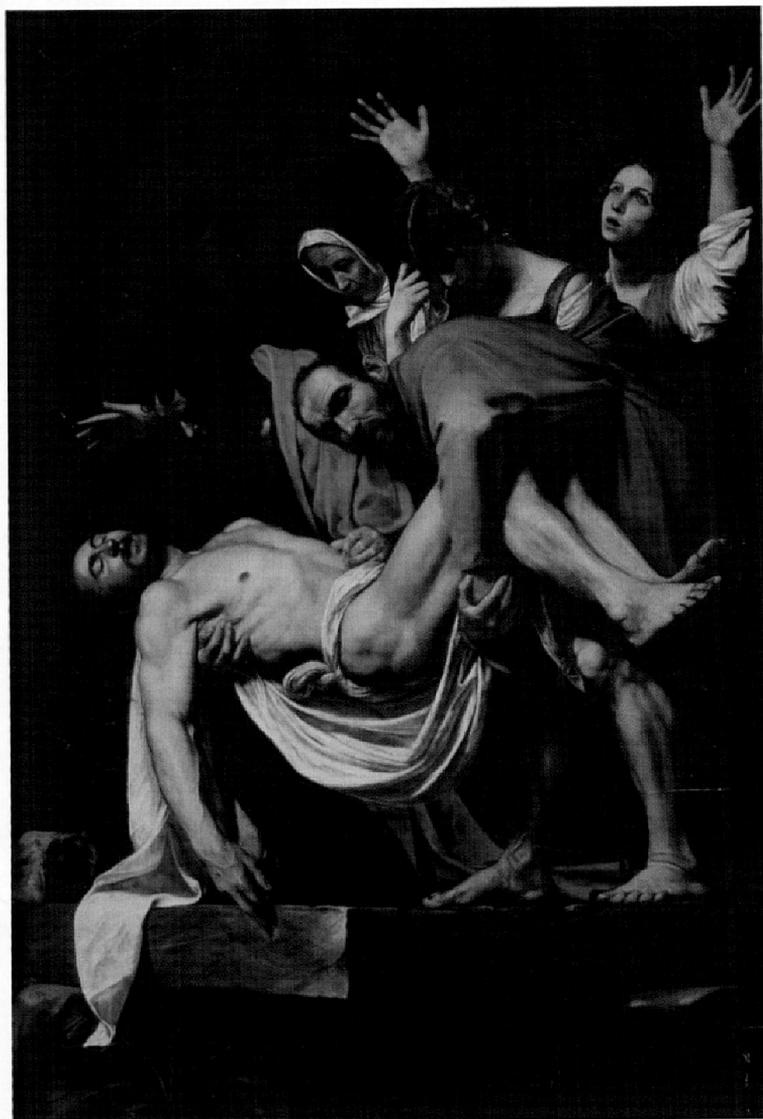


Notger Slenczka

# Der Tod Gottes und das Leben des Menschen



Vandenhoeck & Ruprecht

Notger Slenczka

# Der Tod Gottes und das Leben des Menschen

Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug

Vandenhoeck & Ruprecht

Nöcker Stenck

46

A

1000

Der Tod Gottes und  
das Leben Menschen

Umschlagabbildung



Die Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

ISBN 3-525-56951-3

Umschlagabbildung:

Caravaggio, Michelangelo Merisi da (1573–1610): Deposition.  
Vatican, Pinacoteca © 1990, Photo Scala, Florence

© 2003, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.  
Internet: [www.vandenhoeck-ruprecht.de](http://www.vandenhoeck-ruprecht.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

HULIV12005-64 926

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## Vorwort

Zum Inhalt dieses Bandes mit bislang unveröffentlichten Texten ist das Notwendige in der Einleitung gesagt. Dem Vorwort bleibt der Dank:

Viele der Texte sind aus Vorträgen hervorgegangen. Ich danke daher zunächst den Personen und Institutionen, die mich zum Vortrag eingeladen haben, für die Themenstellungen und den Hörerinnen und Hörern für anregende und weiterführende Diskussionen im Anschluss an die Vorträge.

Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht danke ich für die Aufnahme der Texte in das Programm des Hauses.

Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meines Lehrstuhls danke ich für vielfältige Hilfen: Frau *Silke Hübner-Mohr* hat mit großer Geduld die Ausführung der vielen Korrekturgänge bei der Erstellung des Manuskriptes übernommen und das Manuskript für den Druck eingerichtet. Frau Vikarin *Stefanie Palme* hat zur Zeit ihrer Tätigkeit als studentische Hilfskraft an meinem Lehrstuhl die Texte im Vorfeld der Zusammenstellung durchgesehen und Überarbeitungsvorschläge gemacht; meine gegenwärtige Hilfskraft, Frau stud. theol. *Tina Meyn*, hat mit großer Sorgfalt die Mühen des Korrekturlesens auf sich genommen und zahlreiche sehr hilfreiche Hinweise gegeben; Herr *Thomas Jeromin*, Vikar der Westfälischen Kirche im Hochschuldienst, hat bei der Erstellung des Literaturverzeichnisses am Ende des Buches geholfen. Ihnen allen meinen herzlichen Dank.

Meine Arbeit ist nur durch die Unterstützung meiner Familie, insbesondere durch die liebevolle Hilfe, Geduld und Nachsicht meiner Frau möglich. Ihr ist die Sammlung gewidmet.

## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| Einleitung .....  | 9   |
| <i>Kapitel 1: Grundlagen</i> .....  | 16  |
| Der Glaube und sein Bekenntnis .....  | 21  |
| Das Evangelium und die Schrift. Überlegungen zum „Schriftprinzip“<br>und zur Behauptung der „Klarheit der Schrift“ bei Luther ..... | 39  |
| Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift .....   | 65  |
| Das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments .....   | 90  |
| Jesus Christus und der Israelbund. Bemerkungen zur neueren<br>Israel-Theologie .....  | 110 |
| <i>Kapitel 2: Warnungen</i> .....   | 123 |
| Kirche zwischen Identität und Relevanz .....  | 127 |
| Der Protestantismus und das Judentum .....  | 148 |
| Das theologische Programm der „Deutschen Christen“ im 3. Reich.<br>Historische Überlegungen mit aktueller Abzweckung .....          | 163 |
| <i>Kapitel 3: Vergegenwärtigungen</i> .....   | 181 |
| Schuld und Entschuldigung .....   | 184 |
| Meditation des Heils. Tod Gottes und Sühne .....  | 198 |
| Die Rechtfertigung des Sünders .....  | 210 |
| Glauben an die Auferstehung. Auslegung zu 1 Kor 15 .....  | 227 |
| Auferstehung der Toten, und das ewige Leben .....   | 243 |

|   |     |
|---|-----|
| Kapitel 4: Wahrheit im Plural.....  | 259 |
| Das göttliche Gebot der Feiertagsheiligung und das staatliche Verbot der Sonntagsarbeit ..... | 262 |
| Genforschung und Menschenbild.....  | 279 |
| Pluralismus in der Kirche.....  | 295 |
| Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewissheit .....                      | 310 |
| Weiterführende Literatur .....  | 324 |

## Einleitung

1. *Bekennnis und Lebensvollzug*. Im Untertitel des Bandes sind zwei Begriffe – das Glaubensbekenntnis und der Lebensvollzug – zusammengespannt, hinsichtlich derer mancher Kirchenferne, aber auch mancher Christ konstatieren wird, dass sie schwer vermittelbar sind. Die Aussagen des Glaubensbekenntnisses, die man im Gottesdienst spricht, haben im alltäglichen Lebensvollzug auf den ersten Blick keinen Ort.

