synode von Budapest im Jahr 1937 war imstande, jedes Buch des Konkordienbuchs in der Verfassung der Kirche als gültige Glaubensregel anzuerkennen und auch aufzuzählen.²³ Keine besondere Mühe wurde dieser Frage in der Synode von 1967 gewidmet. Das damals beschlossene Gesetzbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn beruft sich kurz auf die Offenbarung der Heiligen Schrift sowie auf die ökumenischen und die lutherischen Bekenntnisschriften.²⁴

Auch die Synode, die nach der „Wende“, 1997, einberufen wurde, behandelte das Thema der Bekenntnisschriften. Die Präambel des neuen Gesetzbuches hält das Augsburger Bekenntnis und die Apologie für maßgebend, drückt die Hochschätzung für den Kleinen und Großen Katechismus, sowie für alle Bücher des Konkordienbuches aus.²⁵ Im ersten Gesetz wird dann die Lehre der Kirche doch so definiert, dass sie ihren Grund habe in der Heiligen Schrift, in den ökumenischen Bekenntnissen, sowie in den Bekenntnissen der lutherischen Richtung der Reformation und – in Klammern – besonders im Augsburger Bekenntnis und im Kleinen Katechismus.²⁶

In den Diskussionen besonders der letzten Jahrzehnte wird von einigen Theologen der lutherischen Kirche im allgemeinen vorgeworfen, dass sie seit

22 Zur ganzen Debatte siehe Szeberényi 1869, S. 111–115, 167–168; Zsilinszky 1907, S. 579; Wiczián–Sólyom 1948, 2: S. 15; Zoványi 1977, S. 470.

23 Siehe die Erklärung der Synode von 1934 über die Glaubensgrundlage der Kirche in: Egyházi törvények, 1934–1937, S. 3; Zoványi 1977, S. 103.

24 Feierliche Erklärung, in: Egyházi törvények, 1967, S. 3.

25 Siehe in: Evangélikus közlöny, 15. évf. Különszám, 2013. február 10, S. 1.

26 Siehe in: Evangélikus közlöny, 15. évf. Különszám, 2013. február 10, S. 3.

Augsburg 1530 ihre zentrale Lehre nicht neu formuliert habe – besonders mit dem Hinweis auf die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963, auf der man die ersehnte moderne Darlegung der Rechtfertigungslehre der Lutheraner nicht hat präsentieren können, und mit Hinweis auf die römisch-katholische Kirche, die in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Lehre in moderner Sprache und Begrifflichkeit vorlegt. Es ist mehr als seltsam, dass dieser Vorwurf oft gerade mit der Geringschätzung der übrigen Bekenntnisschriften und der Konkordienformel Hand in Hand geht, also mit der Vernachlässigung der Dokumente, die einmal auf neue Fragestellungen eingegangen sind.

Schon in den Debatten der Synodalväter in Pest im Jahr 1791 ist die Stimme laut geworden, dass die Konkordienformel – nach dem Verständnis ihres Textes und ihrer Verfasser – nicht als eine weitere, zu den übrigen hinzuzunehmende Bekenntnisschrift, sondern als eine Erklärung des Augsburger Bekenntnisses zu verstehen sei. Dieses wichtige Moment wurde vergessen (gemacht), als der erste Band der neuen Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften in Ungarn unter dem Reihentitel „Bekenntnisschriften der Evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn“ gedruckt wurde. Der schöne und den Inhalt wiedergebende Titel der ersten Auflage von 1580, *Konkordienbuch*, ist damit in den Hintergrund geraten. Übrigens ebenso auch in der deutschen kritischen Ausgabe von 1930.

1.5 Ohne Kenntnisse und Texte?

Man könnte sich ewig über die mangelnde Bekenntnisbindung und damit über die schwache Identität von unseren Mitlutheranern und uns selbst beklagen. Um die Berechtigung einer solchen Klage beurteilen zu können, wollen wir untersuchen, ob und wie die Bekenntnisschriften zur Verfügung standen und stehen. Schon die Väter der Synode von 1791 beklagten sich darüber, dass die Bekenntnisschriften selbst für die Geistlichen nur mühsam erreichbar seien. Kurz überblicken wir nun die Erreichbarkeit der Bekenntnisschriften in Ungarn:

Die ökumenischen Bekenntnisse sind seit tausend Jahren in Ungarn bekannt. Die Agende von Bischof Sándor Raffay aus dem Jahr 1932 dokumentierte alle drei ökumenischen Bekenntnisse und riet den Gemeinden, das Apostolische Bekenntnis gemeinsam zu sprechen. Das Gesangbuch von 1955 beinhaltete nur das Apostolische Bekenntnis, das von 1982 dazu auch noch das Nizänum-Konstantinopolitanum.

Die erste ungarische Übersetzung des Kleinen Katechismus von Luther ist schon 1550 in Kolozsvár (Klausenburg, Cluj) erschienen.²⁷ Im historischen Ungarn (also innerhalb der jeweiligen Staatsgrenzen) sind seit dieser Zeit etwa 100 ungarische, je etwa 50 slowakische und deutsche Ausgaben erschienen. Das Gesangbuch von 1955 brachte die Erklärungen der Hauptteile (Zehn Gebote, Credo und Vaterunser), leider sind diese bei dem Gesangbuch von 1982 weggelassen worden.

Der Große Katechismus wurde erst 1930 ins Ungarische übersetzt und gedruckt, dann wieder in Budapest 1944, und in der Übersetzung von Professor Károly Pröhle 1957 und 1983, insgesamt also viermal.

Die erste Übersetzung des Augsburgerischen Bekenntnisses ist 1615 von Pálházi Göncz Miklós (1571–1619) fertiggestellt worden, aber Manuskript geblieben. Den ersten Druck und eine andere Übersetzung (der Invariata) ließ der reformierte Pfarrer János Máté Samarjai (1585–1652) zusammen mit dem Zweiten Helvetischen Bekenntnis 1628 in Pápa erscheinen.²⁸ Samarjai ist der erste in der Reihe von Nachfolgern, die den Lutheranern Unkenntnis ihrer eigenen Bekenntnisse vorwarfen. Eine weitere gedruckte Übersetzung von István Lethenyi (vor 1590 geboren – nach 1653) ist 1633 in Csepreg erschienen, allerdings ohne die Artikel 21–28.²⁹ Eine weitere Übersetzung stammt aus dem Jahr 1692 von Balázs Lóvei (gest. 1707), gedruckt in Regensburg. Fünfzig Jahre später, 1740, erscheint eine neue Auflage von dem Pietisten György Bárány (1682–1757), nach dem Titelblatt in Jena, wahrscheinlich aber in Sopron gedruckt.

Die Aufklärung im 19. Jahrhundert hat ihre Vorbehalte den Bekenntnisschriften im allgemeinen gegenüber beteuert, doch die Autorität des Augsburgerischen Bekenntnisses kaum in Frage gestellt. Zum Reformationsjubiläum 1817 schlug Bischof Ádám Lovich (1760–1831) die Vorlesung der Augustana in jeder Gemeinde vor. Pfarrer János Molnár (1757–1819) gab eine kurze deutschsprachige Zusammenfassung des Augsburger Bekenntnisses in Pest heraus. In dieser Zeit wurde eine neue Übersetzung von Pál Fábry in Győr veröffentlicht.³⁰ Zum 300-jährigen Jubiläum des Bekenntnisses kamen weitere Ausgaben heraus, so 1830 in Kassa eine von Martin Ludwig

27 Hubert 2000.

28 Sóllyom 1930, S. 4–6 (mit einem Bild des Titelblattes); Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 38–40 (mit einem Bild des Titelblattes); Paulik 1930, S. 16–17.

29 Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 41–42; Paulik 1930, S. 32–33.

30 Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 48.

Theisz (1799–1832) auf Deutsch.³¹ Die Erklärungen dieser Ausgabe übersetzte Sámuel Agonás (1782–1847) und brachte sie³² 1838 heraus.³³ János Paulik (1866–1939) übersetzte die Augustana 1896 aus dem Lateinischen.³⁴ Auf Slowakisch gaben Frigyes Baltik (1834–1919) 1893³⁵ sowie János Leska (1831–1909) 1898 Übersetzungen in Békéscsaba heraus.³⁶

Im 20. Jahrhundert ist die Übersetzung von János Paulik in zwei Auflagen (1900 und 1930) erschienen. Das Augsburger Bekenntnis wurde auch in verschiedenen Lehrbüchern veröffentlicht – so von Sándor Bereczky 1900, von Mihály Zsilinszky 1902 sowie von László H. Gaudy 1927. Zum 400-jährigen Jubiläum hat Professor Károly Pröhle (1875–1962) 1930 eine Übersetzung aufgrund des lateinischen Textes veröffentlicht. Das Konkordienbuch von 1957 brachte die Übersetzung des lateinischen Textes von Professor Gyula Nagy (1918).

Die Übersetzung aus dem 21. Jahrhundert ist eine Arbeit von Emese Bódi und András Reuss, von mir, aus dem Jahr 2008.

Die erste Übersetzung der Apologie von Miklós Pálházi Göncz (gest. 1619) ist Manuskript geblieben. Die erste gedruckte ungarische Übersetzung der Apologie ist erst 1900 in Budapest von Endre Mayer erschienen. Das Konkordienbuch von 1957 brachte die Übersetzung aus dem Lateinischen von Professor Dezső Wiczián (1901–1961). Eine neue Übersetzung ist von Emese Bódi und András Reuss fertiggestellt.

Die Schmalkaldischen Artikel sind in der Übersetzung von Endre Masznyik zuerst 1900 auf Ungarisch erschienen, dann verbessert und ergänzt wieder 1914 in der sechsbändigen Lutherausgabe, sowie im Jahr 1937. Die vierte Ausgabe nach dem deutschen Text in der Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche hat Professor Miklós Pálffy im Konkordienbuch von 1957 veröffentlicht, die fünfte ebenfalls aufgrund des deutschen Textes von Professor Károly Pröhle kam 1983 heraus.

31 Mit einem Bild des Titelblattes, Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 49–50; Paulik 1930, S. 32–33.

32 Solyom 1930, S. 10.

33 Mit einem Bild des Titelblattes, Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 49, 51–52.

34 Mit einem Bild des Titelblattes, Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 53, 55.

35 Mit einem Bild des Titelblattes, Fabiny, in: *Négyszázötven éves az Ágostai hitvallás* 1980, S. 53–54.

36 Gyula Dedinszky: *A szlovák betű útja Békéscsabán. Cesta slovenskej litery na Čabe.* [Der Weg des slowakischen Buchstaben in Békéscsaba], Békéscsaba, 1987, S. 181, 183.

Die Epitome, die Zusammenfassung der Konkordienformel, wurde schon 1598 übersetzt und herausgegeben. Eine zweite Auflage dieses Textes erschien dann, nicht nur wortgetreu, sondern auch buchstabengetreu, wieder 1908. Eine Übersetzung beider Teile der Konkordienformel von Pfarrer i. R. Imre Bohus – also *Epitome* und *Solida declaratio* – ist fast druckfertig.

Wenn man nicht nur die vielen Übersetzungen und Ausgaben des Kleinen Katechismus und der Augustana berücksichtigt, sondern auch die jahrhundertlangen Verzögerungen der Übersetzung des Großen Katechismus, der Apologie sowie der Schmalkaldischen Artikel, über die eben gerade fertig gewordene Übersetzung der Konkordienformel ganz zu schweigen, dann ist die Reserviertheit mancher Pastoren den Bekenntnisschriften gegenüber mindestens zu verstehen. Sie sollen etwas geloben, das sie nicht kennen. Dass die Theologen gut Deutsch und Latein können müssen, wäre ein guter Einwand. Aber auch die Frage ist schwerwiegend, wie viele heutige deutsche Theologiestudenten die Konkordienformel von 1578 verstehen. Es ist gewiss, dass kaum ein heutiger ungarischer Theologiestudent die Übersetzung der Epitomé von 1598 verstehen könnte.

1.6 Die heutige kirchliche Wirklichkeit

Bekenntnisse werden heutzutage als Requisiten der vergangenen Epoche des konfessionellen Zeitalters abgestempelt. Sind sie wirklich Requisiten, die in die hintere Ecke im Lagerraum eines Museums gehören? Müssen sie wirklich als Ausdruck von Abschottung innerhalb der Christenheit verstanden werden?

Nicht wenige meinen das. Schon 1928 schrieb jemand über das Apostolische Glaubensbekenntnis, das gar nicht den Eindruck von Polemik und Intoleranz macht, dass jede Aussage desselben betont sei, womit jeder Satz etwas behauptet und diejenigen ausschließt, die anderer Meinung sind.³⁷ Akzeptiert man diese Feststellung, dann ist keine Behauptung möglich, denn jede Behauptung schließt die Andersdenkenden aus. Auf dieser Grundlage wäre nicht nur keine Überzeugung, sondern auch keine Kommunikation möglich.

Wer heutzutage positiv über Konfession und Glaubensbekenntnis spricht, wird nicht selten als friedensstörend oder unverträglich angesehen. Schon 1935 klagte der ältere Professor Pröhle, der sich für das bekennnistreue reformatorische Christentum einsetzte und so an der Erneuerung der Kirche

37 Szimonidesz 1928, S. 496.

arbeitete, dass er und seine Genossen sogar innerhalb der Kirche mit Attributen wie „illiberal“, „tote Orthodoxie“, „dumme und volksverführende Zurückgebliebene“ beschimpft worden waren.³⁸ Um etwas ironisch zu sein: Keine Angst, übertriebener Konfessionalismus hat in unserer Kirche nie das entscheidende Wort gehabt. Am Ende der lebendigen Erneuerungsphase der Kirche, also noch vor der „Wende“ von 1948, schrieb derselbe Professor Károly Pröhle: „Der wirkliche Zustand unseres lutherischen Christentums bleibt in vieler Hinsicht hinter dem zurück, was es nach der Wahrheit unserer Bekenntnisschriften sein sollte.“³⁹ Der lutherische Bischof von Transdanubien, Béla Kapi,⁴⁰ der die Predigten seiner Pfarrer regelmäßig auswertete, meinte 1940, an der Bekenntnistreue nichts beanstanden zu müssen, obwohl der bekenntnismäßige Inhalt im allgemeinen schwächer sei als die Schriftgemäßheit. Sein Eindruck war, dass bei vielen das ausdrückliche lutherische Bewusstsein fehle und von einer allgemeinen Religiosität oder von einem moralischen Idealismus ersetzt werde.

Man kann aber auch die Erfahrung machen, dass lutherische Christen, die ihre Bekenntnisschriften weder aufzählen noch zitieren können, in ökumenischen Begegnungen ihre Fragen an die Partner durchaus im Sinne dieser Bekenntnisschriften stellen und eine bekenntnistreue Position einnehmen. Wir sollten uns also auch hüten, Bekenntnisbindung und -treue allzu formal zu beurteilen oder zu erwarten. Wenn man geduldig hinschaut, merkt man, dass der Inhalt auch der unbekanntesten Bekenntnisschriften – wie etwa der Apologie, der Schmalkaldischen Artikel oder der Konkordienformel – viel tiefer in der lutherischen Identität wurzelt und wirkt, als meistens vorausgesetzt wird. Im Kurs über die Bekenntnisschriften hatte ich öfter heftige Diskussionen mit den Studierenden, wobei sie viele kritische Fragen stellten. Eines Tages wurde eine Begegnung mit einem Vertreter einer charismatischen Kirche organisiert. Die Studierenden, die früher die Theologie der Bekenntnisschriften kritisierten, stellten ihre Fragen an den Gast ganz im Sinne der reformatorischen Bekenntnisse. Die Aussagen der Konkordienformel, die am wenigsten bekannt sind, prägen durchaus die Dogmatik der lutherischen Kirche.⁴¹

38 Pröhle 1935, S. 30.

39 Pröhle 1948, S. 295.

40 1879–1957, Bischof in Győr 1916–1948.

41 In dieser Hinsicht ist die Meinung von Karl Barth über die Rezeption der Theologischen Erklärung von Barmen beachtenswert. Barth erachtete weder ihre Benennung als Bekenntnis, noch ihre Annahme seitens der Gesamtheit der Kirche für notwendig. Nach seiner Auffassung verschaffen sich die Bekenntnisse selber Anerkennung, falls sie wahr sind (Kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, S. 726).