Das Gemälde auf dem Titel – die *Grablegung Christi von Caravaggio* – fasst die Zusammengehörigkeit der Begriffe ins Bild: Der Inhalt des Bekenntnisses – das „gekreuzigt, gestorben und begraben“ des Apostolicum – greift nach den Menschen, die hier den toten Gottessohn zu Grabe tragen. Sie sind selbst und zusammengenommen in einer Bewegung des Niedersinkens ins Grab begriffen, die Paulus in Röm 6,3 mit der Wendung wiedergibt, wir seien (in der Taufe) mit Christus begraben. Das *Leben des Menschen* ist bestimmt vom *Tod Christi*, des Sohnes *Gottes*.

Die hier versammelten Texte unternehmen den Versuch, diesen Übergriff des „Glaubensinhaltes“ auf die eigene Biographie und die eigene Identität, die Caravaggio darstellt, in Worte zu fassen: dass der Tod Gottes das Leben des Menschen ist und bestimmt. Die Aussagen des Glaubens, die Inhalte des Bekenntnisses haben etwas mit dem Lebensvollzug zu tun. Dieser Grundgedanke ist somit wirklich nicht neu; das behauptet die christliche Kirche seit ihren Anfängen: Über den Tod Christi kann man nicht sprechen, ohne über das „Mitsterben“ der Christen zu sprechen. Und insgesamt kommen die Inhalte des Glaubens nur dann angemessen zur Sprache, wenn deutlich wird, was über ihnen aus den Glaubenden wird. Es ist aber die Aufgabe christlicher Theologie, dies immer jeder Zeit neu verständlich – nachvollziehbar – zu machen.

Genauer ist also die Leitthese dieses Bandes diese: dass die Inhalte des Glaubensbekenntnisses – gegenständliche Aussagen über Gott, die Person Jesu von Nazareth, die Erlösungstat, die Sünde, das ewige Leben – dass diese Inhalte mit dem menschlichen *Selbstverständnis* zu tun haben, mit der Art und Weise also, wie ein Mensch sich und sein Leben versteht und deutet. Die Inhalte des Bekenntnisses sind Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses und eröffnen dieses Selbstverständnis für andere: Sie sind „aus Glauben auf Glauben hin“ (Röm 1,17). So ist auch das „Mitbegrabensein“ mit Christus und das darin begründete Leben mit Christus bei Paulus (Röm 6; 2 Kor 5,14; Gal 2,19f; 6,14) keine Behauptung über eine wie auch immer vorgestellte mystische Einheit des

Christen mit Gott, sondern eine Bestimmung des *Selbstverständnisses* der Christen: Der Christ rechnet sich das Leben Christi als Moment der eigenen Identität zu: „Was er [Christus] gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben ein für allemal; was er aber lebt, das lebt er für Gott. Darum *betrachtet auch ihr euch als solche*, die tot sind für die Sünde und leben für Gott“ (Röm 6,11). Glauben heißt: das Leben Christi sich zurechnen und so sich selbst zu verstehen. Eine solche Selbstdeutung hat dann auch zur Folge, dass er dies Leben in bestimmter Weise führt.

Diese These, dass die gegenständlichen Aussagen des Glaubensbekenntnisses Ausdruck des Selbstverständnisses des Glaubens sind, weist zurück auf die Übersetzung gegenständlicher theologischer Aussagen in menschliches Selbstverständnis, die Luther in der Auslegung des Glaubensbekenntnisses besonders in seinem Kleinen Katechismus vorgenommen hat (vgl. unten S. 33–38); sie weist zurück auf Schleiermachers Deutung der Inhalte des Glaubens als Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins; ebenso auf Bultmanns existentielle Interpretation der gegenständlichen Aussagen der biblischen Texte; und sie weist zurück auf Ebelings Insistieren auf den Zusammenhang von theologischer Sachaussage und menschlichem Lebensvollzug. Oder noch knapper: Die These trägt dem Umstand Rechnung, dass die Inhalte des Glaubens in Gestalt des Bekenntnisses erscheinen, das unter dem Vorzeichen eines individuellen Vollzuges steht: „Ich glaube ...“ – das heißt: Ich verstehe mich und mein Leben im Licht der folgenden „Inhalte“.

Dies und die genannten theologischen Positionen legen die Vermutung nahe, dass die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens erst dann verstanden sind, wenn ihr existentieller Sinn so begriffen ist, dass er nachvollziehbar ist; wenn also begriffen ist, was mit diesen Inhalten über den menschlichen Lebensvollzug und die Art und Weise gesagt ist, in der ein Mensch sein Leben deutet und führt; und umgekehrt: Es legt sich die Vermutung nahe, dass die menschliche Existenz erst dann richtig begriffen ist, wenn der Mensch die Inhalte des christlichen Glaubens mitspricht. Die gegenständlichen Aussagen des Glaubens sind Deutung des menschlichen Lebensvollzuges und Eröffnung eines Selbstverständnisses. Sie sind nur dies. Den Begriff Gott zu verwenden heißt nicht, über etwas zu sprechen, das erstens ist und zweitens mein Leben orientiert – sondern es heißt: über das Getragensein des Lebens zu sprechen, über das, woher ich mich alles Guten versehe (Luther, Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus). Wer sich selbst nicht thematisiert, spricht nicht von Gott – und umgekehrt!

Zugespitzt und mit einer doppelsinnigen Formel gesagt: Im Glaubensbekenntnis spricht der christliche Glaube *sich über Inhalte* aus: Er spricht über Inhalte (Gott, Christus, die Schöpfung, die Erlösung) – und dies ist die einzige Möglichkeit, über sich selbst zu reden, sich selbst zu deuten. Und er spricht über sich selbst, deutet sich selbst – und kann das nur, indem er über jene In-

halte spricht. Er spricht *über Inhalte* (i.e. durch das Medium von Inhalten) *über sich selbst*. Nicht beides nebeneinander, sondern das eine durch das andere und nie ohne das andere.

Das schließt ein, dass der Glaube sich und seine Inhalte missversteht, sobald er der Meinung ist, sein Reden sei rein gegenständliches Reden „über“ die Inhalte, sei also von der Rede über sich selbst zu isolieren. Dann hätte das Reden des Glaubens Theoriecharakter – eine Theorie über Gott, die Schöpfung, über Christus etc. – und sein Reden wäre in der Weise einer Theorie verifizierbar. Vielmehr aber ist die Existenz, der menschliche Selbstvollzug und sein Selbstverständnis der Verifikationspunkt aller Aussagen des Glaubens. Die Wahrheit der Aussagen des Glaubens ist der Existenzvollzug, den sie darstellen, den sie vorzeichnen und eröffnen; und umgekehrt kommt die Wahrheit der Existenz nur in den Aussagen des Glaubens zur Sprache. Die gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens verifizieren sich dadurch, dass das durch sie eröffnete Selbstverständnis und der durch sie ermöglichte Existenzvollzug befreiend ist.

In diesem Sinne vollzieht sich theologische Arbeit in einer deutenden Bewegung, die scheinbar Getrenntes vereinigt: Sie spricht nicht erst über Inhalte und dann über den Lebensvollzug im Glauben. Sondern sie macht den Lebensvollzug durchsichtig auf die Inhalte des Glaubens, und erschließt die Inhalte des Glaubens als Gestalten des Lebensvollzuges.

*Indem* die Theologie über Inhalte spricht, redet sie über menschliche Existenz; und *indem* sie über den menschlichen Selbstvollzug und das menschliche Selbstverständnis spricht, spricht sie von den Inhalten des Glaubens.

2. *Predigt*. Dies ist mir selbst in der Predigtstätigkeit aufgegangen. Die ideale Predigt übersetzt gegenständliche Inhalte in Lebensmöglichkeiten so, dass die Inhalte ihre Gegenständlichkeit verlieren. Sie dient dem Entstehen von Glauben unter der Voraussetzung Luthers, dass „in ipsa fide Christus adest“ – im Glauben ist Christus gegenwärtig. Das ist eben nicht so zu verstehen, dass Christus irgendwie im Glauben wie ein Gegenstand eingeschlossen wäre, sondern so, dass der Glaube die Weise der Anwesenheit Christi selbst ist – und umgekehrt (Gal 2,19f). Die Predigt ist der Ort, an dem der Tod Gottes in das menschliche Leben Einzug hält, indem er dies Leben so bestimmt, dass der Mensch sich neu versteht. Die Predigt ist der Ort, an dem der Tod Gottes zum Leben des Menschen wird. Darum habe ich zwei überarbeitete Predigten in diese Sammlung aufgenommen („Meditation des Heils“), in denen ich den Versuch unternommen habe, die Rede des christlichen Glaubens vom Tod und von der Auferstehung des Gottessohnes als Fundament der Selbstdeutung des Menschen zu entfalten – nachzuvollziehen, was Caravaggio vor Augen malt (Gal 3,1).

3. *Bekenntnis und Wahrheitsanspruch*. Es geht also um die Möglichkeit, dass die gegenständlichen Aussagen des Glaubens nicht gegenständliche Information

über Gott, die Schöpfung, das Leben Jesu oder die Vollendung der Welt bleiben, sondern Erschließung der menschlichen Existenz – die Eröffnung einer Möglichkeit, sich selbst zu verstehen. Diese Themen stehen im Zentrum der Beiträge des ersten und des dritten Kapitels.

Die Eröffnung eines neuen, heilsamen Selbstverständnisses ist zugleich der Ausweis der Lebendigkeit und Relevanz Gottes in einem gesellschaftlichen Kontext, in dem Gott zu Grabe getragen wird oder in der jedenfalls die besondere Weise der Rede von Gott, die der christliche Glaube vollzieht, zu einer Möglichkeit unter vielen anderen geworden ist. Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens formuliert sich nämlich gegenwärtig im Kontext einer Vielfalt von religiösen und nichtreligiösen Wahrheitsansprüchen – und die Relevanz der christlichen Rede von Gott hängt nicht nur daran, dass sie sich als ein überzeugendes Angebot menschlichen Selbstverständnisses ausweisen kann. Sondern die Relevanz und Lebendigkeit der christlichen Rede von Gott weist sich auch dadurch aus, dass der Glaube mit dieser gesellschaftlichen Situation der Gegenwart umzugehen weiß. Wie verhält sich der Anspruch des christlichen Glaubens, durch die Rede von Jesus von Nazareth die Wahrheit menschlicher Existenz zu ermöglichen, zu der Situation konkurrierender weltanschaulicher und religiöser Ansprüche? Wie verhält sich der Wahrheitsanspruch des Glaubens zu fremden Wahrheitsansprüchen, die ja nicht einmal nur außerhalb der Kirche, sondern gerade auch in ihrem Inneren ihm entgegenstehen – die Pluralität ist (wie etwa der „Markt der Möglichkeiten“ auf den Ev. Kirchentagen ausweist) die innere Signatur der protestantischen Kirchen selbst; die Frage, was die Wahrheit des christlichen Glaubens ist, ist ebenso strittig wie die Frage, ob der christliche Glaube die Wahrheit über den Menschen ist. Wie geht der christliche Glaube mit dieser Situation um? Steht er in einem Verhältnis verständnisloser Kritik dem Phänomen einer pluralistischen Gesellschaft gegenüber? Oder relativiert er den eigenen Wahrheitsanspruch zu einer Möglichkeit unter vielen? Auch am Umgang mit dieser Situation zeigt sich, ob der christliche Glaube eine tote Last ist, derer sich die Gegenwart durch eine einigermaßen würdige Grablegung entledigen sollte – oder ob der christliche Glaube die lebendige Gegenwart des Gekreuzigten im Stimmengewirr der Heilsangebote zu vermitteln weiß. Diesen Aspekt ergänzen die Beiträge in den Kapiteln 2 und 4.

4. *Die Anordnung.* Die Texte sind in Kapiteln zusammengeordnet. Ich habe den Kapiteln jeweils Einleitungen vorausgestellt, die die Texte in einen Zusammenhang stellen, und erläutere hier lediglich die Abfolge der Kapitel:

*Grundlagen.* Kapitel 1 enthält Arbeiten zu dem Thema, das in den Dogmatiken unter dem Begriff „Prolegomena“ – Vorerwägungen – abgehandelt wird. Diese Vorerwägungen beantworten im Rahmen einer Dogmatik die an den Theologen

gerichtete Frage: Woher weißt du das? Es geht um den Ausweis der Quellen der materialen Aussagen des christlichen Glaubens bzw. der Theologie.

Nach reformatorischem Verständnis ist die Quelle für alle theologischen Aussagen zunächst einmal die *Schrift*, die Bibel. An ihr ist nach reformatorischem Verständnis jede theologische Aussage zu messen und jede Streitfrage zu entscheiden. Jeder weiß aber, dass diese Instanz selbst Gegenstand des Streites ist – die Schrift wird in unterschiedlicher und vielfältiger Weise ausgelegt. Dieser Situation der Strittigkeit der Schrift tragen die reformatorischen *Bekenntnisse* Rechnung, die – näher besehen – nichts anderes sind als ein Konsens über die Auslegung der Schrift, die eine christliche Gemeinschaft begründet. In besonderer Weise aber ist die Schrift – das Verständnis des *Alten Testaments* – strittig zwischen *Judentum und Christentum*. Auch zu diesem schwierigen und mehr noch innerkirchlich als im christlich-jüdischen Dialog strittigen Thema habe ich zwei Texte aufgenommen.

*Warnungen.* Die Frage nach der existentiellen Bedeutung der Inhalte des Glaubens, die den Leitfaden der versammelten Texte darstellt, ist die Frage nach deren Relevanz. Dass es diese Relevanz gibt, ist eine Erfahrung und Grundthese des christlichen Glaubens; dass diese Relevanz strittig ist, ist ebenfalls eine Grunderfahrung des christlichen Glaubens; dass es eine Versuchung darstellt, diese Relevanz mit unzulässigen Mitteln und unter Gefährdung der Identität des christlichen Glaubens herzustellen oder die Strittigkeit dieser Relevanz mit unzulässigen Mitteln aufzuheben, ist eine dritte, in konkreten historischen Situationen sich vielfach manifestierende Erfahrung des christlichen Glaubens. So ist es sinnvoll, vor der Darstellung der existentiellen Relevanz bestimmter Inhalte (in Kapitel 3) die Frage nach dem Verhältnis von „Identität und Relevanz“ ausdrücklich zu formulieren und zwei Situationen, in denen der christliche Glaube versuchte, die Strittigkeit unzulässigerweise aufzuheben, als *Warnungen* zu analysieren (Kapitel 2).

*Vergegenwärtigungen.* Das Zentrum der Sammlung stellen die Texte dar, die unter dem Titel *Vergegenwärtigungen* in Kapitel 3 zusammengestellt sind. Es handelt sich um Texte zu theologischen Themen, die gewöhnlich als äußerst abständig empfunden werden – zu Schuld, Sühne, Zorn Gottes, Rechtfertigung, Auferstehung, ewiges Leben etc. Es sind zudem die Themen des Glaubens, die in der Tat Deutungen der Existenz sind. Alle Texte unternehmen den Versuch, diese Deutungen der Existenz als Eröffnung gegenwärtiger Lebensmöglichkeiten auszulegen. Hier finden sich auch die erwähnten Texte, die aus ursprünglichen Predigten entstanden sind: Auslegungen des Todes Jesu von Nazareth auf die mit ihm eröffneten Möglichkeiten des Selbstverständnisses hin. Gegenwart ist dieser Tod, wenn und indem die in ihm eröffneten Existenzmöglichkeiten ergriffen sind: „Im Glauben ist Christus gegenwärtig.“

*Wahrheit im Plural.* Das Kapitel 4 bietet Texte zur Situation der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und zum Fortleben von Säkularisaten des christlichen Glaubens in einer Gesellschaft, die sich mehrheitlich von diesem Glauben entfernt hat. Die Wahrnehmung dieser Situation und die Pflege dieser Säkularisate unter der akzeptierten Voraussetzung, dass das sie mittragende Gemeinwesen sich nicht mehr als christlich versteht, gehört zu den Grundaufgaben der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft.