Einige, die mit der Bekenntnisbindung und Bekenntnistreue in unserer Kirche unzufrieden sind, bewegen sich in eine ganz andere Richtung. Es gibt Stimmen, die Bekenntnismäßigkeit der Verkündigung so erreichen wollen, dass sie die ganze Theologie Luthers für den Inhalt der Bekenntnisschriften halten. Unter dem Titel „Bekenntnistreue“ wird so zum Beispiel die Theologie des Kreuzes, ein besonderer Zug in Luthers Theologie, als Inhalt der Bekenntnisse verstanden.⁴²

2. Bekenntnisbindung – Theologischer Ausblick

2.1 Christlicher Glaube ohne Glaubensbekenntnis geht nicht

Bedenken wir die Worte von Luthers *Vom unfreien Willen*:

„Denn das ist nicht die Art eines christlichen Herzens, keine Freude an Bekenntnissen zu haben, im Gegenteil, ein Christ muß Freude an Bekenntnissen haben, oder er wird kein Christ sein. Ein Bekenntnis oder eine verbindliche theologische Aussage (assertio) aber nenne ich (um nicht mit Worten zu spielen): unwandelbar an etwas festhängen, bejahen, bekennen, bewahren und ein unüberwindliches, beharrliches bei etwas Verbleiben – und nichts anderes, glaube ich, bezeichnet dieses Wort im Lateinischen oder auch nach unserem Sprachgebrauch in unserem Jahrhundert.“⁴³

„Die Wahrheit und die Lehre muß jederzeit vor aller Welt und unwandelbar gepredigt werden, niemals darf sie gebeugt oder mit Stillschweigen übergangen werden, denn in ihr ist kein Ärgernis, vielmehr ist sie ein gerades Zepter [*virga rectudinis*].“⁴⁴

Der Apostel Paulus drückt etwas Ähnliches aus: „Und wenn die Posaune einen undeutlichen Ton gibt, wer wird sich zum Kampf rüsten?“ (1 Kor 14,8).

Mit alledem soll nicht gesagt werden, dass wir den Bekenntnisschriften gegenüber nur eine kritiklose und gedankenlose Einstellung einnehmen dürfen. Doch möchte ich nicht nur den traditionellen Standpunkt der lutherischen Kirche schützen, also eigentlich negativ argumentieren. Eher rede ich in dem Bewusstsein, dass die Bekenntnisse nicht hinter uns, sondern vor uns sind. Lieber lege ich also eine positive Apologie dar, indem ich jetzt über die

42 Tubán 2013, S. 63, 69.

43 Deutsch von Bruno Jordahn, 1954, S. 11. Lateinisch WA, Bd. 18, S. 603; StA, Bd. 3, S. 180. Auf Ungarisch: Luther 1525/2006, S. 19.

44 Deutsch von Bruno Jordahn, 1954, S. 38. Lateinisch WA, Bd. 18, S. 628; StA, Bd. 3, S. 201. Auf Ungarisch: Luther 1525/2006, S. 48.

Bekenntnisse als nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten, als eine nie endende Aufgabe, nicht als Abschottung, sondern als geschwisterlichen Dialog und kritische Selbstprüfung spreche.

2.2 *Unausheschöpfte Möglichkeiten der Bekenntnisschriften*

Hier geht es darum zu zeigen, wie wir eventuell verstehen könnten, dass uns die Bekenntnisse binden, das heißt, uns noch immer hilfreich sind.

Die Bekenntnisschriften gelten nicht nur in den Augen der kirchlichen Öffentlichkeit, sondern auch für gebildete Theologen als Streitschriften. Sie sind zum Teil wirklich Dokumente von scharfen theologischen Auseinandersetzungen. Der Mensch der Gegenwart sollte sich jedoch hüten, den für ihn anderen Stil leichtsinnig und zu schnell abzuwerten. Denn es kann auch heute geschehen, was auf der Synode in Pest anno 1791 vorgekommen ist. Damals verurteilten einige den Schreibstil der Verfasser der Konkordienformel mit dem Hinweis, dass 200 Jahre später dieser Stil mit dem feineren Stil ihrer Tage nicht übereinstimme. Das alles wurde in einem Redestil zum Ausdruck gebracht, den manche Synodalmitglieder kaum ertragen konnten. Falls der heutige Leser der Bekenntnisse etwas bescheidener, weniger überheblich und selbstkritischer wäre, könnte er diese Schriften mit spiritueller und theologischer Bereicherung studieren. Einige Hinweise möchte ich hier vortragen, die ich gerne auch meinen ungarischen Kollegen sage:

Es ist richtig, dass das Verständnis des biblischen Begriffs Rechtfertigung in der lutherischen Reformation eine große Rolle spielt. In vielen Predigten, theologischen Aufsätzen und auch ökumenischen Dialogdokumenten machen sich Verfasser und Leser die Mühe, diesen schwierigen Begriff zu erklären und zu verstehen. Rechtfertigung ist natürlich auch ein Thema unserer Bekenntnisschriften. Diese erlauben uns aber eine große Freiheit, das Evangelium von Jesus Christus auch ohne das Wort Rechtfertigung zu formulieren. In der Augustana ist der kürzeste und einer der schroffsten Artikel derjenige über die Rechtfertigung (in der Apologie der längste), und es wird oft übersehen, dass die ganze Bekenntnisschrift über die Rechtfertigung spricht. In den Katechismen wird das Credo erklärt, ohne die Rechtfertigung ein einziges Mal zu erwähnen. In den Schmalkaldischen Artikeln versteht Luther das Evangelium, „welches nicht [nur] auf eine Art Rat und Hilfe gegen die Sünde gibt; denn Gott ist überschwenglich reich in seiner Gnade.“⁴⁵

45 Unser Glaube 1987, S. 485 (Text: Horst Georg Pöhlmann); vgl. BSLK, S. 449; auf Ungarisch: Konkordiakönyv, Bd. 2, S. 36.

Besonders in der Klärung der Folgen des Evangeliums, wobei es also um Glaube und Werke, Rechtfertigung und Heiligung geht, sind die Bekenntnisschriften hilfreich, vor allem die Apologie und die Konkordienformel. Ich habe den Eindruck, dass die Verkündigung meiner ungarischen Kollegen im Pfarramt gerade an diesem Punkt gewisse Einseitigkeiten oder Mängel zeigt. Das ist der Fall, wenn sie meinen, in Luthers Sinn predigen zu können, ohne seine gewaltige Sprach- und Denkfähigkeit geschenkt bekommen zu haben. Luther konnte nämlich auch über die Werke und die Heiligung kräftig predigen, ohne die Grundeinsichten „allein aus Glauben“, „allein um Christi willen“, „allein aus Gnaden“ zu vergessen. Menschen, die diese Kapazität nicht erhalten haben, werden leicht in das eine oder das andere Extrem hineingerissen. Das kann der Fall sein, wenn wir Kritiken der lutherischen Theologie von reformierter oder freikirchlicher Seite hören. Hier können uns die Ausführungen der Apologie und der Konkordienformel Hilfe leisten. Der Einwand gegen diese Bekenntnisschriften, dass sie – verglichen mit Luther – zu abstrakt, zu dogmatisierend, zu scholastisch seien, ist nicht ganz unberechtigt. Doch ihre klare Definitionen und Unterscheidungen, ihre feinen Nuancen sind sehr hilfreich. In diesem Sinn meine ich dem Erlanger lutherischen Theologen Werner Elert recht geben zu können: „Es ist ein nicht hoch genug einzuschätzender Nebenerfolg der evangelischen Bekenntnisbildung, dass wir vor einer Festlegung der Kirche auf die Person Luthers bewahrt wurden.“⁴⁶ Lutherisch zu sein – meine ich –, besteht nicht darin, ein Luther zu werden, sondern das Evangelium Jesu Christi in der Klarheit und Konsequenz zu wahren, wie etwa er das getan hat.

In dem Bestreben, Freude und Fröhlichkeit des christlichen Lebens auszudrücken, sind Christen und Prediger oft auf dem Irrweg, nur die frohe Botschaft von der Liebe Gottes wahrzunehmen und zu predigen und die Forderungen Gottes und sein Gericht über den Menschen zu vernachlässigen. Doch wird das Evangelium nicht richtig verstanden und kann nicht richtig verkündigt werden, falls das Gesetz nicht zu Wort kommt. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wie sie in den Bekenntnisschriften gelehrt wird, ist unabdingbar für das rechte Verständnis und somit für die reine Lehre des Evangeliums.

Die Darstellung der Besonderheiten der Abendmahlslehre der verschiedenen Konfessionen kann den Eindruck wecken, dass die lutherische Auffassung von der Gegenwart Christi im Abendmahl ein Wettstreiter unter meh-

46 Elert, [Werner]: Glaube und Bekenntnis der Kirche im Lichte von Marburg und Augsburg. In: Lutherischer Weltkonvent zu Kopenhagen vom 26. Juni bis 4. Juli 1929. Dörffling & Franke: Leipzig, 1929, S. 50.

renen anderen ist. Die Bekenntnisschriften legen ein klares Zeugnis davon ab, dass das lutherische Abendmahlsverständnis nicht eine der miteinander konkurrierenden menschlichen Theorien über die Gegenwart Christi ist, sondern treu an den Einsetzungsworten des Herrn des Abendmahls festhält.

2.3 *Eine permanente Aufgabe*

Das Augburger Bekenntnis beginnt mit der Erklärung der großen Einmütigkeit, lateinisch *magnus consensus*, etwas schwächer formuliert auf Deutsch: „Zuerst wird einträchtig ... gelehrt und festgehalten ...“ Aus der Geschichte wissen wir, dass diese Einmütigkeit nicht durch die Autorität einzelner Menschen, Wissenschaftler oder Fürsten, zustande gekommen ist, sondern aufgrund von Bekenntnis, aufgrund von Überzeugung und Überzeugen und durch intensiven und mühsamen Meinungsaustausch.

Es sei daran erinnert, dass im Lauf des einen Monats vor der Verlesung der Augustana mit der Teilnahme von Melancthon intensive Verhandlungen gelaufen sind, nach denen er zum Ende seiner Kräfte gelangt ist. Und nach der Vorlesung der Confutatio, der katholischen Antwort, verhandelte er fast einen ganzen Monat, August 1530, mit römisch-katholischen Theologen. So konnte er die Erfahrungen dieser Diskussionen und die Meinungen des reformatorischen Lagers berücksichtigen. Damit ist seine Apologie des Augsburger Bekenntnisses eine Bekenntnisschrift geworden, deren Autorität niemand in Frage stellte, nicht einmal während der späteren Debatten mit den Gnesiolutheranern im Zusammenhang mit dem Interim.

Zwanzig Jahre lang berieten sich die Verfasser der Konkordienformel und die Fürsten dieser Theologen bis 1579, als die Schrift samt Vorwort unterzeichnungsfähig vorlag. Das Machtwort der Fürsten hätte nicht ausgereicht, auch nicht der Kompromiss der Gelehrten. Einmütigkeit von Fürsten und Theologen war nötig, die darin einen schönen Ausdruck gefunden hat, dass die Theologen den theologischen Text, die Fürsten die Vorrede unterschrieben. Die verschiedenen Schichten der Konkordienformel, wie sie von George J. Fritschel dargestellt sind,⁴⁷ weisen die verschiedenen Hände an der Textgestalt der Konkordienformel nach, d. h. wie mühsam die Verfasser aus den verschiedenen Lagern theologischer Auffassungen zu Einigkeit gelangt sind. Und weiter, wie die Gnesiolutheraner gegen jede Erwähnung von Melancthon oder gegen jede Berufung auf Melancthon waren, aber nichts

47 Fritschel 1916. Die neue amerikanische Ausgabe der Bekenntnisschriften, *The Book of Concord 2000*, enthält das Ergebnis seiner Darstellung.

gegen die Augustana, die Apologie und den Traktat hatten. Die Philippisten, von denen einige Luthers Katechismen für Privatarbeiten hielten und Luthers Schmalkaldische Artikel nicht gerne hatten, stimmten endlich zu, auch diese Schriften für maßgebend zu erklären.

Die damaligen Diskussionen um die Entstehung der Bekenntnisse geben uns ein Beispiel dafür, wie wir heute die Einmütigkeit, die Konkordie unter uns suchen sollten. Man darf Bekenntnismäßigkeit und Bekenntnisbindung nicht einfach als eine erledigte und abgeschlossene Angelegenheit betrachten, sondern als einen Prozess, in dem die nachfolgenden Generationen möglichst überzeugt werden, damit sie die Argumente der Väter annehmen und nachvollziehen können. Die Bekenntnismäßigkeit ist nicht das letzte Argument, mit dem unsere Fragen entschieden werden können, sondern die Bekenntnisse zu berücksichtigen und zu überlegen, ist eher eine Herausforderung im Ringen um unsere Antworten. Das ist eine gewichtige Lehre für das Christentum als ganzes und für unsere Kirchen als Konfessionen heute.

Bekenntnisbindung wird öfter als unnötiger, unbrauchbarer, unverständlicher Dogmatismus eingeschätzt. Die klar formulierte reine Lehre der Bekenntnisschriften ist aber nicht nur wegen eines gut organisierten Christentums nötig, sondern lebensnotwendig, um die unwissenden Christen fremden oder sogar gefährlichen Ideen, Religionen oder Meinungen nicht ungeschützt und unvorbereitet auszuliefern. Namenschriften, die nicht wissen, was Christentum ist, können zu Opfern der verschiedensten und schlimmsten Dogmatismen werden. Das ist gewiss eine Gefahr im pluralistischen Europa.

Keine Frage, die Welt und die Lage des Christentums, auch in Ungarn, sind ganz anders als vor fünfhundert Jahren. Vielleicht ist die Weise, wie die Väter der Bekenntnisse den Glauben dargestellt haben – die „Lehrgestalt“, wie Friedrich Brunstäd formulierte⁴⁸ – befremdend oder nicht ohne Schwierigkeiten zu verstehen, doch besteht die Lehrintention in Folgendem: „die Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums“. Falls man sucht, was die Intention der Väter gewesen ist, wird die Lehrgestalt nicht irreführend oder störend und wird die Lehrintention wegweisend. So müssen die Bekenntnisse übersetzt, gedruckt, kennengelernt, gelesen, untersucht, gelehrt, besprochen und gedeutet werden. Und das darf nicht Angelegenheit bloß der Fachleute bleiben.

Eine weitere Aufgabe ist einerseits die heutige Formulierung der Wahrheit des Evangeliums, das heißt die Lehrintention der Bekenntnisse in eine heutige Lehrgestalt zu gießen, damit ihre Aktualität nicht verlorengeht. Ander-

48 Brunstäd 1951, S. 9.

seits, weil die Fragen, auf die die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts ihre Antwort gaben, ebenfalls das 16. Jahrhundert gestellt hatte, so soll die Kirche des 21. Jahrhunderts auf die Fragen des 21. Jahrhunderts die rechten Antworten finden. Und wenn die überlegungswerten Antworten des 16. Jahrhunderts nicht ausreichen, so können sie doch uns heute als eine Art Leitplanke dienen.

Es ist für die heutige Generation in der Kirche bestimmt eine große Aufgabe, die bekennnismäßige Identität zu wahren und – zum Teil anders als frühere Generationen – zugleich die Zusammengehörigkeit der Christen, ja die Einheit der Kirche, zu fördern.

2.4 Bekenntnisse rufen zur Selbstprüfung

Die Bekenntnisse sind meistens im Rahmen von Kontroversen entstanden, haben Kontroversen aufrechterhalten oder Kontroversen verursacht. So sind sie zum Kennzeichen des Konfessionalismus und der Aufsplitterung der christlichen Kirche geworden. Wahrscheinlich könnten wir hier oder dort betreffs der gegenwärtigen Konfessionsbeziehungen andere Konsequenzen aus den uns trennenden Lehren ziehen als unsere Väter. Etwa so, dass wir uns an unsere Bekenntnisse halten und gleichzeitig nicht vergessen, dass wir Glieder desselben Leibes sind: verschiedene Glieder, aber ein Haupt.

Die Wahrheit unserer Bekenntnisse sollte nicht nur den anderen Konfessionen entgegengalten werden. Das wäre bestimmt nicht ökumenisch. Aber auch die Abschaffung der Bekenntnisse wäre nicht ökumenisch.⁴⁹ Auch wir sollten uns selbst fragen, ob wir im Sinne der erkannten Wahrheit – wie sie in unseren Bekenntnissen dargelegt ist –, also ob wir im Sinne des kennengelernten Evangeliums predigen, leben und denken. Das wäre ein Schritt in Richtung eines konvergenten Verständnisses unserer konfessionellen Unterschiede. Die Dokumente von Leuenberg (1973), Lima (1982) und Augsburg (1999) sind erste und gute Schritte in diese Richtung, Schritte natürlich, die im Licht unserer Bekenntnisse diskussionsbedürftig und gute Diskussionsgrundlagen sind. Mitten in allen Unterschieden und Auseinandersetzungen dürfen wir nicht vergessen, was die Vorrede der Augustana wiederholt,

49 Reinhard Frieling (Direktor des Evangelischen Bundes) meinte: „Ökumenisch ist nicht die Abschaffung der Konfessionen, sondern der richtige Umgang der Konfessionen miteinander“ (Lutherische Welt-Information 30/10. Oktober 1991).

dass „wir alle unter Einem Christus sind und streiten“⁵⁰. Weder das Bewusstsein, dass wir zu dem einen Christus gehören, noch unsere Streitigkeiten, das heißt unsere menschlichen Bemühungen um die Bedeutung und Konsequenzen dieser Zugehörigkeit, dürfen in diesem Leben ein Ende haben.