5. *Leserinnen und Leser* erhoffe ich mir unter Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrern und Lehrerinnen, unter Studierenden der Theologie und interessierten Gemeindegliedern. Gewiss: Nicht jeder der Texte ist für jede der genannten Gruppen in gleicher Weise geeignet – für Nichttheologen dürften die Texte des 3. und 4. Kapitels am interessantesten sein, während Theologiestudierende möglicherweise mit den Texten des ersten Kapitels durchaus auch für ihre Examensvorbereitung etwas anfangen können. Insgesamt aber sind die hier versammelten Arbeiten keine nur für den wissenschaftlichen Gebrauch geschriebenen Texte. Sie bleiben daher zuweilen begrifflich unscharf und nehmen Klärungen als gegeben, die eigentlich erst zu leisten wären – das gilt etwa für den Begriff der „Erfahrung“ und den Begriff der „gegenwärtigen Existenz“; sie bewegen sich zuweilen in plakativen Alternativen, die „für den Hausgebrauch“ verständlich, eigentlich aber differenzierungsbedürftig sind; und sie suchen den Ursprungsort von Debatten auf, statt die voraussetzungsreiche und komplexe gegenwärtige Diskussion zu referieren. So beziehe ich mich beispielsweise in den Beiträgen zu Pluralismus und Toleranz nicht auf die gegenwärtige Soziologie und Sozialphilosophie, sondern auf John Locke oder die Verfasser der *Encyclopédie*: dies bewusst und unter der Voraussetzung, dass es klärend und daher dringend notwendig ist, den Entdeckungsort und den ursprünglichen Sinn von Begriffen in Erinnerung zu halten. Solche Reduktionen sollen die Verständlichkeit der Texte verbessern; es sind Komplexitätsreduktionen, die von dem Anspruch begleitet sind, dass sie verantwortlich, d.h. im Wissen um die Komplexität, vorgenommen sind und den Leserinnen und Lesern eine vertiefende Beschäftigung mit dem jeweiligen Thema nicht verstellen, sondern als Möglichkeit eröffnen. Dem dienen auch die abschließenden Hinweise auf:

6. *Literatur.* Ich habe mir insgesamt einen Traum erfüllt und den Anmerkungsapparat auf das absolute Minimum beschränkt; ich habe vielfach eigentlich nur die jeweils unmittelbar zitierten Texte, und zwar nach möglichst gut zugänglichen Ausgaben, nachgewiesen. Nun gehört es aber zum Wesen der Theologie und der Wissenschaft insgesamt, dass man nicht mit zugehaltenen Ohren möglichst rasch und laut spricht, sondern im Gespräch steht und nicht bezugslos, sondern in einer Gesprächssituation positioniert ist; diese Situation zu markieren ist normalerweise die Aufgabe von Anmerkungsapparaten. Ich habe, um

mein wissenschaftliches Gewissen zu beruhigen und diese Situation wenigstens anzudeuten, in einem bibliographischen Anhang zu jedem Text einige Hinweise auf weiterführende Literatur gegeben. Diese Literaturhinweise eröffnen die Möglichkeit der vertiefenden Beschäftigung mit den angesprochenen Themen und sind möglicherweise auch einem Examenskandidaten für die Ausarbeitung eines der Themen als Spezialgebiet nützlich. Die Hinweise sind aber ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit.

7. *Technisches.* Lediglich von zweien der Texte („Das Evangelium und die Schrift“ und „Das göttliche Gebot der Feiertagsheiligung und das staatliche Verbot der Sonntagsarbeit“) sind bereits Teile anderweitig veröffentlicht; alle übrigen sind bislang unveröffentlicht.

Abkürzungen richten sich soweit wie möglich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie. Die zum Verständnis unverzichtbaren Kürzel sind im jeweiligen Text erläutert.

## Kapitel 1: Grundlagen

1. *Übersetzung.* Wie eine Überschrift steht der erste Beitrag über der Sammlung. Es geht hier um das Bekenntnis – seine Entstehung und die Aneignung in Luthers Katechismen, eine Aneignung, die in einer Übersetzung in die eigene Existenz besteht. Luther entziffert die gegenständlichen Aussagen des Bekenntnisses als Bestimmungen des eigenen Lebensvollzuges. Am Anfang des Christentums steht die an Christus gebundene Existenz, die sich ausspricht in dem Urbekenntnis „κύριος Ἰησοῦς“ – Jesus ist der Herr; im Streit um das Verständnis dieser Bindung kristallisieren sich präzisierende und abgrenzende Näherbestimmungen heraus – die Lehrbekenntnisse entstehen. Diese werden in den Katechismen Luthers wieder angeeignet in der Auslegung des Bekenntnisses als Bestimmung der Existenz: „Ich glaube, dass Jesus Christus [...] sei mein Herr, der mich [...] erlöst hat“ (Kleiner Katechismus, Auslegung des 2. Glaubensartikels). Um diese sachgemäße Rückübersetzung der Lehre in den Lebensvollzug, dem sie zuvor auch entsprungen ist, geht es in allen Aufsätzen.

2. *Die Schrift.* Die Strittigkeit Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott ist ein Phänomen, das so alt ist wie die Religion. Insbesondere dem Christentum ist diese Erfahrung in die Wiege gelegt. Es bildete sich aus in der Auseinandersetzung mit dem Judentum – dies aber nicht in dem gängigen Sinne, dass da zwei Religionen miteinander stritten, sondern in dem Sinne, dass am Anfang des Christentums eine durch Jesus von Nazareth ausgelöste *innerjüdische* Auseinandersetzung steht, die sich um den Sinn und die Bedingungen des Bundes Gottes mit Israel dreht. Im Verlauf dieser Auseinandersetzung verselbständigt sich die christliche Kirche als jüdische Sekte und erhebt damit den Anspruch, die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit dieses Bundes zur Sprache zu bringen. Diese innerjüdische Auseinandersetzung, die bereits das öffentliche Leben Jesu prägt, setzt sich fort in der innerchristlichen Auseinandersetzung zwischen dem toraobservanten Teil des Judenchristentums einerseits und der gesetzessfreien Mission des Stephanus-Kreises (Apg 6) und des Paulus andererseits (Gal 3; Röm 3). Sie bestimmt durch eine von tiefer Schuld des Christentums geprägte Geschichte hindurch bis heute das Verhältnis der nun getrennten Religionsgemeinschaften.

Die Strittigkeit Gottes ist dem Christentum in die Wiege gelegt. Sie prägt auch seine Geschichte. Nach reformatorischem Verständnis ist das Kriterium, an dem alle theologischen Meinungen zu messen und aller Streit zu entscheiden

ist, die Schrift Alten und Neuen Testaments. Dabei wissen die Reformatoren am besten, dass dieses Kriterium selbst auch strittig ist – nicht um die Normfunktion der Schrift, sondern um deren rechte Auslegung ging der Streit mit den Theologen der Papstkirche.

Wie kann etwas, das strittig ist, Kriterium für die Beilegung jedes Streites sein? Luthers Antwort: Das ist darum möglich, weil dieses Kriterium nicht Spielball der Ausleger ist, sondern sich selbst auslegt und gegen alle Interpretationen und gegen jede Inanspruchnahme zu reden beginnt. Die Schrift legt sich selbst aus, indem sie menschliches Selbstverständnis bestimmt und als Antwort auf die in der menschlichen Existenz aufbrechenden Grundfragen zu reden beginnt.

Damit ergibt sich eine weiterführende Antwort auf die Frage, ob und inwiefern die Schrift „Wort Gottes“ ist und Autorität über allen Meinungen von Menschen hat: indem sie sich als Antwort auf Grundfragen des Menschseins erschließt. Nicht eine Theorie der Entstehung der Schrift durch den Heiligen Geist verbürgt ihren Charakter als Wort Gottes, und ebenso wenig ein Nachweis ihrer Irrtumsfreiheit. Wort Gottes ist sie insofern, als sie einem fragenden Menschen zur Antwort wird und Lebensmöglichkeiten eröffnet. Wie diese Einsicht bei Luther entsteht, zeichnet der erste Text nach.

Der Vorgang der Selbstaulegung der Schrift besteht darin, dass sich die Schrift auf ein Zentrum, eine Mitte hin erschließt, von der her sie gelesen werden will. Diese „Mitte“ ist nicht einfach, wie häufig unter Berufung auf Luther formuliert wird, „Christus“, sondern Christus als Fundament menschlicher Existenz: der „Christus pro me“, das Evangelium.

3. *Das Bekenntnis.* Das genaue Verhältnis von Schrift und Bekenntnis ist ein Problem der evangelischen Dogmatik ebenso wie der kirchlichen Praxis. Neben die Schrift – die *allein* in der Kirche regieren soll – tritt eine zweite Instanz: das Bekenntnis. Die Formeln der Zuordnung beider Größen sind wohlfeil und unklar: Die Schrift sei *norma normans non normata* (durch nichts begrenztes Kriterium), die Bekenntnisse hingegen seien *normae normatae* ([durch die Schrift] begrenzte Kriterien) und gelten vorbehaltlich einer ständigen Überprüfung ihrer Aussagen an der Schrift. Schön und gut – aber wozu braucht man sie dann eigentlich?

Mein Vorschlag, der auf einer Analyse des Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften, seiner historischen Entstehungsbedingungen, seines systematischen Aufbaus und seiner Sachmitte beruht: Die Bekenntnisse sind ein hermeneutischer Schlüssel zur Schrift, die Benennung und Begründung eben der Mitte, auf die hin eine Gemeinschaft die Schrift liest. Wie jeder Schlüssel muss er passen – insofern handelt es sich um *normae normatae*; wie jeder passende Schlüssel öffnet er die Tür (der Schrift) – insofern handelt es sich um eine *norma* im Sinne einer für das Verständnis der Schrift hilfreichen Begrenzung.

4. *Das Alte Testament* ist im Laufe der Geschichte der christlichen Kirchen immer wieder Gegenstand der Frage gewesen, ob und in welchem Sinne es für Glauben und Leben der Kirche verbindlich ist. Die über die gesamte Theologiegeschichte hin wirksamen Grundlagen der Kritik am Alten Testament werden bereits in der Alten Kirche fixiert: Im Zentrum steht das Gottesverständnis des Alten Testaments: Der als anstößig empfundene, angeblich „eifernde“, zürnende, von Leidenschaften bewegte oder kleinlich „gerechte“ Gott schien weder zum liebenden Vater zu passen, von dem Jesus von Nazareth sprach (so der „Häretiker“ Markion von Sinope im 2. Jh.), noch zum Gottesbegriff der gebildeten Griechen (so die altkirchlichen Theologen Origenes und Laktanz). Seit dem 19. Jh. wird dieses – zu Recht oder Unrecht – diagnostizierte Gottesbild immer wieder – und insbesondere im Vorfeld und im Kontext des 3. Reiches – als Ausdruck einer volks- oder rassespezifischen Religiosität des Judentums gedeutet. Dass dies Unsinn ist, muß nicht eigens betont werden.

Dieser Vorgeschichte entsprechend ist aber die heutige Diskussion um die Verbindlichkeit des Alten Testaments bestimmt von der Frage nach dem angemessenen Verhältnis der Kirchen zum Judentum; dieses Anliegen führt dabei zu extrem gegensätzlichen Optionen hinsichtlich der Geltung des Alten Testaments: Einerseits werden (vorwiegend ältere) Positionen, die das Alte Testament als minder verbindlichen Teil des Kanons oder gar als Text nur der jüdischen Religion betrachten, unter den Vorwurf des „Antijudaismus“ gestellt; auf der anderen Seite stellt sich natürlich die Frage, ob die Deutungsschemata, mittels derer sich das Christentum traditionell auf die Texte des Alten Testaments bezieht (allegorische Exegese; Deutung vom NT her in den Schemata von „Weissagung und Erfüllung“ oder „Gesetz und Evangelium“ etc.) nicht selbst eine Enteignung des Judentums darstellen und dessen Heilige Schriften unter einer ihnen fremden Perspektive betrachten. Und reaktiv gibt es dann eben auch Positionen, die es für einen Gewinn für das Verhältnis des Christentums zum Judentum halten, wenn das Alte Testament als Dokument der Religionsgeschichte und damit ohne christliche Voraussetzungen gelesen und interpretiert wird.

Ich halte die zuweilen vertretene Ansicht, dass das Alte Testament dem Judentum „gehört“ und vom Christentum verfremdend angeeignet ist, für falsch. Historisch haben wir es nämlich damit zu tun, dass der genaue Sinn und die Absicht der alttestamentlichen Texte im Kontext des Spätjudentums strittig wird, und zwar *innerhalb* des Judentums: zwischen der jüdischen Sekte der Anhänger Jesu einerseits und dem wiederum vielfältigen und hinsichtlich der Deutung des Alten Testaments ebenfalls uneinigen Hauptstrom der jüdischen Tradition andererseits. Beide Strömungen (eben nicht nur die auf Jesus von Nazareth sich berufende) lesen die alttestamentlichen Texte unter unterschiedlichen Vorgaben und mit unterschiedlichen hermeneutischen Schlüsseln; der Anspruch einer Kontinuität zwischen dem entstehenden Christentum und dem Volk Israel (als

der religiösen Größe, der die alttestamentlichen Texte entstammen) ist in dieser Situation nicht von geringerem Recht als der Anspruch einer Kontinuität zwischen dem Volk Israel und dem nachbiblischen Judentum. Entsprechend ist auch die Bezugnahme des nachkanonischen Judentums auf die Texte des Alten Testaments in derselben Weise gebrochen durch die Auslegungsprinzipien der rabbinischen Tradition wie die des Christentums durch das Neue Testament. Dies als historisches Urteil festzustellen, ist das eine. Daraus theologische Folgerungen abzuleiten, ein anderes. Jedenfalls aber ist deutlich, dass die heutzutage von christlicher Seite häufig mit dem Motiv einer Verständigung mit dem Judentum getroffene Feststellung, dass Jesus und die ersten Christen Juden waren, näher betrachtet nicht zu einer Verständigung mit dem Judentum führt, sondern den Blick auf die Situation der Auseinandersetzung um den Sinn der jüdischen Religion lenkt, die im 1. Jh. zum Auseinandertreten des Judentums und des Christentums als unterschiedliche Religionen geführt hat: Das Christentum ist ursprünglich eine innerjüdische Sekte – das ist richtig. Das bedeutet dann aber eben auch, dass sich das Christentum von Anfang an und vor wie nach seiner Trennung vom übrigen Judentum als die Wahrheit und die eigentliche Gestalt des im Alten Testament vorgezeichneten Gottesverhältnisses – in diesem Sinne als das „wahre“ Judentum – verstanden hat. Die Analyse wichtiger Positionen einer „Hermeneutik“ [Lehre vom Verstehen] des Alten Testaments als Ausgangspunkt für Thesen zur Geltung und zum Sinn des Alten Testaments in der christlichen Kirche ist Gegenstand des vierten Beitrags.