Literaturverzeichnis

- Ágostai hitvallás. Übers. Emese Bódi, András Reuss. András Reuss: Az Ágostai hitvallás – a keresztyén hit foglalata. [Das Augsburger Bekenntnis – eine kurze Zusammenfassung des christlichen Glaubens.] Luther Kiadó: Budapest, 2008.
- The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Edited by Robert Kolb and Timothy J. Wengert. Translated by Charles Arand, Eric Gritsch, Robert Kolb, William Russell, James Schaaf †, Jane Strohl, Timothy J. Wengert. Fortress Press: Minneapolis, 2000.
- Brunstäd, Friedrich: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Bertelsmann Verlag: Gütersloh, 1951.
- Egyházi törvények. A Magyarországi Evangélikus Egyház Törvénykönyve. A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya [Kirchliche Gesetze. Gesetzbuch der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn. Presseabteilung der ELKU, Budapest, 1967.
- Fabiny Tibor: Bewährte Hoffnung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns in vier Jahrhunderten. Martin-Luther-Verlag, Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen, 1984.
- Fritschel, George J.: The Formula of Concord. Its Origin and Contents. The Lutheran Publication Society: Philadelphia, 1916.
- Hafenscher Károly: Az Ágostai Hitvallás ma [Das Augsburger Bekenntnis heute]. In: Fabiny Tibor/Hafenscher Károly: Négy százötven éves az Ágostai Hitvallás [450 Jahre Augsburger Bekenntnis]. Budapest: Evangélikus Sajtóosztály [Presseabteilung der ELKU], 1980. S. 71–98.
- Kónya Péter – Csepregi Zoltán (eds./szerk.): Tri lutherské vyznania viery z Uhorska – Három lutheri hitvallás Magyarországon – Drei lutherische Glaubensbekenntnisse aus Ungarn. Vydavateľstvo Prešovskej Univerzity, Prešov, 2013.
- Luther Márton: A szolgálai akarat. De servo arbitrio. 1525. Übers. Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön, Weltler Sándor. 2., verb. Auflage. Magyarországi Luther Szövetség: Budapest, 2006.
- Pröhle Károly: A protestantizmus sorskérdése [Die Schicksalsfrage des Protestantismus]. Keresztyén Igazság (2) 1935/2, 28–32.
- Szeberényi Andor: Az 1791-iki pesti ág. hitv. ev. zsinat történelme [Geschichte der Synode A. B. in Pest von 1791]. Hornyánszky és Tráger, Pest, 1869. http://medk.lutheran.hu/egyhajzog_1869_az_1791-iki_zsinat.pdf.
- Szimonidesz Lajos: A világ vallásai [Die Religionen der Welt]. Könyvértékesítő Vállalat: Budapest 1988. (Nachdruck der Ausgabe von 1928)

50 Unser Glaube 1987, S. 53, 55 (Text: Horst Georg Pöhlmann); vgl. BSLK, S. 45, 46; Auf Ungarisch: 2008, S. 15, 16.

- Tubán József: „... az evangéliumot tisztán tanítják ...“ Korszerű hitvallásosság, hitvalló korszerűség [„das Evangelium rein gepredigt“. Zeitgemäße Bekenntnistreue, bekennende Zeitgemäßheit]. Fraternitas Lelkészegyesület, Veszprém, 2013.
- Wiczján Dezső – Sólyom Jenő: Az egyház története [Geschichte der Kirche]. Magyarországi Evangélikus Egyházegyetem: Győr, 1948.
- Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon [Protestantisches kirchengeschichtliches Lexikon über Ungarn]. Hg. Ladányi Sándor. Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya: Budapest, 1977.
- Zsilinszky Mihály: Egy forradalmi zsinat története [Geschichte einer revolutionären Synode] (1707–1715). Bp, Hornyászký Viktor, 1889.
- Zsilinszky Mihály: Az 1610-ik évi zsolnai evangélikus zsinat háromszázados emlékünnepe. Egyháztörténeti tanulmány [Am dreihundertjährigen Jubiläum der Synode in Zsolna von 1610. Eine kirchengeschichtliche Studie]. Selmecbánya, 1910. http://medit.lutheran.hu/sites/medit2.lutheran.hu/files/medit/2_Zsilinszky_03_1610-ik_evi_1910.pdf.

Matthias
Petzoldt

Zum Verhältnis zwischen kirchlicher Lehre und Universitätstheologie im Hinblick auf ihre Bekenntnisbindung¹

Wenn im Folgenden das Verhältnis zwischen kirchlicher Lehre und Universitätstheologie im Hinblick auf ihre Bekenntnisbindung einer systematisch-theologischen Diskussion unterzogen wird, gilt es zunächst zu klären, was *Lehre* in Theologie und Kirche darstellt. Danach wird ein Verständnis von *kirchlicher Lehre* vorgetragen, von dem abschließend die *Universitätstheologie* unterschieden wird, indem ihre Besonderheiten zu kirchlichen Lehre herausgearbeitet werden.

Der Gang der Argumentation wird in nummerierten Thesen abgebildet, die oft, besonders am Anfang und am Ende, noch der Erläuterung bedürfen.²

1. Was ist „Lehre“ in Theologie und Kirche?

1.1 Nicht nur in reformatorischer Tradition findet sich eine lange Wirkungsgeschichte, das Evangelium selbst, die biblische Botschaft wie dann auch die Verkündigung des Evangeliums als Lehre zu verstehen. Dieses Verständnis kann sowohl in Hinsicht darauf, was wesentlich christlich ist, als

1 Dieser Vortrag wurde auf den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes zum Thema „Welche Bedeutung hat die Bekenntnisbindung in den evangelischen (Landes-) Kirchen?“ am 22. Januar 2014 in Seevetal gehalten.

2 Dieser Beitrag stützt sich auf frühere Überlegungen des Autors, Petzoldt (2003), die allerdings thematisch die Gewichte auf die Fragen nach Kontinuität und Innovation theologischer und kirchlicher Lehre gelegt sowie die Frage nach einem kirchlichen Lehramt in der Tradition evangelischer Theologie erörtert haben.

auch angesichts der Präzisierung des Begriffs „Lehre“ im wissenschaftlichen Kontext heute nicht mehr diskussionslos aufrecht erhalten werden.

Erläuterung:

Am Anfang dieser Wirkungsgeschichte steht, dass bereits das *Wirken Jesu* im Neuen Testament mit dem Verb „lehren“ (διδάσκειν – vgl. Mt 4,23; 9,35; 11,1; Mk 1,21 f par.; 4,2; 12,38) beschrieben wird und dass von seiner „Lehre“ (διδασχῆ – vgl. Mt 7,28; 22,33; Mk 1,22.27; 11,18 usw.) die Rede ist. „Indem Jesus, der ehemalige Schüler des Rabbi Johannes, mit anderen Schriftgelehrten diskutierte, Schüler (μαθηται) um sich sammelte, im Synagogengottesdienst lehrte und auf theologische Anfragen von Laien antwortete, entsprach er den zeitgenössischen Vorstellungen von einem Rabbi.“³ In der Tat handelte es sich hier zunächst einmal um Lehre *über* etwas (um rabbinische Lehre im Sinne von Handlungsanweisungen nach den Normen von „Gesetz und Propheten“). Was aber auf die Zeitgenossen den Eindruck einer „neuen Lehre“ machte, die bei ihnen Aufsehen erregte und Entsetzen auslöste, weil Jesus „mit Vollmacht“ lehrte „und nicht wie die Schriftgelehrten“ (vgl. z. B. Mk 1,21 f), hatte ganz offensichtlich seinen Grund darin, dass er nicht nur *von* der Wirklichkeit der Gottesherrschaft sprach und *über* sie lehrte, sondern dass die Wirklichkeit der Gottesherrschaft *in* seinem Tun anbrach. *Die Wirklichkeit der basileia ereignete sich durch sein Reden und sein Handeln.* Sie ereignete sich durch sein *Reden*: indem er performativ in Gleichnissen (vgl. Mk 4,2 διδάσκειν in Verbindung mit Gleichnisrede)⁴ oder in Proklamationen (vgl. Lk 4,16–30, bes. V. 21: „Und er fing an, zu ihnen zu reden: Heute ist dieses Wort der Schrift erfüllt vor euren Ohren“⁵) oder im Zusagen der Vergebung (vgl. Mk 2,1–12 par.) usw. das Einbrechen der Gottesherrschaft vollzog. Sie ereignete sich durch sein *Tun*: z. B. in den Tischgemeinschaften (vgl. z. B. Mk 2,13–17 par.) oder durch seine Heilungen (vgl. z. B. Mk 1,27, wo es in Reaktion auf eine Heilung Jesu heißt: „Und sie entsetzten sich alle, so dass sie sich untereinander befragten und sprachen: Was ist das? Eine neue Lehre in Vollmacht! Er gebietet auch den unreinen Geistern, und sie gehorchen ihm!“).

3 Theissen/Merz (1996), 318, vgl. Riesner (1981).

4 Weder (1989), 115: „Wie Christus verstanden wird als Verkörperung des göttlichen Wortes (nicht bloß als Information über dessen Inhalt), so wird das Gottesreich im Gleichnis sprachlich verkörpert (nicht bloß beschrieben). Das Gleichnis spricht gleichsam inkarnatorisch.“ Vgl. Weder (1984).

5 Theissen/Merz (1996), 319: „Lk 4,16 ff ist zwar stark lk gestaltet, jedoch wird Jesus in den Synagogen so gelehrt haben, wie es hier dargestellt wird.“

Im Sprachgebrauch der Synoptiker zeigt sich zumindest schon ein Gespür dafür, dass Jesu performative Ansage der Gottesherrschaft einer besonderen und vom „Lehren“ unterschiedener Bezeichnung bedurfte, so dass etwa bei Mt 4,23 sprachlich unterschieden wird:⁶ „Und Jesus zog umher in ganz Galiläa, lehrte in ihren Synagogen und verkündigte das Evangelium vom Reich und heilte alle Krankheiten und Gebrechen im Volk.“ Dennoch bleiben in den Evangelien unter dem Bild eines Rabbi die Worte „lehren“ und „Lehre“ der beherrschende Sprachgebrauch zur Bezeichnungen des Wirkens Jesu im Ganzen: sowohl für seine performative Ansage der Gottesherrschaft als auch für sein Lehren über die Gottesherrschaft oder über das Gesetz oder über die Propheten.

Auch das *urchristliche Zeugnis* kann dann im Neuen Testament summarisch als „Lehren“ bezeichnet werden (Mt 28,20), wobei mit dieser Bezeichnung mindestens das verkündigende Ansagen der Gottesherrschaft (nun nicht mehr nur *wie* Jesus das Gottesreich proklamierend, sondern *Jesus selbst* als Inhalt des anbrechend Gottesreiches – Christus – in die Verkündigung einbeziehend) als auch das reflektierende Rechenschaftgeben über Verkündigung und Glauben (vgl. Kol 2,7; 1 Thess 4,1) wie auch die Paränesen erfasst werden. Das „Festhalten an der Lehre der Apostel“ (Apg 2,42) wurde für die Zukunft der christlichen Kirche geradezu zum Leitbild und verhinderte eine deutlichere sprachliche Differenzierung zwischen dem eigentlichen Wortgeschehen – der Ansage der Gottesherrschaft, dem *Evangelium* – einerseits, das die Kirche begründet, und andererseits dem (kritischen) Reflektieren auf das Wortgeschehen und den Glauben (von den christologischen Hoheitstiteln und den urchristlichen Pistisformeln über die ersten Taufbekenntnisse und die *regula fidei* bis zu den altkirchlichen Symbolen und den weiteren Dogmen und Bekenntnissen im Laufe der Kirchengeschichte), das notwendig ist, um das eigentliche Wortgeschehen bei seiner Sache zu halten.

So bürgert es sich ein, dass auch *das biblische Kerygma* summarisch als Lehre begriffen werden kann. Die Sätze des biblischen Zeugnisses werden einseitig als Propositionen gesehen, ohne darauf zu achten, dass ihre unterschiedlichen Illokutionen (als Gebet, als Zusage, als Behauptung, als Lob, als Dank, als Klage, als Drohung usw.) in charakteristischer Weise jeweils den Inhalt bestimmten. Dieser kognitivistisch verengte Umgang mit der Schrift gewinnt unter einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis, wie es in der Scholastik um sich greift, an Brisanz: die Sätze des biblischen Zeugnisses werden als offenbarte Lehraussagen über Gott, über den Men-

6 Vgl. die Beobachtung von Rengstorf (1935), 141. Bei Schrage (1982) ist diese Beobachtung wieder verloren gegangen.

schen, über die Welt usw. verstanden. Die reformatorische Theologie schwenkt in der Gestalt der protestantischen Orthodoxie auf dieses Schriftverständnis ein und verschärft ihre Brisanz durch ihre Fokussierung auf die Schrift als ausschließlicher oder als allein maßstäblicher Offenbarung Gottes.

Schließlich kann auch die *je gegenwärtige Verkündigung des Evangeliums* als Lehre begriffen werden. Vgl. für die reformatorische Tradition z. B.: „evangelium pure docetur“ (CA VII).⁷ Der Unterschied zwischen Evangelium, Verkündigung des Evangeliums und kritischer Reflexion auf den Verkündigungsvollzug ist hier verwischt.

1.1.1 Das Evangelium – das von Jesus von Nazareth ausgehende Anerkennungsgeschehen – begründet die christliche Kirche. Lehre vom Evangelium (und damit zugleich Lehre über den Glauben) geht mit Notwendigkeit aus dem Wortgeschehen des Evangeliums hervor. Mit der Lehrbildung wird auch eine Lehrverantwortung wichtig. Dennoch sind weder Lehre noch Lehramt konstitutiv für Kirche.

Erläuterung:

Es handelt sich hier um eine altbekannte Einsicht, die zum Beispiel bis auf das Paulus-Wort in Röm 10,17 zurückgeht: „So kommt der Glaube aus dem Hören, das Hören aber aus dem Wort Christi“. Ebenso kann an dieser Stelle auf Luthers Diktum von der *viva vox evangelii* verwiesen werden wie auch auf die Erkenntnis der historisch-kritischen Exegese vom Traditionsprozess des biblischen Kerygmas selbst. Und beide Erkenntnisstränge (Luthers Theologie wie die historisch-kritische Bibelauslegung) hat zum Beispiel Gerhard Ebeling in seiner Theologie vom Wort Gottes als Wortgeschehen zusammengebunden. Das Evangelium selbst ist ein Kommunikationsgeschehen von Gott zu Mensch und von Mensch zu Mensch, das sich vornehmlich (aber nicht ausschließlich) im Medium der Sprache vollzieht. Als solches stellt es einen Überlieferungsprozess dar, der verkürzt und darin missverständlich wäre, als würden hierin nur Informationen über Gott und sein Heil von einem zum anderen weitergegeben werden. Das Eigentliche am christlichen Überlieferungsprozess ist vielmehr, dass in dem Wortgeschehen Gottes Heil geschieht.⁸ Aus diesem Prozess geht Kirche hervor; folgerichtig bestimmt Luther Kirche als *creatura verbi*.

⁷ BSLK (1960), 61,4–5.

⁸ Dementsprechend stellt der Glaube nicht nur ein Fürwahrhalten Gottes und seines Heils dar. Auch ist er „*nicht eine zu leistende Vorbedingung, sondern ist selbst das Eintreten der Erfüllung*“ (Ebeling [1975], 234).

Es geht um ein komplexes Geschehen: Die Begegnung des Jesus von Nazareth damals mit Gleichzeitigen, die von seiner Anrede getroffen wurden, die Vergebung erfuhren, welche er ihnen zusprach; die über sein heilendes Wort gesund wurden; die durch seine Zusage der Gottesherrschaft selig waren, die über die Begegnung mit ihm an ihrem Tisch glücklich wurden usw. Sie sind es gewesen, die seine Zusage weitgegeben haben an Spätere, bis zu uns heute und über uns hinaus; so dass durch dieses Überlieferungsgeschehen die Person Jesu Christi selbst in Beziehung tritt mit Späteren und in ihnen Vertrauen weckt. Solches Christus-Vertrauen ist Glaube, nämlich Glaube auf seiner personalen Grundebene (*ich glaube dir*), aus der heraus das Reflektieren des Glaubens (*ich glaube, dass ...*) und sein Bekennen (*ich glaube an ...*) erwächst. Das, was das Christliche ausmacht, ist also in sich wesentlich ein Überlieferungsprozess: ein von Jesus von Nazareth ausgelöstes und sich ausbreitendes Anerkennungsgeschehen.⁹

Was in diesem Überlieferungsgeschehen von einem auf den anderen weitergegeben wird, ist diese vorbehaltlose Anerkennung, mit der einst die Person des Jesus von Nazareth auf seine Mitmenschen zugegangen ist. Christentum – das ist dieses Überlieferungsgeschehen, in der seine Achtung weitergetragen wird. Damit aber dieser Prozess von Evangelium nicht in Einseitigkeit missverstanden wird, sei erklärend hinzugefügt: Schon die Zuwendung, die das Wirken Christi damals dargestellt hat, hatte einst eingeschlossen, dass Jesus von Nazareth auch mit Menschen ins Gericht gehen konnte, dass er Versagen aufgedeckt hat usw. Die vorbehaltlose Anerkennung, die das von ihm ausgehende Geschehen darstellt, schließt nicht das kritische Wort und die in Anspruch nehmende Rede aus. Aber es bleibt bei allem Gericht doch Gnade, es bleibt Evangelium, Zu-Wendung; Zuwendung auch nicht nur in Worten, sondern auch in Taten und in Zeichenhandlungen. Und es ist dies nicht nur über das Hören erlebbar, sondern es ist auch sichtbar und fühlbar, bis hin zum Schmecken. Das Ausbreiten dieses erlebbaren Zuwendungsgeschehens Jesu Christi durch die geographischen Räume und durch die Zeiten hindurch – das ist Christentum. Eine Zu-Wendung, die der Mensch sich nicht selbst inszenieren kann.

Dieser Anrede Gottes durch das menschliche Wort galt in erster Linie der reformatorische Begriff vom „äußeren Wort“. Es bildet zusammen mit dem Getroffen- und Betroffenwerden von dieser Zuwendung, wo und wann der Geist will (CA V)¹⁰, das Wortgeschehen Evangelium, welches Kirche konstituiert. Alles andere – wie z. B. theologische und kirchliche Lehre (wie aber

9 Vgl. Petzoldt (2013), bes. 361–367.

10 BSLK (1960), 58, 6–7.

auch Lieder, Bräuche, Bilder und sakrale Bauten) – folgt daraus: Ansichten und Vorstellungen über Gott, etwa in der Sprache der Bibel (oder besser: in *den* Sprachen der biblischen Überlieferung), dogmatische Lehrsätze usw.; also Vorstellungen, die man durch Information und Unterricht weitergeben kann. Das alles und vieles mehr sind Produkte der Reflexionskultur des christlichen Glaubens, in denen sich das eigentlich Christliche unterschiedlichen Ausdruck verschafft hat und verschafft. Auch wenn es das Kirche begründende Evangelium nicht ohne solche Ausdruckweisen gibt, so kann man es doch von seinen Erscheinungsweisen unterscheiden und unterscheidbar halten.

1.1.2 Im Licht der sprachanalytischen Diskussionen des 20. Jahrhunderts muss unterschieden werden zwischen der grundlegenden religiösen Rede des christlichen Glaubens und der aus ihr hervorgehenden Lehrreflexion.

Erläuterung:

George A. Lindbeck¹¹ unterscheidet (32–39) „drei Typen“ unter den „gegenwärtig verbreitetsten theologischen Theorien über Religion und christliche Lehre“ (34): a) das *klassisch kognitivistische Modell* der traditionellen Orthodoxie: „Lehrsätze“ der Kirche „als Mitteilungssätze (Propositionen) oder Wahrheitsansprüche über objektive Realitäten“ (34), Lindbeck nennt diesen Ansatz auch „Propositionalismus“; Wahrheit werde hier als Korrespondenz verstanden; b) den *erfahrungs- und ausdrucksorientierten Ansatz*, den Lindbeck besonders in den Konzeptionen liberaler Theologie (Schleiermacher u. a.) wiederfindet; Wahrheit stehe hier für Funktion symbolischer Effektivität (75); c) den *kulturell-sprachlichen Ansatz*: „Die Funktion von kirchlichen Lehraussagen [...] ist [...] ihr Gebrauch als für eine Gemeinschaft gültige autoritative Regeln des Diskurses, ihrer Haltung und Handlungsweisen. Daher soll dieses allgemeine Religionskonzept [...] als ‚kulturell-sprachlicher‘ (*cultural linguistic*) Ansatz bezeichnet werden, und auf das damit implizierte Verständnis von kirchlicher Lehre wird im Sinne einer ‚regulativen‘ Theorie oder ‚Regeltheorie‘ verwiesen“ (37). Auf der Basis einer solchen Regeltheorie siedelt Lindbeck sein eigenes Verständnis von theologischer Lehre an; und er erhebt den Anspruch, auf dieser theoretischen Grundlage sowohl die anderen beiden Verstehensmodelle wissenschaftstheoretisch als auch die konfessionell verschiedenen Lehrentwicklungen ökumenisch integrieren zu können. Denn nach seiner Sicht unterscheiden sich die Bedingungen, unter de-

11 Lindbeck (1994). – Bei den folgenden Zitaten im Text beziehen sich die Seitenangaben immer auf diese Quelle.

nen Propositionen geäußert werden können, sehr in kognitivistischen und kulturellsprachlichen Ansätzen: sie sind auf ganz verschiedenen Ebenen der Sprache beheimatet. „Für den Kognitivisten sind es hauptsächlich professionelle Fachtheologie und christliche Lehre, die propositional sind. Während beim alternativen Modell propositionale Wahrheit und Falschheit die gewöhnliche religiöse Sprache charakterisieren, wenn sie dazu gebraucht wird, um ein Leben durch Gebet, Lob, Lehre und Ermahnung zu formen. Nur auf dieser Ebene bringen die Menschen sprachlich ihre Wahrheit oder Falschheit zum Ausdruck, ihre Entsprechung oder ihren Mangel an Korrespondenz zu dem letztthinnigen Geheimnis. Dagegen sind jedoch Fachtheologie und offizielle Lehre Diskurse zweiter Ordnung über die erstintentionalen Gebrauchsweisen religiöser Sprache. Hier, im Gegensatz zur allgemeinen Annahme, gelingt es selten, wenn überhaupt, Aussagen von ontologischer Bedeutung zu formulieren, vielmehr ist man damit beschäftigt, die liturgischen, kerygmatischen und ethischen Sprach- und Handlungsmodi, innerhalb derer solche Behauptungen von Zeit zu Zeit geschehen, zu erklären, zu verteidigen, zu analysieren und zu bestimmen. Genauso wie Grammatik *per se* nichts Wahres oder Falsches im Blick auf die Welt aussagt, in der die Sprache gebraucht wird, sondern nur über die Sprache selbst, geradeso tun dies Theologie und christliche Lehre insofern, als Theologie und christliche Lehre ein Diskurs zweiter Ordnung sind und nichts Wahres oder Falsches über Gott und sein Verhältnis zu seinen Geschöpfen behaupten, sondern nur über solche Behauptungen sprechen. Diese Behauptungen wiederum können nur während des religiösen Sprechens gemacht werden, d. h. wenn man danach trachtet, sich und andere performativ durch Gottesdienst, Verheißung, Gehorsam, Ermahnung und Predigt darauf einzustimmen, was man für das Allerwichtigste im Universum hält“ (108 f).

Allerdings überzieht Lindbeck seine Einsicht in die regulative Funktion theologischer Lehre, wenn er damit sagen will, dass „Theologie und christliche Lehre [...] nichts Wahres oder Falsches über Gott und sein Verhältnis zu seinen Geschöpfen behaupten“. Semiotisch gesehen stellen die Aussagen von Theologie und christlicher Lehre nicht nur einen Diskurs zweiter Ordnung dar; in Wirklichkeit sind die Ebenen, auf denen sich die gedanklichen Reflexionen bewegen, komplexer.¹² Und die Aussagen, zu denen diese Reflexionen

12 Theologische Lehre entsteht durch Glaubenserkenntnis. Dabei ist das Grundlegende im Glauben die personale Begegnung des Menschen mit Gott (= fiduzialer Glaube), die sich nach christlicher Sicht maßgeblich in der Begegnung mit der Person des Jesus von Nazareth vollzogen hat und vollzieht (Christus-Glaube). Theologische Erkenntnis vollzieht sich als ein Verstehensprozess unter immer neuem Nachdenken

gelangen, erheben, auch wenn sie „nur über solche Behauptungen sprechen“ (nämlich über die Behauptungen der religiösen Sprache), sehr wohl zugleich einen Wahrheitsanspruch, auf den hin sich theologische Lehre immer kritisch befragen lassen muss.¹³ Der Vergleich zwischen den Funktionen theologischer Lehre und sprachlicher Grammatik geht also – so hilfreich er auch ist – nicht ganz auf.

1.2 Im wissenschaftlichen Kontext bedarf heute der theologisch gebrauchte Begriff „Lehre“ der Präzisierung.

1.2.1 Lehre ist die den Wissenschaftspostulaten (zumindest dem Satz- und Kohärenzpostulat) unterliegende Zusammenfassung von Erkenntnissen in Aussagen über einen Untersuchungsgegenstand (Lehre *von* bzw. *über* etwas).

Erläuterung:

Der Begriff „Lehre“ ist hier vor allem unter dem Aspekt *Aussagenkomplex* bestimmt. Dazu gehört aber auch der andere Aspekt von Lehre als *Vermittlung* von Aussagekomplexen.¹⁴

1.2.2 Indem Theologie und Kirche an dem wissenschaftlichen Gebrauch des Begriffs Lehre teilnehmen, haben sie dieser allgemeinen Struktur des Lehrbegriffs zu entsprehen. Ihre Besonderheit von Lehre als theologischer bzw. kirchlicher besteht nicht darin, dass sie jene wissenschaftliche Struktur durchbrechen, sondern sie besteht in dem, wovon und worüber sie mit ihrer Lehre Aussagen machen: vom Glauben an Gott, vom göttlichen Heil usw.

Erläuterung:

Zur Diskussion darüber, inwieweit die Aussagen theologischer Lehre den wissenschaftlichen Standards entsprechen müssen, bzw. ob sich Theologie

über die grundlegende Begegnungswahrheit (ein Prozess – *fides quaerens intellectum* [Anselm, 1995, 70] –, der sich in Reflexionssätzen artikuliert = doxastischer und homologischer Glaube): a) im Horizont der jeweiligen Daseinserfahrung und der wissenschaftlichen Standards, b) in Rückbindung an die ersten Christus-Zeugnisse (biblische Überlieferung) und c) aus dem Blickfeld sowie im Gespräch mit bisherigen theologischen Erkenntnissen (also mit den Verstehensversuchen vorangegangener Christengenerationen).

13 Vgl. Petzoldt (1998), 37–40.

14 Vgl. Härle (1985).

von diesen gerade abheben soll, vgl. die klassische Debatte zwischen Heinrich Scholz (1931) und Karl Barth (1932).¹⁵

1.2.3 Theologische Lehre ist eine diskursive Zusammenfassung menschlicher Reflexionen und damit menschlicher Aussagen über das Evangelium, über das Heil, über den Glauben an Gott usw. Als solche ist jede theologische und auch kirchliche Lehre *eo ipso* nie irrtumsfrei oder unfehlbar. Die reformatorische Sicht sieht theologische und auch kirchliche Aussagen frei von der Überlastung einer Inanspruchnahme letztgültiger Autorität und steht darin in einem grundsätzlichen Widerspruch zur Sakralisierung oder gar Divinisierung menschlicher Aussagefähigkeit, wie eine solche sich in der Auffassung (= Lehre) von der Infallibilität des päpstlichen Lehramtes niedergeschlagen hat.

Erläuterung:

Diese reformatorische Einsicht (die wiederum in sich selbst eine Lehre darstellt) ist geleitet von der Rechtfertigungslehre. Die regulative Funktion von Lehre (im Sinne von Lindbeck) zeigt sich an diesem Beispiel besonders auffällig.

2. Kirchliche Lehre – Positionierungen der Kirche als *Communio*-Subjekt in strittigen Problemstellungen

2.1 So wie Christen als Einzelne *Rechenschaft geben* müssen über ihren Glauben (1 Petr 3,15), müssen dies auch die Kirchen (vor Ort wie auch als regionale und überregionale Größe sowie in ihrer konfessionellen Besonderheit) tun.

2.2 In ihrer *Communio*-Verfasstheit ist das Rechenschaftgeben einer Kirche über ihren Glauben auf *Konsensfindung* angewiesen und angelegt (im Unterschied zur Universitätstheologie¹⁶).

15 Zur Information auf die in großem Umfang weiter geführte Diskussion wird jetzt nur verwiesen auf Pannenberg (1987) und Petzoldt (2015).

16 Vgl. Thesenreihe 3.

2.3 Kirchen müssen in Situationen der (inneren und äußeren) Herausforderung (besonders in Herausforderungen ihrer Identität) in der Lage sein, *klärende Positionierungen* vorzunehmen: das Verbindende zu bestimmen, das in der Herausforderung als das Verbindliche festzuhalten ist, auch unter Abgrenzungen.

2.3.1 Die klärende Positionierung einer Kirche ist kein Auftrag zu ununterbrochenen Formulierungen einer geschlossenen Weltanschauung (= das *scholastische* Modell), sondern ein Auftrag zur aktuellen Rechenschaftslegung im Herausforderungsfall (= das *prophetische* Modell).

Erläuterung:

Die Thesenreihe bezeichnet das scholastische Modell bewusst nicht als das römisch-katholische, und das prophetische Modell bewusst nicht als das evangelische, obwohl derartige konfessionelle Zuordnungen kirchen- und theologiegeschichtlich vielfach aufzuweisen wären.¹⁷ Dennoch sind sie konfessionskundlich in der Sache nicht zutreffend. Zum Beispiel trifft man in der reformatorischen Tradition nicht selten auch auf das scholastische Modell.

Darüber hinaus ist für das prophetische auch nicht der Begriff des pluralistischen Modells gewählt worden, so sehr auf dem Boden des in reformatorischer Tradition vielfach zur Geltung gelangten prophetischen Modells die Kultur des Pluralismus gewachsen ist.

2.3.2 Der Konsens einer neuen Erkenntnis garantiert nicht die Wahrheit der Lehraussage. Konsens ist ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium für Wahrheit.¹⁸ Ein Konsens kann in seiner Lehraussage nie für irrtumsfrei erklärt werden.

2.3.3 Die Erkenntnis, die im Konsens gefunden wird, ist ein Vollzug instrumentaler¹⁹ und kommunikativer Rationalität; in diesem Vollzug ist sie aber zugleich auch ein charismatisches Ereignis.

17 So erklärte die Konkordienformel von 1577 für die lutherische Reformation die von der Heiligen Schrift abgeleitete Normativität der Bekenntnisschriften mit den Worten: „Die andere Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikuln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgeleget, und derselben widerwärtige Lehr verworfen und vordamt worden“ (BSLK [1960], 769, 19–35).

18 Vgl. Petzoldt (1998), 37–40.

19 In Anwendung wissenschaftlicher Methodik.

2.3.4 Das charismatische Ereignis kirchlicher Lehre ist ein Moment, das man vor und in dem Prozess der Konsensfindung erbittet und auf das man danach in Dankbarkeit zurückblickt. Es ist aber keine Garantie für die Wahrheit der im Konsens gefundenen Aussage. Auch im Hinblick auf sein charismatisches Moment kann der Konsens einer Lehraussage nie für irrtumsfrei erklärt werden.

2.3.5 Der Grad einer Herausforderung darf theologisch nicht dahingehend überschätzt werden, als handle es sich immer um einen *status confessionis*, in dem die Positionierung zugleich die Bildung einer neuen Konfession bedeuten würde.

2.3.6 Die neue Positionierung kann selbst zu einem künftigen Moment der kirchlichen Identität werden, auch für deren Lehrbildung. Einem solchen neuen Identitätsmoment kommt aber gegenüber dem Grundlegenden (Christus) und der ihn (Christus) bezeugenden Überlieferung (Heilige Schrift) nur eine abgestufte Normativität zu, die ihrerseits auch immer an dem Grundlegenden des Glaubens und seiner grundlegenden Überlieferung sowie an seiner Tragfähigkeit in neuen Herausforderungen kritisch zu überprüfen ist. Bei solcher abgestuften Normativität handelt es sich um eine *sachgemäße* Rückbindung reformatorischer Kirchen auf die identitätsstiftende Tradition kirchlicher Lehre.

2.3.7 Die abgeleitete Normativität besteht auch „nur“ in der identitätsbildenden Einsicht des positionierten Konsensus (Rechtfertigung, CA IV²⁰) und nicht in dessen weltanschaulichen (z. B. „Teufel“ und „Hölle“, CA XVII²¹) oder gesellschaftlichen (z. B. „rechte Kriege fuhren“, CA XVI²²) Aussagen, die zum Zeitpunkt jener Konsensfindung im Horizont der identitätsstiftenden Einsicht entwickelt worden sind. Eine Verpflichtung zur gegenwärtigen Wiederholung auf die damals zeitgemäßen Aussagen stellt eine *unsachgemäße* Rückbindung reformatorischer Kirchen an die identitätsstiftende Tradition kirchlicher Lehre dar.

20 BSLK (1960), 56.

21 BSLK (1960), 72, 1–9: „(XVII. Von der Wiederkunft Christi zum Gericht.) Auch wird gelehret, dass unser Herr Jesus Christus am jungsten Tag kummen wird, zu richten, und alle Toten auferwecken, den Glaubigen und Auserwählten ewigs Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Helle und ewig Straf verdammen.“ (Im lat. Text fehlt „Hölle“.)

22 BSLK (1960), 70,18. – Freilich weist die parallele lateinische Formulierung „*iure bellare*“ (ebd.,14–15) schon damals einen gravierenden Unterschied zur deutschen Formulierung auf.

Erläuterung:

Es ist also eine Auslegung der identitätsbildenden Tradition erforderlich (Bekennnishermeneutik). Diese muss in einer für jeden durchsichtigen und grundsätzlich nachvollziehbaren Interpretationsarbeit ein Abwägen beispielsweise von identitätsbildender Einsicht und von den daraus abgeleiteten Schlussfolgerungen bzw. von Vorstellungen im Horizont von damals identitätsstiftender Einsicht vornehmen. Zugleich muss solche Hermeneutik aber auch der Frage nachgehen, welche Einsichten aus dem damaligen Schlussfolgern (von der identitätsbildenden Einsicht auf z. B. Problemstellungen der politischen Ethik oder Eschatologie) für heutige Überlegungen gewonnen werden können.