5. *Juden und Christen*. Es geht in dieser eben skizzierten innerjüdischen Auseinandersetzung zwischen den Jesuanhängern und den Vertretern des übrigen Judentums und in der folgenden Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden um die Frage, wie der Gott, der sich in der Geschichte des Volkes Israel gezeigt hat, und das Verhältnis zu ihm zu verstehen ist. Dass Jesus und Paulus von einer jüdischen Mutter abstammten, beschnitten waren und soweit zum Judentum gehörten und sich im Rahmen der jüdischen Tradition selbst verstanden, ist gewiss unbestreitbar. Dass darum aber ihre Deutung des Judentums inhaltlich mit dem Selbstverständnis der übrigen Strömungen des zeitgenössischen oder heutigen Judentums vermittelbar ist, wäre eine anspruchsvolle Behauptung, die häufig von wohlmeinenden Christen aufgestellt wird. Diese haben aber offenbar kein Gespür dafür, was sie mit dieser Behauptung dem Judentum zumuten.

Um dieses Thema dreht sich der fünfte Beitrag, den ich ursprünglich als Vortrag gehalten habe und der mir damals viel Ärger eingebracht hat. Ich habe den Anlass des Ärgers einleitend zu Protokoll gegeben. Der Text selbst ist ein Plädoyer für den Mut zum Wahrnehmen, Aushalten und friedlichen Austragen von religiösen Gegensätzen; er greift damit voraus auf den Text über religiöse Toleranz im 4. Kapitel des Buches („Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewissheit“). Wer glaubt, im Gespräch mit dem Judentum Ge-

gensätze zukleistern zu müssen, ist geistig eben noch nicht in der Situation angekommen, von der unsere gegenwärtigen Gesellschaften geprägt sind: in der Situation des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Toleranz ist das Ertragen des *als solchen wahrgenommenen* Gegensatzes; intolerant ist nicht nur derjenige, der den Widersprechenden zu beseitigen sucht, sondern auch derjenige, der sich selbst oder dem anderen das „Anderssein“ auszureden versucht und glaubt, nur dann mit dem anderen zusammenleben zu können, wenn er die Fremdheit des anderen – sei es durch Selbstaufgabe, sei es durch integrierende Deutungszumutungen an den anderen – beseitigt hat.

Das hier vorgeschlagene Ertragen von Gegensätzen ist kein Kunststück, wenn der Gegensatz nicht (mehr) als solcher empfunden wird. Religiöse Toleranz fordert am leichtesten derjenige, dem Religionen insgesamt gleich-gültig sind. Das Aushalten von Gegensätzen ist aber dann schmerzhaft, wenn es um den Umgang mit dem anderen Menschen geht, der das je eigene Gottesverhältnis und sein Recht in Frage stellt. Darum geht es – nach traditionellem Verständnis jedenfalls – zwischen Juden und Christen. Es wäre noch zu fragen, ob die neueren christlichen Lesarten, die behaupten, es könne ein nicht-exklusives Verhältnis des Christentums zum Judentum geben, dieses traditionelle Verständnis nicht wider Willen bestätigen.

Das Gespräch des Christentums mit dem Judentum unter dem Vorzeichen des akzeptierten Andersseins des anderen tritt angesichts dessen, was im Namen des Christentums und in Aufnahme christlicher Vorgaben dem Judentum in Europa angetan worden ist, unter besondere Warnsignale. Das wird im zweiten Aufsatz des folgenden Kapitels 2 deutlich werden („Der Protestantismus und das Judentum“, unten 148–162). Die Situation des weltanschaulichen Pluralismus als die Situation, in der sich Christen und Juden in den westlichen Gesellschaften begegnen, wird ebenso wie die Forderung nach religiöser Toleranz im Verhältnis zum religiösen Wahrheitsanspruch im vierten Beitrag des Kapitels 4 reflektiert werden („Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewissheit“, unten 310–323).

## Der Glaube und sein Bekenntnis

Vierzig Tage lang, so berichtet Lukas in seiner Apostelgeschichte, sei Jesus seinen Jüngern nach seiner Auferstehung erschienen, habe sie belehrt, mit ihnen gesprochen – und dann sei er aufgefahren in den Himmel (Apg 1,3.9ff). Wenige Tage danach: Pfingsten. Die an einem Ort versammelten Jünger werden plötzlich vom Heiligen Geist erfüllt und beginnen, zu predigen, „wie der Geist ihnen gab auszusprechen“, so schreibt Lukas (Apg 2,1–4). Und die umwohnenden Menschen laufen zusammen und hören sie jeder in seiner Sprache reden und entsetzen sich – andere aber spotten: „Die sind voll süßen Weins“ (2,13).

Dieser Bericht aus der Apostelgeschichte ist bekannt. Eines wird hier nicht erzählt, nämlich: Was haben die Jünger, die Apostel eigentlich gepredigt, was genau hat denn der Heilige Geist bei seinem ersten Erscheinen, als die Kirche gegründet wurde, den Aposteln zu sagen eingegeben? Eine schon aus der Alten Kirche stammende Legende beantwortet diese nahe liegende Frage: Sie sprachen das Glaubensbekenntnis und schrieben es auch gleich auf: „Petrus sagte: Ich glaube an Gott, den Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Andreas sagt: Und an Jesus Christus, seinen [eingeborenen] Sohn, unsern Herrn; Jakobus sagte: der empfangen wurde vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Johannes sagte: gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben. Thomas sagte: niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage auferstanden von den Toten. Jakobus sagte: aufgefahren in den Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; Philippus sagte: von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten. Bartholomäus sagte: Ich glaube an den Heiligen Geist. Matthäus sagte: die heilige, christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen; Simon sagte: Vergebung der Sünden; Thaddäus sagte: Auferstehung des Fleisches; Matthias sagte: und das ewige Leben.“<sup>1</sup>

So sei das Apostolische Glaubensbekenntnis entstanden, behauptet diese Legende: Es ist nicht von Menschen zusammengestellt, sondern vom Heiligen Geist selbst; und es ist nicht irgendwem, sondern den Aposteln, und nicht irgendwann, sondern am Gründungstag der Kirche selbst eingegeben und diktiert.

Überflüssig, zu sagen, dass die oben zitierte Entstehungslegende wirklich eine Legende ist, sie hat keinen Anhalt an dem historischen Entstehungsprozess des Bekenntnisses. Das wurde von den ersten Humanisten, insbesondere von

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden: *J.N.D. Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 10f.

Laurentius Valla bereits im 15. Jh. erkannt; und auch wenn Laurentius Valla und andere noch zum Widerruf dieser Behauptung gezwungen wurden, so ist doch bereits im 16. Jh., im Reformationsjahrhundert, niemand mehr ernsthaft der Meinung, dass das Apostolikum wirklich so zustande gekommen ist.

Dennoch wird praktisch jeden Sonntag im Gottesdienst dies „Apostolische Glaubensbekenntnis“ oder „(Symbolum) Apostolicum“ gesprochen, das eben aufgrund jener Legende so heißt. Die protestantischen Kirchen der Reformationszeit haben dieses Bekenntnis als verbindlich anerkannt, die lutherischen Territorien und Städte haben es in ihre Sammlung von Bekenntnissen aufgenommen, in den Katechismen Luthers wird es ausgelegt, im Heidelberger Katechismus ebenfalls – es gehört zum Grundbestand dessen, was ein Christ wissen und kennen und bekennen muss; so jedenfalls Luther in seinem Kleinen Katechismus.