2.4 Zur Rechenschaftsfähigkeit einer Kirche (ganz gleich welcher Größe und Denomination) gehört: nach innen (gegenüber den Gliedern der Kirche) als auch für die Außenwahrnehmung den Lehrkonsens zu *repräsentieren*.

Erläuterung:

Solche Repräsentation hat zugleich einen organisationssoziologischen wie ein geistlich-theologischen Aspekt.

2.4.1 *Organisationssoziologisch*: Jede Organisation bedarf einer Repräsentation, in der sich ihre Mitglieder als identisches Subjekt erfahren und in der die Institution als solche nach außen auftritt und für die Außenwahrnehmung als identisches Subjekt wahrnehmbar wird und einen Umgang mit ihr ermöglicht.

2.4.2 *Geistlich-theologisch*: Der Lehrkonsens einer Kirche repräsentiert den *consensus fidelium* der *communio sanctorum* in ihrer empirischen Konkretion. Die Kirche findet aus der Vorgegebenheit ihres Seins als Leib Christi zu solcher gemeinsamen Reflexion. Als Kirche der begnadigten Sünder mitten in der Welt der Sünde tragen ihre Lehrkonsense aber auch die Zeichen der Gebrechlichkeit eines Leibes an sich (sie sind nicht eo ipso irrtumsfrei).

Erläuterung:

Consensus fidelium: Die Einigkeit im Glauben in der Einmütigkeit der Gläubigen (und nicht nur der Theologen) ist inzwischen auch für römisch-katholische Theologie zu einem gewichtigen Gesichtspunkt geworden, unter dem ein Hören auf das Volk Gottes (*sensus fidelium*) in seinem übereinstimmenden Glaubenssinn (*consensus fidelium*) ein wichtiges Kriterium für

die Unfehlbarkeit (Infallibilität) der Lehre sei. An dieser gedanklichen Verknüpfung ist freilich aus evangelischer Sicht problematisch, wie aus dem *consensus fidelium* auf die Unfehlbarkeit geschlossen wird. Die gedankliche Verknüpfung ist aber für römisch-katholisches Denken selbst problematisch, insofern die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nach der Definition der katholischen Lehramtes aus sich selbst heraus besteht und nicht aus dem Konsens der Kirche,²³ also ganz offensichtlich nicht des Konsenses der Theologen und der Gläubigen bedarf.

2.4.3 Aus evangelischer Perspektive ist es wichtig, dass solche Repräsentation von kirchlicher Lehre sehr wohl die Pluralität der Reflexionen über den einen gemeinsamen Grund des Glaubens sichtbar werden lässt, als auch die Konturen des gefundenen Konsensus klar definiert.

3. Kirchliche Lehre und Universitätstheologie

3.1 Die Differenzierung zwischen theologischer und kirchlicher Lehre hebt auf keinen grundsätzlichen Unterschied, sondern auf eine thematische Spezifizierung ab.

Erläuterung:

Differenzieren die vorliegenden Thesen von Anfang an zwischen theologischer und kirchlicher Lehre, so deckt sich diese Unterscheidung aber nicht mit der Differenzierung zwischen kirchlicher Lehre und Universitätstheologie. Vielmehr spezifiziert der Begriff „kirchliche Lehre“ das geordnete Nachdenken über den christlichen Glauben auf die *communio sanctorum* als das Subjekt theologischer Reflexion.

3.2 Kirchliche Lehre ist theologische Lehre, die denselben Anforderungen wissenschaftlicher Methodik untersteht wie universitäre Theologie.

Erläuterung:

Für die reformatorische wie für die römisch-katholische Tradition ist es gleichermaßen charakteristisch, wie die theologische Lehre ihrer Kirchen ihre

²³ „Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“ (DH 3074).

denkerische Heimstatt in der Wissenschaftskultur abendländischer Universitäten hat. Aus der wissenschaftlichen Arbeit mittelalterlicher Theologie entstanden die Universitäten, und an der Wittenberger Universität löste Luthers Wiederentdeckung der biblischen Rechtfertigungsbotschaft die Reformation aus. Allerdings ist die römisch-katholische wie die evangelische Geschichte bis heute voll von Beispielen eines spannungsgeladenen Verhältnisses zwischen kirchlicher Lehre und universitärer Theologie. So unterschiedlich auch diese Spannungen in römisch-katholischer und evangelischer Tradition aussehen und so verschieden die Faktoren sind, welche hierbei Konflikte befördert haben, muss doch eine Grundspannung hervorgehoben werden, die – zumindest aus evangelischer Sicht – notwendig erscheint:

3.3 Im Unterschied zur kirchlichen Lehre ist die Universitätstheologie nicht mit der gleichen Notwendigkeit auf kirchliche Konsensfindung angewiesen, sondern sie ist viel mehr dem Streit um die besseren Argumente verpflichtet.

Erläuterung:

Auch wenn für kirchliche Lehre wie für universitäre Theologie der christliche Glaube der gemeinsame Ausgangspunkt ihrer wissenschaftlichen Reflexion ist und den gleichen Gegenstand der Untersuchung darstellt, unterscheiden sie sich in ihrer Zielstellung und von daher auch in ihrer Arbeitsweise. Während kirchliche Lehre letztlich auf das Einstimmen der *communio* im Glauben ausgerichtet ist, verlangt die akademische Arbeit der Theologinnen und Theologen sowohl hinsichtlich der beschreibenden Analytik wie der problemlösenden Synthetik die Distanz einer kritischen Beobachtung, die zu Ergebnissen führt, welche sie in hypothetischer Form der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorlegt und dem Diskurs aussetzt.²⁴

24 Dalferth (1988), 124: Wissenschaftliche Theologie „präsentiert als ponderable Möglichkeit, was dogmatische Theologie als erfahrene Wirklichkeit lehrt. Da sie nicht primär auf den Handlungszusammenhang der Kirche ausgerichtet ist, sondern auf den Beobachtungs- und Reflexionszusammenhang des Wissens überhaupt, zielt ihre Grundbewegung (pauschal gesprochen) nicht auf die Synthesis eines (in seinem Wahrheitsanspruch im Prinzip unbestrittenen) konsensfähigen Lehrzusammenhangs, sondern auf die analytische Entfaltung ponderabler Möglichkeiten in kontradiktionsfähigen Sätzen, nicht auf die kohärente Summierung des Glaubenswissens in kirchlich konsensfähigen Glaubensformeln und Lehrformen, sondern auf die Steigerung der Kontradiktionsfähigkeit des christlichen Wahrheitsanspruchs durch seine Zuspitzung in begrifflich präzisen und differenzierenden theologischen Sätzen und Gegensätzen.“

3.3.1 Kirchliche Lehre ist theologische Lehre im ausdrücklichen Horizont der *Communio*-Verfasstheit der Kirche.

Erläuterung:

Im Schöpfen aus der Vorgegebenheit des kirchlichen Seins als Leib Christi nimmt die theologische Reflexion kirchlicher Lehre ihre Problemstellungen vordringlich aus der kirchlichen Realität (im gesellschaftlichen Zusammenhang und in anderen Kontexten) mit dem Ziel ihrer Klärung sowohl für die Öffentlichkeit als auch für die kirchlichen Adressaten.

3.3.2 Universitätstheologie sollte auch theologische Lehre im Horizont der *Communio*-Verfasstheit der Kirche betreiben.

Erläuterung:

Dieses „sollte“ ist an evangelisch-theologischen Fakultäten institutionalisiert zum einen durch die Konfessionsklausel, zum anderen durch ein Mitspracherecht der Kirchenbehörde bei der Besetzung von theologischen Lehrstühlen und schließlich durch die Prüfungshoheit bei den kirchlichen Examina.

Universitätstheologie muss aber nicht ausdrücklich den Horizont der *Communio*-Verfasstheit der Kirche mitreflektieren. Denn:

3.3.3 Universitätstheologie ist zugleich der Wissenschaftsfreiheit verpflichtet, die für alles wissenschaftliche Forschen eine notwendige Voraussetzung darstellt und die (neben weiteren einflussreichen Triebfedern auch) in der Wirkungsgesichte der Reformation zum gesellschaftskulturellen Horizont neuzeitlicher Pluralität geworden ist.

Erläuterung:

Wissenschaftstheoretisch: Wissenschaftsfreiheit ist eine notwendige Voraussetzung für alles wissenschaftliche Forschen, welches im Sinne des popperschen Falsifikationismus seine Theorien nicht als abbildende Erkenntnisse des So-Seins der untersuchten Gegenstände, sondern als Hypothesen über das Untersuchte versteht, die sich der kritischen Überprüfung aussetzen.²⁵ Wissen kann deshalb letztlich nur als „Vermutungswissen“ verstanden werden.²⁶ Die Diskussion darüber, inwieweit auch theologische Aussagen als

25 Popper (1994 a).

26 Popper (1994 b), 13 und öfter.

Hypothesen zu verstehen sind,²⁷ verliert über der Einsicht an Schärfe, dass theologische Lehre als Reflexion über die den Glauben begründete personale Begegnung (s. Thesenreihe 1) immer menschliche Reflexionsarbeit darstellt und eben damit ihren Hypothesencharakter nicht ablegen kann. Als solches immerwährendes Suchen, den Glauben zu verstehen (*fides quaerens intellectum*²⁸), ist die theologische Forschung wie alles wissenschaftliche Forschen darauf angewiesen, ihre Hypothesen uneingeschränkt der kritischen Überprüfung aussetzen zu können. Trotz negativer Erfahrungen ideologischer Beeinflussung und Indoktrinierung im Laufe der Geschichte gelten die Universitäten als institutionalisierte Garanten für Wissenschaftsfreiheit. Doch wissen gerade auch die universitären Forschungen um die Gefahren, welche zur Verkehrung neuzeitlicher Entwicklungen führen und die moderne Kultur der Pluralität wie eben auch die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens an den Universitäten zu gefährden drohen.

Kulturgeschichtlich: Die lutherische Reformation mit ihrer Berufung auf die Freiheit des Gewissens²⁹ gilt neben weiteren geschichtlichen Aufbrüchen wie beispielweise die Aufklärung als wichtiger Nährboden für die neuzeitliche Pluralität. Problematisch wird es allerdings, wenn sich die Berufung auf die Autonomie des Subjekts in der theologischen Rezeption zur subjektologischen Religionsbegründung verengt. Dann werden Religion und ihre Reflexion allein im menschlichen Selbstbewusstsein verortet, dem die Unverfügbarkeit des den Glauben begründenden Gottes verloren gegangen ist.

Organisatorisch: Institutionalisiert ist nicht nur die Bekenntnisbindung der Universitätstheologie (3.3.2), sondern zugleich ihre Wissenschaftsfreiheit (3.3.3). Dieses „Zugleich“ zeigt sich zum einen in der gewachsenen Verankerung der theologischen Wissenschaft an den (staatlichen) Universitäten und zum anderen in der expliziten Grenzziehung des kirchlichen Mitspracherechts an dem Wissenschaftsbetrieb der Universitätstheologie.

27 Vgl. die Debatte zwischen Pannenberg (1987), Joest (1988), Sauter (1980) und Pannenberg (1988), 66–69.

28 Vgl. Anm. 12.

29 Zum Beispiel Luthers Auftreten auf dem Reichstag zu Worms 1521: „Es sei denn, daß ich mit Zeugnissen der Heiligen Schrift oder mit öffentlichen, klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde – denn ich glaube weder dem Papst noch den Konzilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirrt haben und sich selbst widerwärtig gewesen sind – und ich also mit den Sprüchen, die von mir angezogen und eingeführt sind, überzeugt, und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch geraten ist, etwas wider das Gewissen zu tun. [...] Gott helfe mir, Amen!“ (Thulin [1963], 55).

3.3.4 In solcher Unterschiedlichkeit zur kirchlichen Lehre wird die Universitätstheologie gerade zu einem unverzichtbaren Dienst an der Kirche und ihrer Lehre befähigt.

Erläuterung:

Mit Eilert Herms³⁰ und Ingolf U. Dalferth lässt sich dieser Dienst darin zusammenfassen,³¹ dass die Universitätstheologie

- spezifisches Berufswissen an künftige Pfarrerinnen und Pfarrer vermittelt und Kirchenleitungen wissenschaftlich berät;
- die Differenz zwischen Glaube und Lehre offenhält;
- die Konsensfähigkeit christlicher Lehre wahrt und fördert, indem sie auf sprachliche, hermeneutische und kritische Disziplin im assertorischen Vergewärtigen des überlieferten Offenbarungszeugnisses drängt.

30 Herms (1985).

31 Zitiert nach Dalferth (1988), 106. Vgl. ebd., 110: „Zu explizierter Theologie und elaborierter Lehrbildung kommt es [...], wo entweder das Auftreten von Differenzen in der christlichen Gemeinschaft oder die Problematisierung der Ausdifferenzierung dieser Gemeinschaft aus ihrer Umwelt oder (wie in der Regel der Fall) beides zugleich *Probleme* aufwirft, welche die Kirche zu situationsdistanzierter Reflexion ihrer Glaubenskommunikation nötigen, um durch *kritischen* Vergleich, sachliche Beurteilung und normierende Wertung Problemlösungen auszuarbeiten. Insofern ist Theologie eine *im* System christlicher Grundsituationen zwar ortlose, *für* dieses System aber notwendige Funktion der Kirche, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen gibt es ohne sie keine kirchliche Lehre, ohne diese aber keinen zu gemeinsamem Handeln befähigenden Konsens der christlichen Gemeinde. Zum andern aber gibt es ohne sie keine Selbstkritik kirchlicher Lehre, ohne diese aber kein produktives Offenhalten der Differenz zwischen Lehre und Glauben, menschlichem Werk und menschlich unverfügbarem Wirken des Geistes. – Theologie ist dementsprechend notwendig sowohl zur Bildung als auch zur Prüfung kirchlicher Lehre. Sie ist aber nicht identisch mit dieser. Im Unterschied zu *theologischer Lehre*, also dem Inbegriff des unter Theologen jeweils bestehenden Konsenses über Problemfelder, Methoden und Problemlösungen im Reflektieren der Glaubenskommunikation, *ist kirchliche Lehre der Inbegriff des in der Kirche zu einem bestimmten Zeitpunkt bestehenden Konsenses über das in der gemeinschaftlichen Praxis in Anspruch genommene gemeinsame Glaubenswissen*, damit aber immer auch der Inbegriff des jeweils bestehenden Konsenses über die akzeptablen Lösungen explizit gewordener Probleme in der christlichen Gemeinde.“

Literatur

- Anselm von Canterbury (1995): *Proslogion (1077/78)*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, Stuttgart/Bad Cannstatt, 3. Aufl.
- Barth, Karl: *Die kirchliche Dogmatik Bd. I/1*, München 1932.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (1960), Berlin, 5. Aufl.
- Dalferth, Ingolf U. (1988): Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, *ZThK* 85, 98–128.
- Denzinger, Heinrich (1991): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (DH)*, hg. v. Peter Hünemann, Freiburg/Br. u. a., 37. Aufl.
- Ebeling, Gerhard (1975): Was heißt Glauben? In: Ders.: *Wort und Glaube Bd. III*. Tübingen, 225–235.
- Härle, Wilfried (1985): Lehre und Lehrbeanstandung, *ZevKR* 30, 285–317.
- Hermes, Eilert (1985): Die Lehre im Leben der Kirche, *ZThK* 82, 192–230.
- Joest, Wilfried (1988): *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart, 3. Aufl.
- Lindbeck, George A. (1994): *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh.
- Pannenberg, Wolfhart (1987): *Wissenschaftstheorie und Theologie (1973)*, Frankfurt/M.
- Pannenberg, Wolfhart (1988): *Systematische Theologie Bd. I*, Göttingen.
- Petzoldt, Matthias (1998): Wahrheit als Begegnung. Dialogisches Wahrheitsverständnis im Licht der Analyse performativer Sprache, in: Ders.: *Christsein angefragt*, Leipzig, 25–40.
- Petzoldt, Matthias (2003): Kontinuität und Innovation theologischer und kirchlicher Lehre, in: Ders. (Hg.): *Autorität der Schrift und Lehrvolmacht der Kirche. Symposium zum 70. Geburtstag von Ulrich Kühn*, Leipzig, 91–112.
- Petzoldt, Matthias (2013): Zur Frage nach der Rationalität von „glauben“, in: Aleksandar Fatić (Hg.): *Denkformen*, FS Dragan Jakovljević, Belgrad, 340–371.
- Petzoldt, Matthias (2015): *Verhältnis von Glaube und Wissenschaft aus theologischer Sicht. Festschrift zur Wiedereinweihung der Leipziger Universitätskirche*, Leipzig, in Vorbereitung.
- Popper, Karl R. (1994 a): *Logik der Forschung*, Tübingen, 10. Aufl.
- Popper, Karl R. (1994 b): *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München, 7. Aufl. der Neuausgabe.
- Rengstorf, Karl Heinrich (1935): *Art. διδασκω*, in: *ThWNT Bd. 2*, Stuttgart, 138–150.
- Riesner, Rainer (1981): *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen.
- Sauter, Gerhard (1980): Überlegungen zu einem weiteren Gesprächsgang über „Theologie und Wissenschaftstheorie“, *EvTh* 40, 161–168.
- Scholz, Heinrich (1931): *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?* In: *Zwischen den Zeiten* 9, 8–35.
- Schrage, Wolfgang (1982): Einige Beobachtungen zur Lehre im Neuen Testament, *EvTh* 42, 233–251.
- Theissen, Gerd und Annette Merz (1996): *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen.
- Thulin, Oskar (1963): *Martin Luther. Sein Leben in Bildern und Zeitdokumenten*, Berlin
- Weder, Hans (1989): *Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisse Jesus*, in: Ders. (Hg.): *Die Sprache der Bilder*, Gütersloh, 110–127.
- Weder, Hans (1984): *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen, 3. Aufl.

Gliederung des Martin-Luther-Bundes

I. Organe des Bundes

1. Bundesrat

Geschäftsführender Vorstand:

1.

Präsident:

Regionalbischof

Dr. Hans-Martin **Weiss**

Liskircherstr. 17

93049 Regensburg

Tel.: (0941) 29 722-0

Fax: (0941) 29 722-30

2.

Stellvertretender Präsident:

Prof. Dr. Rudolf **Keller**

Seckendorffstr. 14

91522 Ansbach

E-Mail: DrRudolfKeller@web.de

3.

Schatzmeister:

Peter **Siemens**

Lange Weihe 101 D

30880 Laatzen

Tel.: (0511) 826 587

E-Mail: rls-pete@home.minuskel.de

4.

Generalsekretär:

Pfr. Dr. Rainer **Stahl**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-0

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

5.

Vertreter VELKD und DNK/LWB:

OKR Norbert **Denecke**

Amt der VELKD

Postfach 210 220

30402 Hannover

Tel.: (0511) 2796-430

Fax: (0511) 2796-182

E-Mail: denecke@velkd.de

Weitere Mitglieder:

6.

Drs. Perla K. A. **Akerboom-Roelofs**

Groesbeekseweg 64

6524 DG Nijmegen

NIEDERLANDE

Tel.: (+31) (24) 3 238 024

Fax: (+31) (24) 3 608 108

Mobil: (+31) 623 258 114

E-Mail:

perlaakerboom@hotmail.com

7.

Pastor **Gunnar Berg**

Führer Weg 7

25917 Leck

Tel.: (04662) 884 447

Fax: (04662) 884 715

E-Mail: berg.gunnar@yahoo.de

8.

Pfarrer Dr. Dietrich **Blaufuß**

Schwalbenweg 21 b

91056 Erlangen

Tel.: (09131) 43 846

E-Mail: dietrich@blaufuss.eu

9.

Pfr. i. R. Mag. D. Pál **Fónyad**

Stuttgarter Str. 12–22/7/6

2380 Perchtoldsdorf

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 2 442 484

Mobil: (+43) (676) 5 404 781

E-Mail: mlboebo@gmx.at

10.

Pfr. Sebastian **Führer**

Rietschelstr. 10

04177 Leipzig

Tel.: (0341) 4 928 275

E-Mail: sfuehrer@online.de

11.

Propst Thomas **Gleicher**

Hinter der Kirche 1 a

38723 Seesen

Tel.: (05381) 9429-20

Fax: (05381) 9429-22

E-Mail: gleicher.propst@

kirchenzentrum-seesen.de

12.

Pfr. i. R. **Wolfgang Hagemann**

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 33 881

E-Mail: w_hagemann@freenet.de

13.

Pfr. i. R. **Norbert Hintz**

Auf dem Hollacker 4

27412 Wilstedt

Tel.: (04283) 894 872

E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

14.

Pastor **Mathias Krüger**

Hamburger Str. 30

24558 Henstedt-Ulzburg

Tel.: (04193) 997 511

E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

15.

Dr. Jörg **Michel**

Schönnewitz 7

01662 Käbschütztal

Tel.: (035244) 491 636

(0162) 6 627 966

E-Mail: michel.joerg@arcor.de

16.

Prof. Dr. **Walter Sparn**

Finkenweg 2

91080 Uttenreuth

Tel.: (09131) 57 618

Mobil: (0171) 5 219 830

E-Mail: walter.sparn@t-online.de

Zur ständigen Teilnahme an den Sitzungen eingeladen:

Dekan em. Walter **Hirschmann**
Dorfstr. 9
95503 Pittersdorf
Tel.: (09201) 95 420
E-Mail: walter.hirschmann@gmx.de

Superintendent i. R.
Dr. Werner **Monselewski**
Heyestr. 24
31582 Nienburg/Weser
Tel.: (05021) 65 652

Ehrenmitglied:

Landesbischof em.
Prof. Dr. Gerhard **Müller**, D. D.
Sperlingstr. 59
91056 Erlangen
Tel.: (09131) 490 939
E-Mail: muellerdd@compuserve.de

2. Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes

www.martin-luther-bund.de

Generalsekretär:
Pfr. Dr. Rainer **Stahl**
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: gensek@martin-luther-bund.de

Büro:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Postfach 2669
91014 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-0
Fax: (09131) 7870-35
E-Mail: info@martin-luther-bund.de

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

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)
IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04
BIC/SWIFT: BYLA DE 1TERH

II. Bundeswerke und Arbeitszweige

Auslands- und Diasporatheologenheim und Studentenheim St. Thomas

Anschrift:
Fahrstr. 15
91054 Erlangen
Tel.: (09131) 7870-22
Studentenheim: (09131) 7870-27
(09131) 7870-17

E-Mail:
heime@martin-luther-bund.de

Ephorus:
Prof. Dr. Walter **Sparn**
Finkenweg 2
91080 Uttenreuth
Tel.: (09131) 57 618
Mobil: (0171) 5 219 830
E-Mail: walter.sparn@t-online.de

Studienleiter:
N. N.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim besteht seit dem Jahr 1935. Es wurde vom ersten Bundesleiter, Prof. D. Dr. Friedrich **Ulmer**, begründet. In den Jahren seines Bestehens (mit einer durch die Kriegereignisse hervorgerufenen Unterbrechung) haben Hunderte von Theologiestudenten im Hause gewohnt, darunter erfreulicherweise viele junge Theologinnen und Theologen aus europäischen Minderheitskirchen und auch aus Übersee.

Das St.-Thomas-Heim wurde in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an das alte Haus angebaut.

Beide Häuser haben zusammen 40 Plätze und dienen der Aufnahme von Studierenden aller Fachrichtungen, natürlich vor allem der evangelisch-lutherischen Theologie, und auch der Aufnahme orthodoxer Stipendiatinnen und Stipendiaten der EKD.

Das Auslands- und Diasporatheologenheim ist daneben vor allem für Theologiestudierende aus lutherischen Kirchen bestimmt, die aus der Diaspora kommen oder sich auf den Dienst in einer Diasporakirche vorbereiten.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt vor allem ihre Prägung durch die täglichen Andachten während der Semesterzeit. Das gemeinsame Frühstück und Hausabende fördern das Zusammenleben. An einem Vormittag in der Woche findet eine theologische Arbeitsgemeinschaft unter Leitung des Ephorus statt, die zum Lehrveranstaltungsangebot des Fachbereichs Theologie in der Philosophischen Fakultät der Universität gehört und sich vor allem wesentlichen Aussagen und Quellen des lutherischen Bekenntnisses zuwendet.

Die Gemeinschaft des Hauses erfährt vor allem ihre Prägung durch die täglichen Andachten während der Semesterzeit. Das gemeinsame Frühstück und Hausabende fördern das Zusammenleben. An einem Vormittag in der Woche findet eine theologische Arbeitsgemeinschaft unter Leitung des Ephorus statt, die zum Lehrveranstaltungsangebot des Fachbereichs Theologie in der Philosophischen Fakultät der Universität gehört und sich vor allem wesentlichen Aussagen und Quellen des lutherischen Bekenntnisses zuwendet.

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 stehen zwei Gästezimmer für Kurzbesuche zur Verfügung. Einmal im Jahr wird ein Sprachkurs für evangelische Theologinnen und Theologen und kirchliche Mitarbeitende aus europäischen Nachbarstaaten durchgeführt.

Brasilienwerk

Leiter:

Pfr. i. R. Wolfgang Hagemann

Am Regelsberg 6

91301 Forchheim

Tel.: (09191) 33 881

E-Mail: w_hagemann@freenet.de

Geschäftsstelle:

Haager Str. 10

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 6 899 353

Fax: (09874) 1315

RaiffeisenVolksbank Ansbach

516 007 (BLZ 765 600 60)

IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07

SWIFT/BIC: GENO DE F1ANS

Sparkasse Ansbach

760 700 914 (BLZ 765 500 00)

IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14

SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

Evangelische Bank

3 118 100 (BLZ 520 604 10)

IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00

SWIFT/BIC: GENO DE F1EKL

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 Maß 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 Schulstipendien-

aktion 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 Schülern und Studenten zugute, die den Lehrberuf ergreifen wollen.

Sendschriften-Hilfswerk

Geschäftsstelle:

Hannelene Jeske

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-18

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail: shw@martin-luther-bund.de

Stadt- und Kreissparkasse Erlangen
12 304 (BLZ 763 500 00)

IBAN: DE60 7635 0000 0000 0123 04

BIC/SWIFT: BYLA DE M1ERH

Das Sendschriften-Hilfswerk wurde im Jahr 1936 eingerichtet. Seit 1980 befindet es sich in Erlangen im Verbund mit der Zentralstelle des Martin-Luther-Bundes. Seine Aufgabe ist es, durch den Versand theologischer Literatur dem oft großen Mangel an gutem Schrifttum in Diasporagemeinden abzuwehren. Besonders berücksichtigt werden dabei Theologiestudenten und kirchliche Büchereien. So besteht z. B. eine enge Verbindung mit vielen Studierenden an südamerikanischen Hochschulen und mit den Bibliotheken theologischer Ausbildungsstätten in Osteuropa.

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

Württembergische Abteilung des Sendschriften-Hilfswerkes (Bibelmission)

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 hebräischen und griechischen Bibeln für Studenten in Partnerkirchen gewidmet.

www.alle-eine-welt.de/bibelmission

Leiter:

Pfr. i. R. Dr. Christian Weiss

Mohlstr. 21

72074 Tübingen

Tel.: (07071) 254 806

E-Mail: chr-weiss@gmx.net

Martin-Luther-Verlag

Anschrift:

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-0

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail:

verlag@martin-luther-bund.de

Auslieferung für den Buchhandel:

ChrisMedia GmbH

Robert-Bosch-Str. 10

35460 Staufenberg

Tel.: (06406) 8346-0

Fax: (06406) 8346-125

E-Mail: info@chrismedia24.de

Im Martin-Luther-Verlag wird das Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes, „Lutherische Kirche in der Welt“, veröffentlicht sowie viele Titel, die über die Diasporakirchen informieren.

III. Gliedvereine in der Bundesrepublik Deutschland

1.

Martin-Luther-Verein in Baden (gegr. 1919)

1. Vorsitzender:
Pfarrer Rainer **Trieschmann**
Lutherstr. 2
75228 Ispringen
Tel.: (07231) 89 156
E-Mail: ispringen@elkib.de

2. Vorsitzende:
Johanna **Hochmuth**
Turnstr. 4
75228 Ispringen
Tel./Fax: (07231) 81 820
E-Mail: johannahochmuth@web.de

Kassenführer:
Hartmut **Scheel**

Sparkasse Baden-Baden Gaggenau
501 203 93 (BLZ 662 500 30)
IBAN: DE14 6625 0030 0050 1203 93
SWIFT/BIC: SOLA DE STBAD

2.

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

Vorsitzender:
Pfr. i. R. Wolfgang **Hagemann**
Am Regelsberg 6
91301 Forchheim
Tel.: (09191) 33 881
E-Mail: w.hagemann@freenet.de

Stellvertretende Vorsitzende:
Pfarrerinnen Clair **Menzinger**
Pfarrhof 3
91207 Lauf
Tel.: (09126) 5410
E-Mail: mcmenz@t-online.de

Helmut **Mohr**
Garlesstr. 27
95152 Selbitz
Tel.: (09280) 97 511
Fax: (09280) 97 510
E-Mail: helmut.mohr@jomos.de

Schriftführer:
Pfr. Michael **Wolf**
Flößaustraße 86 d
90763 Fürth
Tel.: (0911) 4 316 271 (d)
E-Mail: michael.wolf@afg-elkb.de

Kassenführer:
Wolfgang **Käßler**
Grasweg 47
90556 Seukendorf
Tel.: (0911) 2 350 664
Fax: (0911) 23 555 855
E-Mail: Wolfgang.Koebler@gmx.de

RaiffeisenVolksbank Ansbach
516 007 (BLZ 765 600 60)
IBAN: DE46 7656 0060 0000 5160 07
SWIFT/BIC: GENO DE F1ANS

Sparkasse Ansbach
760 700 914 (BLZ 765 500 00)
IBAN: DE84 7655 0000 0760 7009 14
SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

Evangelische Bank
3 118 100 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE63 5206 0410 0003 1181 00
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

Geschäftsstelle:
„Arbeitsgemeinschaft der Diaspora-
dienste e. V.“
Haager Str. 10
91564 Neuendettelsau
Tel.: (09874) 6 899 353
Fax: (09874) 1315
E-Mail: argediaspora@t-online.de

Leiterin:
Dipl.-Relpäd. Heike **Gröschel-Pickel**

3.

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

1. Vorsitzender:
Propst Thomas **Gleicher**
Hinter der Kirche 1 a
38723 Seesen
Tel.: (05381) 942 920
E-Mail: thomas.gleicher@lk-bs.de

2. Vorsitzender/Geschäftsstelle:

Pfr. Christian **Tegtmeier**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg
Tel.: (05381) 8602

Schriftführerin:
Pfr. Friedlinda **Runge**
Lange Wanne 54
38259 Bad Salzgitter

Kassenführerin:
Heike **Henze**
Alte Dorfstr. 4
38723 Seesen-Kirchberg

Postbank Hannover
20 515-307 (BLZ 250 100 30)
IBAN: DE70 2501 0030 0020 5153 07
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

4.

Martin-Luther-Bund in Hamburg (gegr. 1887)

www.mlb-hamburg.de

1. Vorsitzender:
Pastor Mathias **Krüger**
Hamburger Str. 30
24558 Henstedt-Ulzburg
Tel.: (04193) 997 511
E-Mail: krueger@mlb-hamburg.de

2. Vorsitzender:
Pastor i. R. Dr. Hans-Jörg **Reese**
Farnstr. 35
22335 Hamburg
Tel.: (040) 5 385 276

1. Kassenführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: h.lay@mlb-hamburg.de

2. Kassenführerin:
Lore-Ließ **Bunge**
Justus-Brinkmann-Str. 60 a
21029 Hamburg
Tel.: (040) 7 242 125
E-Mail: bunge@mlb-hamburg.de

1. Schriftführer:

Pastor Johannes **Kühn**
 Hummelsbüttler Hauptstr. 2
 20535 Hamburg
 Tel.: (040) 21 901 214
 E-Mail: j.kuehn@mlb-hamburg.de

2. Schriftführer:

Pastor i. R. Horst **Tetzlaff**
 Heilholthamp 78
 22297 Hamburg
 Tel.: (040) 518 809
 E-Mail: tetzlaff@mlb-hamburg.de

Beratende Mitglieder:

Pastor i. R. Peter **Helms**
 Dorfstr. 38
 19246 Lassahn

Pastor i. R. Christian **Kühn**
 Priemelweg 26
 22339 Hamburg
 Telefon: (040) 597 024
 E-Mail: kuehn@mlb-hamburg.de

Pastor i. R. Johannes **Nordhoff**
 Hermann-Distel-Str. 10
 21029 Hamburg
 Tel.: (040) 7 213 887

Postbank Hamburg
 16 397-201 (BLZ 200 100 20)
 IBAN: DE32 2001 0020 0016 3972 01
 SWIFT/BIC: PBNK DE FF200

5.

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

Vorsitzender:

Pfr. i. R. Norbert **Hintz**
 Auf dem Hollacker 4
 27412 Wilstedt
 Tel.: (04283) 894 872
 E-Mail: Norbert.Hintz@arcor.de

Stellvertr. Vorsitzender:

Pastor i. R. Siegfried **Peleikis**
 Hinter der Kirche 57
 27476 Cuxhaven
 Tel.: (04721) 444 784
 Fax: (04721) 444 783
 E-Mail: peleikis@t-online.de

Geschäftsführer:

Pfr. Andreas **Siemens**
 Nikolaistr. 14
 49152 Bad Essen
 Tel.: (05472) 981 796 (priv.)
 (05472) 2195 (Pfarramt)
 Mobil: (0173) 6 050 761
 E-Mail: Andreas.Siemens@evlka.de

Stellvertr. Geschäftsführer:

Pastor Horst Friedrich **Härke**
 Worthstr. 27
 37632 Eschershausen
 Tel.: (0170) 3 151 750
 E-Mail: horst.haerke@gmx.de

Kassenführer:

Kirchenamtsrat Stefan **Schlotz**
 Sudetenstr. 44 a
 31224 Peine
 Tel.: (0511) 1 241 249 (dienstl.)
 E-Mail: Stefan.Schlotz@evlka.de

Stellvertr. Kassenführer:

Kirchenamtsrat i. R. Friedrich **Korden**
 Schillerstr. 7
 31812 Bad Pyrmont
 Tel.: (05281) 6 211 900

Beratendes Vorstandsmitglied:

OLKR i. R. Dr. Axel **Elgeti**
 Löwenstr. 20
 30175 Hannover
 Tel.: (0511) 283 060

Evang. Kreditgenossenschaft (EKK)

616 044 (BLZ 520 604 10)
 IBAN: DE22 5206 0410 0000 6160 44
 SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

6.