Es ist das Bekenntnis, in dessen Anerkennung alle westlichen Kirchen einig sind, und das Bekenntnis, das auf den ersten Ökumenischen Versammlungen im 20. Jh. ausdrücklich als einer der Pfeiler des gemeinsamen Glaubens anerkannt und teilweise auch rezitiert wurde. In den östlichen Kirchen der Orthodoxie ist das Bekenntnis als gottesdienstliches Bekenntnis nicht eingeführt; die Ostkirchen erkennen nur das Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel als vollgültigen Ausdruck des Glaubens an.

Ich will folgenden zunächst einen kurzen Eindruck davon geben, wie denn nun tatsächlich das Bekenntnis entstanden ist, wenn es nicht so entstanden ist, wie die fromme Legende es will (1.). Und im zweiten Teil des Aufsatzes werde ich versuchen, zu erklären, wie man denn mit diesem Bekenntnis umgeht, wie man es mitsprechen und „glauben“ kann – bei allen Schwierigkeiten, die einzelne Aussagen dieses Bekenntnisses machen mögen (2.).

Damit nun zunächst zum ersten, historischen Teil:

## 1. Die Entstehung der Bekenntnisse der Kirche

### 1.1. Bekenntnis und Taufe

Wenn man in der Bibel, in den Texten des NT sucht, findet man auf den ersten Blick kein Glaubensbekenntnis in unserem Sinne – weder natürlich den Text des Apostolischen Glaubensbekenntnisses noch ein anderes. Die Schriften des NT – insbesondere die Briefe – sind Gelegenheitschriften. Agendenformulare, Gottesdienstordnungen in unserem Sinne findet man darin nicht; die Texte spiegeln den Gottesdienst der Gemeinde und die liturgische Elemente dieses Gottesdienstes nur sehr mittelbar wieder. Sichere Hinweise auf die Funktion und den liturgischen Ort des Glaubensbekenntnisses gewinnt man aus späteren Jahrhunderten, aus der Zeit des Hippolyt von Rom (gest. 235) beispielsweise, dem

Verfasser der sog. „*Traditio apostolica*“, der „Apostolischen Überlieferung“. Es handelt sich um eine Kirchenordnung, deren Titel wie das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ den Anspruch erhebt, den Willen der Apostel für die Ordnung der Kirche wiederzuspiegeln. In dieser Kirchenordnung findet man eine Darstellung der Ämter, die es in der Kirche gibt, von den Bischöfen bis hin zu den Diakonen, die Dienste der geheiligten Jungfrauen, der Subdiakone und so fort – jeweils nicht nur Bestimmungen für die Wahl zu diesem Amt, für die Aufgaben der Amtsträger, sondern auch liturgische Bestimmungen für die Weihe zum Amt und für die Einführungsgottesdienste. Dann folgen Bestimmungen für die Aufnahme in die christliche Kirche, Anweisungen, unter welchen Kriterien die Taufbewerber ausgesucht und wie sie unterwiesen werden sollen; dann Bestimmungen über die jährlich an Ostern stattfindenden Taufgottesdienste und schließlich über die Abendmahlsfeier und andere Formen des Gemeindegottesdienstes.

Die Taufe vollzieht sich folgendermaßen: Nach der rituellen Absage des Täuflings an den Satan wird er mit dem Heiligen Öl gesalbt und steigt dann in das Taufbecken, ein großes Becken oder auch eine Stelle an einem Bach oder Fluss, in der ein Mensch stehen und vollständig untertauchen kann. „Ein Diakon soll danach mit ihm hinabsteigen. Sobald der Täufling ins Wasser hinabgestiegen ist, legt der Täufer ihm die Hand auf und fragt: Glaubst Du an Gott, den allmächtigen Vater? Und der Täufling soll antworten: Ich glaube. Und sogleich, während die Hand auf seinem Haupt liegt, tauft er ihn zum ersten Mal. Und darauf fragt er: Glaubst du an Jesus Christus, den Sohn Gottes, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, gestorben, am dritten Tage lebend von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgestiegen ist, zur Rechten des Vaters sitzt, der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten? Und wenn jener gesagt hat: Ich glaube, soll er ein zweites Mal getauft werden. Erneut fragt er: Glaubst du an den Heiligen Geist in der heiligen Kirche, und an die Auferstehung des Fleisches? Und der Täufling soll sagen: Ich glaube. Und so soll er ein drittes Mal getauft werden.“<sup>2</sup>

Das ist im Grunde das apostolische Glaubensbekenntnis, mit einigen Abweichungen, aber die Grundgestalt des Apostolikums. Es handelt sich um eine Fassung des so genannten Römischen Glaubensbekenntnisses, das in diesen Jahrhunderten in Rom gebräuchlich war und dorthin vermutlich aus Alexandria gekommen ist – von dort stammen jedenfalls die ersten Zeugnisse für dieses Bekenntnis. Und so vollzog sich also die Taufe in Rom, im 3. Jh. – Hippolyt starb 235.

<sup>2</sup> Hippolyt, *Traditio apostolica* Kap. 21, *Fontes Christiani* I, 261f.

Auch bei dem Kirchenvater Cyrill von Jerusalem ist für den Osten des Römischen Reiches eine ähnliche Praxis aus der Mitte des 4. Jhs., also um 350, überliefert: Hier wird die Taufe abends, am Ostersonntag, gefeiert; in den letzten zwei Wochen des Taufunterrichtes wird das Glaubensbekenntnis den Taufkandidaten übergeben und ausgelegt. Am Samstag versammeln sich alle Täuflinge in der Taufkapelle und sprechen, nach Osten gerichtet, das Bekenntnis; sie treten dann in die Taufkapelle ein und werden dort in derselben Weise wie bei Hippolyt getauft: dreimaliges Untertauchen, und bei jedem Untertauchen werden sie nach einem der drei Artikel des Bekenntnisses gefragt. Eine ähnliche Praxis bezeugt Tertullian um die Wende zum 3. Jh. aus Nordafrika.<sup>3</sup>

Früh schon und in den meisten vom Christentum erfassten Gebieten gehört also das Bekenntnis in den Zusammenhang der Taufe; viele Bekenntnisse waren ursprünglich vermutlich Taufbekenntnisse, so z.B. auch das große, Nicänische Glaubensbekenntnis, das in vielen lutherischen Landeskirchen an den Sonntagen, an denen auch Abendmahl gefeiert wird, gesprochen wird: Es handelt sich vermutlich um eine Erweiterung des Taufbekenntnisses von Caesarea.

### 1.2. Das „Urbekenntnis“

Nun habe ich oben festgehalten, dass in der Schrift keine Bekenntnisse überliefert sind. Das ist auch richtig – aber wenn man nun von dem Brauch der Alten Kirche, von der Verbindung von Taufe und Bekenntnis zurückblickt auf die Texte der Schrift, dann sieht man, dass es auch schon dort Indizien für eine enge Verbindung von Taufe und Bekenntnis gibt. Die deutlichsten Beispiele bietet die Apg – eines von ihnen genauer: Bekannt ist die Geschichte vom Kämmerer aus dem Morgenland, dem äthiopischen Würdenträger, der nach Jerusalem reist, dort eine Schriftrolle des Jesaja erwirbt, im Wagen zurückfährt und in dieser Rolle liest (Apg 8). Er begegnet dem Apostel Philippus, der ihn fragt, ob er denn auch versteht, was er da liest, und der Kämmerer gibt zu, dass er den Text – das Gottesknechtlied (Jes 52,13–53,12) – nicht versteht. Daraufhin legt Philippus ihm den Text aus, deutet ihn auf den Tod und die Auferstehung Jesu – und nun folgt der interessante Passus:

„Und als sie auf der Straße dahinfuhren, kamen sie an ein Wasser. Da sprach der Kämmerer: Siehe, da ist Wasser. Was hindert's, dass ich mich taufen lasse? Philippus aber sprach: Wenn du von ganzem Herzen glaubst, so kann es geschehen. Er aber antwortete und sprach: Ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist. Und er ließ den Wagen halten, und beide stiegen in das Wasser hinab, Philippus und der Kämmerer, und er taufte ihn.“ (Apg 8,36–38).