**Martin-Luther-Bund in Hessen
(gegr. 1865)**

1. Vorsitzender:

Pfr. Hartmut **Schmidtpott**
 Hauptstr. 107 a
 98587 Unterschönau
 Tel.: (036847) 42 310
 E-Mail:
 Hartmut.Schmidtpott@ekkw.de

Stellvertr. Vorsitzender:

Pfr. Michael **Lapp**
 Ninkelnweg 27
 63579 Freigericht-Somborn
 Tel.: (06055) 9 067 509
 E-Mail: michael.lapp@ekkw.de

Ehrenvorsitzender:

Dekan i. R. KR Rudolf **Jockel**
 Siedlungstr. 6
 35282 Rauschenberg
 Tel.: (06425) 509

Beisitzer:

Pfr. Dierk **Brüning**
 Sommerseite 5
 35282 Rauschenberg
 Tel.: (06425) 493

Dekan Burkard **zur Nieden**
 Rotenberg 50
 35037 Marburg
 Tel.: (06421) 32 780

Pfarrer i. R. Eckart **Veigel**

Zum Berggarten 27
 34130 Kassel
 Tel.: (0561) 7 398 196

Evangelische Bank

0 002 810 (BLZ 520 604 10)
 IBAN: DE22 5206 0410 0000 0028 10
 SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1
 Martin-Luther-Bund in Hessen

7.

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

Vorsitzender:

Pfr. Richard **Krause**
 Platanenweg 2
 32791 Lage
 Tel.: (05232) 4010
 Fax: (05232) 63 110
 E-Mail: krause@lutherisch-lage.de

Geschäftsführung:

Sup. Andreas **Lange**
 Popenstr. 16
 32657 Lemgo
 Tel.: (05261) 189 802
 E-Mail: sup@lippe-lutherisch.de

Sparkasse Lemgo

24 190 (BLZ 482 501 10)
 IBAN: DE56 4825 0110 0000 0241 90
 SWIFT/BIC: WELA DE D1LEM

8. Martin-Luther-Bund Lübeck-Lauenburg

Vorsitzender:
Pastor Frank **Lotichius**
Dorfstr. 26
23881 Breitenfelde
Tel.: (04542) 830 903
E-Mail:
f.lotichius@kirche-breitenfelde.de

Stellvertr. Vorsitzende/Schriftführerin:
Pastorin Maike **Bendig**
Referentin der Pröpstin
im Herzogtum Lauenburg
Am Markt 7
23909 Ratzburg
Tel.: (04541) 8893-26
Fax: (04541) 8893-79
E-Mail: mbendig@kirche-ll.de

Kassenführerin:
Hannelore **Dittfach**

Kreissparkasse Herzogtum Lauenburg
2 003 708 (BLZ 230 527 50)
IBAN: DE77 2305 2750 0002 0037 08
SWIFT/BIC: NOLA DE 21RZB

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

Vorsitzender:
Pfr. Dr. Tim **Unger**
Kirchstr. 8
26215 Wiefelstede
Tel.: (04402) 8 639 955
E-Mail: tim.unger@ewetel.net

Stellvertr. Vorsitzender:
Kreispfarrer Jens **Möllmann**
Rönnelstr. 14
26919 Brake
Tel.: (04401) 8 294 782
E-Mail: moellmann-fuj@ewetel.net

Schriftführer:
Pfr. Thomas **Ehler**
Am Kirchhof 4
27804 Berne
Tel.: (04406) 238
Fax: (04406) 970 378
E-Mail: ehlnet@web.de

Kassenwartin:
Armgard **Bergmann**
Fladderweg 12
49393 Lohne
Tel.: (04442) 71 465
E-Mail:
armgard.bergmann@ewetel.net

Beisitzer:
Pfr. Florian **Bortfeldt**
Idafehn-Nord 4
26842 Ostrhauderfehne
Tel.: (04952) 5268
Fax: (04952) 5422
E-Mail: floal.bortfeldt@t-online.de

Landessparkasse zu Oldenburg,
Zweigstelle Damme
071-405 674 (BLZ 280 501 00)
IBAN: DE30 2805 0100 0071 4056 74
SWIFT/BIC: BRLA DE 21LZO

10. Martin-Luther-Bund in Sachsen (gegr. 2004)

Vorsitzender:
OKR Thomas **Schlichting**
Mozartstr. 10
04107 Leipzig
Tel.: (0341) 14 133-42
Fax: (0341) 14 133-41
E-Mail: SchlichtingTh@aol.com

1. Stellv. Vorsitzender:
Pfr. Sebastian **Führer**
Rietschelstr. 10
04177 Leipzig
Tel.: (0341) 4 928 275
E-Mail: sfuehrer@online.de

2. Stellv. Vorsitzender:
Pfr. Dr. Martin **Hamel**
Georgenkirchweg 1
09117 Chemnitz
Tel.: (0371) 8 201 647

Beisitzer:
Pfr. Karsten **Bilgenroth**
Platz der Ermahnung 4
09241 Mühlau

Bettina **Hanke**
Bienenstr. 49
01187 Dresden

Pfr. Dr. Carsten **Rentzing**
Kirchstr. 2
08258 Markneukirchen

Kreissparkasse Bautzen
1 000 016 206 (BLZ 855 500 00)
IBAN: DE64 8555 0000 1000 0162 06
SWIFT/BIC: SOLA DE SIBAT

11. Martin-Luther-Bund in Schaumburg-Lippe (gegr. 1987)

Vorsitzender:
Pastor Reinhard **Zoske**
Bergkirchener Str. 30
31556 Wölpinghausen
Tel.: (05037) 2387
Fax: (05037) 5039
E-Mail: rz2000@t-online.de

Stellvertr. Vorsitzender:
Dr. Michael **Winckler**
Kurfürstenstr. 4
32423 Minden
Tel.: (0571) 20 577
Fax: (0571) 85 937

Schatzmeisterin:
Angelika **Prange**
Landeskirchenamt
Herderstr. 27
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 96 015
E-Mail: a.prange@lksl.de

Beisitzer:
Pastor Josef **Kalkusch**
Holztrift 1
31553 Sachsenhagen
Tel.: (05725) 333
Fax: (05725) 915 003
E-Mail: kalkusch@t-online.de

Pastor Heinz **Schultheiß**
Pastor-Mensching-Weg 8
31675 Bückeberg
Tel.: (05722) 4465
Fax: (05722) 4401

Landeskirchenkasse,
Volksbank Bückeberg
50 477 700 (BLZ 255 914 13)
IBAN: DE54 2559 1413 0050 4777 00
SWIFT/BIC: GENO DE F1BCK

Sparkasse Schaumburg
320 204 860 (BLZ 255 514 80)
IBAN: DE70 2555 1480 0320 2048 60
SWIFT/BIC: NOLA DE 21SHG

**12.
Martin-Luther-Bund in
Schleswig-Holstein (gegr. 1886)**

Vorsitzender:
Pastor em. Gunnar **Berg**
Führer Weg 7
25917 Leck
Tel.: (04662) 884 447
Fax: (04662) 884 715
Mobil: (0172) 4 568 451
E-Mail: berg.gunnar@yahoo.de

2. Vorsitzender:
Pastor em. Bernhard **Müller**
Husumer Str. 69
24837 Schleswig
Tel.: (04621) 53 560
E-Mail:
Bernhard.mueller4@gmx.net

Schriftführerin:
Pastorin Birgit **Mahn**
Kleiberweg 115 a
22547 Hamburg
E-Mail: birgitmahn@gmx.de

Kassenführerin:
Martje **Berg**
Swinemünder Str. 35
25832 Tönning
E-Mail: tante-berg@foni.net

Beisitzer:
Pastor em. Dr. Hans-Joachim **Ramm**
Hafenstr. 28
24226 Heikendorf
Tel.: (0431) 2 378 541
Fax: (0431) 2 378 542
E-Mail: dramm@web.de

Pastor em. Peter **Rechel**
Ollnsstr. 124
25336 Elmshorn
Tel.: (04121) 4 916 947
E-Mail: petrech@gmx.de

Evangelische Bank, 24019 Kiel
IBAN: DE38 5206 0410 0006 4049 10
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

**13.
Martin-Luther-Bund
in Württemberg e. V. (gegr. 1879)**

Vorsitzender:
Dekan i. R. Hartmut **Ellinger**
Lieschingstr. 12
70567 Stuttgart
Tel.: (0711) 78 260 781
Mobil: (0172) 7 267 495
E-Mail:
hartmut.ellinger@t-online.de

Stellvert. Vorsitzende:
Gudrun **Kaper**
Im Lauchhau 12
70569 Stuttgart
Tel.: (0179) 4 108 340
E-Mail: kaper44@yahoo.de

Geschäftsführer (prov.):
Dekan i. R. Hartmut **Ellinger** (s. o.)

Kassenführer:
Eberhard **Vollmer**
Heerstr. 17
72141 Walldorfhäslach
Tel.: (07127) 18 703
E-Mail: ae.vollmer@gmx.de

Postbank Stuttgart
13 800-701 (BLZ 600 100 70)
IBAN: DE17 6001 0070 0013 8007 01
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

Landesbank Baden-Württemberg
2 976 242 (BLZ 600 501 01)
IBAN: DE09 6005 0101 0002 9762 42
SWIFT/BIC: SOLA DE ST

Evangelische Bank
416 118 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE71 5206 0410 0000 4161 18
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

**14.
Martin-Luther-Bund
in der Ev.-Luth. Kirche
in Norddeutschland**

Der Martin-Luther-Bund in der Ev.-Luth. Kirche in Norddeutschland ist eine Arbeitsgemeinschaft der drei im Raum der Nordkirche tätigen Gliedvereine des MLB (MLB in Hamburg, MLB in Lauenburg, MLB in Schleswig-Holstein).

Geschäfts-/Rechnungsführerin:
Hannelore **Lay**
Sierichstr. 48
22301 Hamburg
Tel.: (040) 5 394 940
E-Mail: H.lay@mlb-hamburg.de

Evangelische Bank
6 401 260 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE36 5206 0410 0006 4012 60
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

IV. Ausländische Gliedvereine

BRASILIEN

1.

Comunhão Martin Lutero

Präsident/Geschäftsstelle:
Pastor Dr. Osmar **Zizemer**
Rua Frieda Mueller, 117
Itoupava Central
Caixa Postal, 6390
89.068-970 – Blumenau – SC
BRASILIEN
Tel.: (+55) (47) 3337-1110
E-Mail:
cml@centrodoliteratura-ielcb.com.br

Stellvertretender Präsident:
Pastor i. R. Anildo **Wilbert**
Rua Osvaldo Silveira, 119
Jardim Anchieta
88.037-720 – Florianópolis – SC
BRASILIEN
E-Mail: anildowilbert@yahoo.com.br

Schriftführerin:
Denise **Goldacker Graef**
Rua José Joos, 159
Itoupava Central
89.063-150 – Blumenau – SC
BRASILIEN
E-Mail: dgraef@uol.com.br

Stellvertr. Schriftführer:
Pastor Renato Luiz **Becker**
Rua Dr. Pedro Zimmermann, 10.139
– Itoupava Central
89.069-001 – BLUMENAU – SC
BRASILIEN
E-Mail:
renato.luz.becker@gmail.com

Schatzmeister:
Pfr. i. R. Friedrich **Gierus**
Caixa Postal, 6390
89.068-970 – Blumenau – SC
BRASILIEN
Tel.: (+55) (47) 3337-1110
E-Mail: f.gierus@terra.com.br

Stellvertr. Schatzmeister:
Pastor Roni Roberto **Balz**
Rua Professor Hermann Lange, 960
Fidélis
89.060-300 – Blumenau – SC
E-Mail: ronibalz@yahoo.com.br

Konto: Caixa Econômica Federal
442/6 (BLZ 2374)
SWIFT/BIC: CEFX BR SP

CHILE

2.

Fundación Luterana de Chile

Präsident:
Marko **Jürgensen**
Lota 2330
Providencia
Casilla 16067
Santiago 9
CHILE
Tel.: (+562) 2 313 913
E-Mail: redentor@live.cl

Direktorin für Sozialarbeit und
Entwicklungsprojekte:
Helga **Koch de Escobar**
Los Tulipanes 2979
Providencia
Santiago
CHILE
Tel. (+562) 7 618 635
E-mail: helgakochcl@yahoo.com

Konto:
Ev. Kreditgenossenschaft Kassel
5711 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE71 5206 0410 0000 0057 11
SWIFT/BIC: GENO DE FIEK1

FRANKREICH

3.

Société Evangélique Luthérienne de Mission Intérieure et Extérieure en Alsace et en Lorraine

www.societe-lutherienne.fr
Präsident:
M. le Pasteur
Jean-Luc **Haus**
12, rue des Cigognes
67330 Neuwiller-lès-Saverne
FRANKREICH
Tel.: (+33) 388 700 019
E-Mail:
contact@societe-lutherienne.fr

Konto:
IBAN:
FR76 1027 8016 7000 0151 3654 583
SWIFT/BIC: CMC1 FR 2A

4.

Association Générale de la Mission Intérieure de Paris

Präsident:
Jean Louis **Stehle**
22, rue des Archives
75004 Paris
FRANKREICH
Tel.: (+33) (1) 42 724 984
E-Mail: stehle.jeanlouis@gmail.com
IBAN:
FR76 3000 3030 7000 0508 9693 570
SWIFT/BIC: SOGE FR PP

LITAUEN

5.

Martin-Luther-Bund Litauen

Präsident:
Bischof Mindaugas **Sabutis**
Vokietciu Str. 20
01130 Vilnius
LITAUEN
Tel.: (+370) 52 626 745
Mobil: (+370) 68 795 417
Fax: (+370) 2 123 792
E-Mail: bishop.office@times.lt

Sekretär:
Pfarrer Jonas **Liorančas**
Sody 34-7
00105 Palanga
LITAUEN
Tel.: (+370) 61 683 833
E-Mail: jliorančas@yahoo.com

NAMIBIA**6. Evang.-Luth. Kirche in Namibia (DELK) – ELKIN (DELK)**

www.elcin-gelc.org

Bischof Burgert **Brand**

P. O. Box 233

Windhoek

NAMIBIA

Tel.: (+264) (61) 224 294

Fax: (+264) (61) 221 470

E-Mail: bishop-office@elcin-gelc.org

NIEDERLANDE**7.****Luther Stichting**

Vorsitzende:

Drs. Perla K. A. **Akerboom-Roelofs**

Groesbeekseweg 64

6524 DG Nijmegen

NIEDERLANDE

Tel.: (+31) (24) 3 238 024

Mobil: (+31) 623 258 114

E-Mail:

perlaakerboom@hotmail.com

Geschäftsleiter:

Dr. Andreas H. **Wöhle**

Uiterwaardenstraat 306

1079 DB Amsterdam

NIEDERLANDE

Tel.: (+31) 620 195 027

E-Mail:

woehle@luthersamsterdam.nl

Kassenführer:

Drs. J. B. **Val**

Hoogstraat 4

4285 AH Woudrichem

NIEDERLANDE

Tel.: (+31) (183) 304 586

E-Mail: jb@val.nl

Postbank rek. nr. 2 650 968

t. n. v. Luther Stichting, Woudrichem

IBAN: NL25 INGB 0002 6509 68

SWIFT/BIC: INGB NL 2A

ÖSTERREICH**8.****Martin-Luther-Bund in Österreich (geg. 1960)**

1. Bundesleitung:

Bundesobmann:

Pfr. i. R. Mag. D. Pál **Fónyad**

Stuttgarter Str. 12–22/7/6

2380 Perchtoldsdorf

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 2 442 484

Mobil: (+43) (676) 5 404 781

E-Mail: mlboebo@gmx.at

Bundesobmannstellvertreter: N. N.

Bundesgeschäftsführer:

Diakon i. R. Günter **Winterbauer**

Meidlinger Hauptstr. 19–21/1/1

1120 Wien

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 3 471 628

Mobil: (+43) (676) 7 419 759

E-Mail: mlb-wint@gmx.at

Bundesschatzmeisterin:

Rosalia **Kaltenbacher**

Meidlinger Hauptstr. 19–21/1/1

1120 Wien

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (1) 3 471 628

Mobil: (+43) (676) 7 419 759

E-Mail: r.kaltenbacher@gmx.at

2. Bundesvorstand:

Die Mitglieder der Bundesleitung und

Bischof Prof. Dr. Michael **Bünker**

Severin-Schreiber-Gasse 3

1180 Wien

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (1) 4 791 523-100

Fax: (+43) (1) 4 791 423-110

E-Mail: bischof@evang.at

Generalsekretär

Pfr. Dr. Rainer **Stahl**

Fahrstr. 15

91054 Erlangen

Tel.: (09131) 7870-0

Fax: (09131) 7870-35

E-Mail:

gensek@martin-luther-bund.de

und die Diözesanobmänner:

Burgenland:

Pfr. Mag. Wilfried **Schey**

Am Schloßberg 16

8385 Neuhaus am Klausenbach

ÖSTERREICH

Mobil: (+43) (664) 4 261 549

E-Mail: evang.neuhaus@aon.at

Kärnten und Osttirol:

Pfarrerin Mag. Lilla A. **Hinrichs**

Ev. Pfarramt

Nr. 18

9852 Trebesing

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (4732) 2343

Mobil: (+43) (699) 18 877 262

Fax: (+43) (4732) 234 323

E-Mail: evang.trebesing@aon.at

Niederösterreich:

Pfr. Jörg **Lusche**

Albert-Schweitzer-Gasse 7

3160 Traisen

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (2762) 62 120

Mobil: (+43) (699) 18 877 314

E-Mail: st.aegy@evang.at

Oberösterreich:

Pfr. Mag. Ortwin **Galter**

Niedermayrweg 5 a

4040 Linz

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (732) 750 630-14

Fax: (+43) (732) 750 630-16

Mobil: (+43) (650) 7 508 891

E-Mail: mlbooe@gmx.net

Salzburg und Tirol:

Pfr. Mag. Bernhard **Groß**

Technikerstr. 50

6020 Innsbruck

ÖSTERREICH

Tel./Fax: (+43) (512) 2874-32

Mobil: (+43) (699) 18 877 751

E-Mail: b.gross@utanet.at

Steiermark:

Pfrin. Mag. Julia **Moffat**

Martin-Luther-Kai 2

8700 Leoben

ÖSTERREICH

Tel.: (+43) (3842) 42 001

E-Mail: pfarrerin@aon.at

Wien:
Pfarrerin Dr. Ingrid **Vogel**
Biedermanns-Gasse 11–13
1120 Wien
ÖSTERREICH
Tel.: (+43) (1) 8 041 585
Mobil: (+43) (699) 18 877 766
E-Mail: hetzendorf@evang.at

Postcheckkonto:
PSK Wien 7.824.100 (BLZ 60000)
IBAN: AT74 6000 0000 0782 4100
SWIFT/BIC: OPSK AT WW

SCHWEIZ

9.

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

www.martin-luther-bund.ch

Präsident:
Torsten **Lüddecke**
c/o Pfarramt der Evang.-Luth. Kirche
Kurvenstr. 39
8006 Zürich
SCHWEIZ
E-Mail: todl@gmx.net

Vizepräsident:
Dr. Friedrich **Heller**
Zeltweg 22
8610 Uster
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (0) 44 945 3287
E-Mail: heller@mag.ig.erdw.ethz.ch

Rechnungsführer:
Dr. Gerhard **Meier**
Schützenrütistr. 4
8044 Gockhausen
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (0) 44 822 3842
E-Mail: gerd.meier@bluewin.ch

Mitgliederwesen:
Edith **Kipfmüller**
Dollikerstr. 68 a
8707 Uetikon a. S.
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (0) 44 980 1845
E-Mail:
edith.kipfmueller@bluewin.ch

Protokollführerin:
Dr. Jutta **Busch**
Bachletenstr. 32
4054 Basel
SCHWEIZ
Tel.: (+41) (0) 61 281 6469
E-Mail: jutta.busch@bluewin.ch

Postkonto:
Martin-Luther-Bund CH + FL
Kurvenstr. 39
CH-8006 Zürich
Nr. 80-5805-5
IBAN: CH61 0900 0000 8000 5805 5
SWIFT/BIC: POFI CH BEXXX

SLOWAKEI

10.

Spolok Martina Luthera

Vorsitzender:
Mgr. Ondrej **Pet'kovský**, Pfr. i. R.
Veľké Stankovce 728
913 11 Trenčianske Stankovce
SLOWAKEI
Tel.: (+421) (32) 6 497 101
(+421) (903) 218 143
E-Mail: o.petkovsky@gmail.com

Stellvertr. Vorsitzender:
Mgr. L'ubomir **Batka**, PhD
Bartókova 8
811 02 Bratislava
SLOWAKEI
E-Mail: batka@fevth.uniba.sk

Konto: 4415776001/5600
IBAN:
SK43 5600 0000 0044 1577 6001
SWIFT/BIC: KOMA SK 2X

SÜDAFRIKA

11.

Evangelisch-Lutherische Kirche im Südlichen Afrika (N-T)

www.elsant.org.za

Leiter:
Bischof Horst **Müller**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA

Tel.: (+27) (11) 979-7137/9
Fax: (+27) (86) 5 026 891
E-Mail: bishop@elsant.org.za

Verwaltung:
Liselotte **Knocklein**
(Persönliche Assistentin):
E-Mail: l.knocklein@elsant.org.za

Yolanda **Kilian** (Buchführung):
E-Mail: y.kilian@elsant.org.za

Ulrich **Johl** (Program Facilitator):
E-Mail: ujoahl@elsant.org.za

Schatzmeister:
Ronald **Küsel**
P. O. Box 7095
1622 Bonaero Park
SÜDAFRIKA
E-Mail: ronk@edelnets.co.za

TSCHECHIEN

12.

Lutherova společnost (Luthergesellschaft)

www.luther.cz

V Jirchářích 152/14
110 00 Praha 1 – Nové Město
TSCHECHISCHE REPUBLIK
E-Mail: martin@luther.cz

IBAN:
CZ02 2010 0000 0029 0003 1848
SWIFT/BIC: FIOB CZ PPIX

13.

Martin-Luther-Vereinigung in der Tschechischen Republik (Teschen)

Na nivách 7
73701 Český Těšín
TSCHECHISCHE REPUBLIK

Vorsitzender:
Pfr. Martin **Pietak**, Th. D.
Souběžná 1163/6
73535 Horní Suchá
TSCHECHISCHE REPUBLIK
Tel.: (+420) 737 775 901
E-Mail: martin.pietak@centrum.cz

UNGARN

14.

Luther-Bund in Ungarn

Präsident:

Prof. Dr. Tibor **Fabiny**

Reviczky utca 58/B

2092 Budakeszi

UNGARN

Tel.: (+36) (23) 450 773

Vizepräsident:

Bischof Dr. Pál **Lackner**

Felkeszi utca 6

2092 Budakeszi

UNGARN

Mobil: (+36) (20) 8 244 616

E-Mail: pal.lackner@gmail.com

pal.lackner@lutheran.hu

Geschäftsführer:

Pfr. Péter **Grendorf**

Kassák Lajos utca 22

1134 Budapest

UNGARN

Tel./Fax: (+36) (1) 3 208 207

E-Mail: peter.grendorf@gmail.com

Ehrenpräsidenten:

Prof. em. Dr. András **Reuss**

Gyógyszergyár utca 65, III.7

1037 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 6 300 368

E-Mail: andras.reuss@lutheran.hu

Schuldirektor i. R.

Mátyás **Schulek**

József körút 71–73

1085 Budapest

UNGARN

Tel.: (+36) (1) 3 378 371

(+36) (20) 82 450 000

E-Mail: matyas.schulek@lutheran.hu

Bankkonto:

Halaszi Takarek Győr

Nr. 58 600 324-11 127 240

IBAN: HU05

5860 0324 1112 7240 0000 0000

SWIFT/BIC: TAKB HU HB

V. Angeschlossene kirchliche Werke

1.

**Gesellschaft für Innere und
Äußere Mission im Sinne der
lutherischen Kirche e. V.,
Neuendettelsau (gegr. 1849)**

www.gesellschaft-fuer-mission.de

Geschäftsstelle:

Christian-Keyßer-Haus

Missionsstr. 3

91564 Neuendettelsau

Tel.: (09874) 68 934-0

Fax: (09874) 68 934-99

E-Mail:

info@gesellschaft-fuer-mission.de

Vorsitzender:

Pfr. Detlev Graf von der **Pahlen**

Winterleitenweg 39 A

97082 Würzburg

Tel.: (0931) 35 814 725

Fax: (09874) 68 934-99

Finanzvorstand:

Hartmut-Werner **Niehoegen**

Hans-Sachs-Str. 13

91056 Erlangen

Tel.: (09131) 43 685

Fax: (09874) 68 934-99

Sparkasse Neuendettelsau

760 704 080 (BLZ 765 500 00)

IBAN: DE59 7655 0000 0760 7040 80

SWIFT/BIC: BYLA DE M1ANS

2.

**Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.**

www.luther-akademie.de

Domhof 18 (Dormitorium)

23904 Ratzeburg

Geschäftsstelle:

Mecklenburger Landstr. 88 a

23570 Lübeck

Tel.: (0800) 3 340 340

E-Mail: info@luther-akademie.de

Geschäftsstellenleitung:

Roswitha **Nikorowitsch**

Tel.: (0800) 3 340 340

(0173) 4 034 004

E-Mail: Roswitha.Nikorowitsch@

luther-akademie.de

Präsident:

Bischof i. R. Dr. Hans Christian **Knuth**

Geigerstr. 85

24105 Kiel

Tel.: (0431) 8 885 583

Vizepräsident:

Prof. Ph. D. Bo Kristian **Holm**

Lisbjerg Vaenge 2

8200 Århus N

DÄNEMARK

E-Mail: bh@teo.au.dk

Vorsitzender des Kuratoriums:

Prof. em. Dr. Oswald **Bayer**

Kurhausstr. 138

53773 Hennef

Tel.: (02242) 918 951

E-Mail: Bayer@unitybox.de

Schatzmeister:

OKR Olaf Johannes **Mirgeler**

Körnerstr. 19

19055 Schwerin

Tel.: (0385) 3 436 232

(0179) 2 177 823

E-Mail: mirgeler@arcor.de

Sekretär:

OKR Dr. Rainer **Rausch**

Mendessohnstr. 4

06844 Dessau

Tel.: (0173) 6 262 488

E-Mail:

rainer.rausch@kircheanhalt.de

Evangelische Bank

340 340 (BLZ 520 604 10)

IBAN: DE56 5206 0410 0000 3403 40

SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

3.**Kirchliche Gemeinschaft der
Evang.-Luth. Deutschen aus
Rußland e. V.**

Geschäftsstelle:
Geschäftsführer Viktor **Naschilewski**
Büro: Andrea **Lange**
Am Haintor 13
Postfach 210
37242 Bad Sooden-Allendorf
Tel.: (05652) 4135
Fax: (05652) 6223
E-Mail: kg-bsa@web.de

Reiseprediger
Waldemar Schall
Richard-Wagner-Str. 9
67433 Neustadt/Weinstraße

1. Vorsitzender:
Eduard Lippert
Am Steinkamp 3
38547 Calberlah

Stellvertr. Vorsitzender:
Eduard Penner
Wacholderweg 28
38547 Calberlah

Ehrevorsitzender:
Pastor Siegfried **Springer**
Freiherr-v.-Stein-Str. 1
37242 Bad Sooden-Allendorf

Beisitzer:
Erich Hardt
Am Kirschenrain 8
37242 Bad Sooden-Allendorf

Viktor Janke
Moorweg 37
38518 Gifhorn

Alexander Krüger
Johann-Sebastian-Bach-Str. 8
55543 Bad Kreuznach

Alexander Schacht
Dahlienweg 8
64291 Darmstadt

Friedrich Schweigert
Hinterer Rinderberg 60
55469 Simmern

Evangelische Bank
2119 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE55 5206 0410 0000 0021 19
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

**VI. Werke in Arbeitsverbindung
mit dem Martin-Luther-Bund****1.
Diasporawerk in der
Selbständigen Ev.-Luth. Kirche –
Gotteskasten – e. V.**

Vorsitzender:
Superintendent i. R.
Volker Fuhrmann
Ahlkenweg 154 a
26131 Oldenburg
Tel.: (0441) 36 180 632
E-Mail: volker.fuhrmann@ewe.net

Stellvertr. Vorsitzender:
Prof. Dr. Werner Klän
Altkönigstr. 150
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 912 761
Fax: (06171) 912 770
E-Mail: werner.klaen@gmx.de

Geschäftsführer:
Dietmar Rumpel
Berliner Allee 34
59425 Unna-Königsborn
Tel.: (02303) 60 853
E-Mail: Dietmar.Rumpel@gmx.de

Kassenführerin:
Betriebswirtin Birgit **Förster**
Finkengasse 8
45731 Waltrop
Tel.: (02309) 79 802

Beisitzer:
Pfarrer Tino Bahl
Flurstr. 17
32791 Lage
Tel.: (05232) 3514

Ingeborg Böhm
Im Rauhen Holz 68
44388 Dortmund
Tel.: (0231) 698 361

Pastor i. R. Siegfried **Matzke**
Straße der Jugend 61 e
02943 Boxberg-Klitten
Tel.: (035895) 56 768

Gemeindepäd. Eva **Wiener**
Hohemarkstr. 198
61440 Oberursel
Tel.: (06171) 2 846 086

Postbank Dortmund
109 250-467 (BLZ 440 100 46)
IBAN: DE07 4401 0046 0109 2504 67
SWIFT/BIC: PBNK DE FF

**2.
An Eaglais Liútarach in Éirinn
Evangelisch-Lutherische
Kirche in Irland****The Lutheran Church in Ireland**

www.lutheran-ireland.org

Pastor Martin **Wielepp**
(Vakanzvertretung bis Juni 2015)
Lutherhaus
24 Adelaide Road
Dublin 2
IRLAND
Tel.: (+353) (1) 6 766 548
E-Mail: info@lutheran-ireland.org

Konten:
Bank of Ireland, Dublin, Ballsbridge
19 944 968 (Sort-Code 900973)
IBAN: IE08 BOFI 9009 7319 9449 68
SWIFT/BIC: BOFI IE 2DXXX

Evangelische Bank
2240 (BLZ 520 604 10)
IBAN: DE86 5206 0410 0000 0022 40
SWIFT/BIC: GENO DE F1EK1

Anschriften der Autoren

Professorin Elke **Axmacher**
Hampsteadstr. 53
14167 Berlin
elke.axmacher@gmail.com

Dr. **Birkás** Antal
Szikszó park 12. IX.35.
1142 Budapest
UNGARN
antal.birkas@emmi.gov.hu

Professor Dr. Klaus **Blaschke**
Nietzschestr. 46
24116 Kiel
Prof.Klaus.Blaschke@web.de

Oberkirchenrat Dr. Thilo **Daniel**
Ev.-Luth. Diakonissenanstalt
Dresden e.V.
Bautzner Str. 64–70
01099 Dresden
Thilo.Daniel@evlks.de

Pastor i. R.
Paul-Gerhard von **Hoerschelmann**
Flensburger Str. 4
25821 Sönnebüll
P.vonHoerschelmann@web.de

Professor Superintendent i. R.
Mag. Werner **Horn**
Ferdinand-Wedening-Str. 53
9073 Klagenfurt
ÖSTERREICH
horn.werner@aon.at

Universitätsmusikdirektor
Professor Dr. Konrad **Klek**
Schloßgarten 1
91054 Erlangen
konrad.klek@
theologie.uni-erlangen.de

Professor Matthias **Petzoldt**
Hermundurenstr. 20
04159 Leipzig
mgpetzoldt@
theologie.uni-leipzig.de

Professor em. **Reuss** András
Gyogyszergyár utca 65, III.7.
1037 Budapest
UNGARN
andras.reuss@lutheran.hu

Bischof Jerzy **Samiec**
ul. Miodowa 21
00-246 Warschau
POLEN
biskup@luteranie.pl

Professor Dr. Folker **Siegert**
Westf. Wilhelms-Universität
Wilmergasse 1
48143 Münster
siegert@uni-muenster.de

Pastorin Elfriede **Siemens**
Nikolaistr. 14
49152 Bad Essen
elfriede.siemens@evlka.de

Dr. Werner **Thiede**
Richard-Wagner-Str. 8
75242 Neuhausen
referent@
kirchenkreis-regensburg.de

Rektor Dr. Anton **Tikhomirov**
Theol. Seminar der ELKRAS
Novosaratovka, 140
193149 St. Petersburg
RUSSLAND
atikhomirov@web.de

Pfarrer Tomáš **Tyrlík**
73953 Tranovice 288
TSCHECHIEN
tranovice@sceav.cz

Bischof Hans-Jörg **Voigt**
Kirchenkanzlei der SELK
Schopenhauerstr. 7
30625 Hannover
Bischof@selk.de

Regionalbischof
Dr. Hans-Martin **Weiss**
Liskircherstraße 17
93049 Regensburg
regionalbischof@
kirchenkreis-regensburg.de

Akad. Rat Dr. Ulrich A. **Wien**
Institut f. Evang. Theologie
Campus Landau
Im Fort 7
76829 Landau
wien@uni-landau.de