<sup>3</sup> Vgl. dazu Kelly, Glaubensbekenntnisse (Anm. 1) 36–55.

Wenn man den späteren Brauch der Alten Kirche kennt, dann fällt die hier wie dort identische Abfolge auf: Erst die Tauffrage: Glaubst du? Und die Antwort: Ich glaube, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist. Und daraufhin wird der Kämmerer getauft. Dabei stellt allerdings gerade dieser Vers, den ich kursiv gesetzt habe, eine spätere Einfügung in den Text dar – aber die Einfügung ist eben ein Hinweis darauf, dass zu diesem Zeitpunkt bereits diese Abfolge und der Zusammenhang von Taufbekenntnis und Taufe üblich war.

Unbeschadet dessen setzt aber gerade diese Einfügung voraus, dass das Taufbekenntnis damals offenbar nicht das ausführliche Bekenntnis der römischen Gemeinde war; es war auch kein trinitarisches Bekenntnis, also ein Bekenntnis zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist. Hier aus der Apostelgeschichte wie aus anderen Zeugnissen lässt sich vielmehr das Urbekenntnis der Urchristenheit erheben – hier in der Geschichte vom Kämmerer ebenso wie bei dem Hauptmann am Kreuz im Markusevangelium (Mk 14,39): „Jesus ist der Sohn Gottes“. Älter und vielfach bezeugt in den neutestamentlichen Schriften die kurze Formel: Jesus ist der Messias, der Gesalbte, der erwartete Herr der Endzeit: Ἰησοῦς Χριστός (gespr.: Jesús Christós; Mk 8,29). Und noch weiter verbreitet: „Jesus ist der Herr“ – „κύριος Ἰησοῦς“ (gespr.: Kýrios Jesús; 1 Kor 12,3; Phil 2,11).

Das – Jesus ist der Herr, „κύριος Ἰησοῦς“ – ist das Urbekenntnis. Ein ungeheuer vieldeutiges Bekenntnis: Es hat einen politischen Aspekt, der in den Christenverfolgungen wichtig wurde: Der Herr, der Kyrios ist eigentlich der Kaiser in Rom. Wenn die Christen Jesus als den Herrn, den Kyrios bezeichnen, dann stellen sie ihren Gehorsam gegenüber dem Kaiser unter einen Vorbehalt, dann kennen sie einen, der mächtiger ist als der Kaiser in Rom und seine Mandatsträger, den eigentlichen Herrn der Welt, der auch dann noch regieren wird, wenn der Kaiser in Rom vergessen und untergegangen ist. Mehr noch: Der Ruf „Κύριος Καίσαρ“ (gespr.: Kýrios Kaísar – der [römische] Kaiser ist der Herr) gehört auch in den Zusammenhang des römischen Staatskultes, der sich in den ersten Jahrhunderten ausbildet. Die Christenprozesse in der Zeit der Christenverfolgung drehten sich häufig um die Zumutung, dass die Christen den Kaiser als Herrn bezeichnen sollten, dieses „Κύριος Καίσαρ“ aussprechen sollten – und das hieß dann mehr, das war dann nicht nur ein politischer Machthaber, sondern das bedeutete eine Anerkennung, dass dieser Kaiser göttliche Würde und Macht hat: „Was schadet es, ‚Κύριος Καίσαρ‘ zu sagen?“, – so hielten die kaiserlichen Beamten dem alten Bischof Polykarp vor, als sie ihn zur Absage gegenüber Christus zu bewegen versuchten; für Polykarp hängt daran alles, denn er kann nur einen – Jesus von Nazareth – als Herrn und Gott bekennen.

Auf der anderen Seite ist das Bekenntnis „κύριος Ἰησοῦς“ im Blick auf das Verhältnis zum Judentum wichtig und entscheidend. „Κύριος“ – das ist die Übersetzung des unaussprechlichen Gottesnamens Jahwe in der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des AT; „κύριος Ἰησοῦς“ heißt dann dasselbe wie:

„Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und *Gott war das Wort* [...] und *das Wort ward Fleisch*“ (Joh 1,1). Engstens gehört beides zusammen, dieser gekreuzigte und auferstandene Zimmermann aus Nazareth, und der Schöpfer, der Gott des AT, den Jesus selbst mit „Vater“ anredet, mit Abba, ein enges, nicht überbietbares Vertrauensverhältnis in Anspruch nehmend.

„Κύριος Ἰησοῦς“ – Jesus ist der Herr: Er ist der höchste Machthaber. Er ist der Weltenrichter. Er ist der Herr über allen Herren. Er, und nicht der Kaiser, ist göttlich. Er hat denselben Namen wie der Schöpfer des AT, den er, Jesus, als Vater bezeichnet.

### 1.3. Die Funktion des Bekenntnisses: Erkennungszeichen und Abgrenzung

1.3.1. *Erkennungszeichen.* „Κύριος Ἰησοῦς“ ist sozusagen das Urbekenntnis – aber schon in den Schriften des NT, in den Briefen des Paulus stößt man auf Sätze, die ganz offensichtlich Zitate sind, Zitate von urchristlichen Bekenntnissen oder Liedstrophen. Ganz ausdrücklich beispielsweise im 1 Kor – da sagt Paulus:

„Denn als erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe: Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift, ist begraben worden, ist auferstanden am dritten Tage nach der Schrift und ist gesehen worden von Kephas, danach von den Zwölfen.“ (1 Kor 15,3–5)

Paulus erklärt hier ausdrücklich, dass er zitiert, offenbar ein festes Bekenntnis oder einen Teil davon. Und man bemerkt auch Elemente der späteren Glaubensbekenntnisse – die Stichworte des Leidensweges Jesu, die da aufgezählt werden: „gestorben, begraben, auferstanden“. Oder man denke an den so genannten Philipperhymnus, ein langes frühchristliches, von Paulus zitiertes, aber nicht gebildetes Bekenntnis (Phil 2,5–11),<sup>4</sup> das die Erniedrigung Jesu bis zum Kreuz und die Erhöhung zum Herrn nachzeichnet und mit dem Urbekenntnis endet: „Dass aller Zungen bekennen, dass *Christus der Herr ist*, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ Da sieht man: Das Ziel dieses ganzen Textes ist das Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ – aber dieses Urbekenntnis ist in einen Zusammenhang gestellt, in den Zusammenhang der Existenz Christi vor seinem Erscheinen, der Menschwerdung, des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt – die Bezüge auf den Lebens- und Leidensweg Jesu sind eine Präzisierung und Entfaltung dieses Ur-Bekenntnisses „Jesus ist der Herr“. Dieses Bekenntnis steht am Anfang, es ist der Ausgangspunkt und das Sinnzentrum aller Bekenntnisse.

Schon hier, im NT, gibt es also ausführlichere Bekenntnisse und Lieder, die den Lebensweg Christi in einprägsamen Formeln zusammenfassen und auf die zentralen Punkte fokussieren. Dabei kommt es aber offenbar noch nicht darauf

<sup>4</sup> Kelly, Glaubensbekenntnisse (Anm. 1) 22.

an, dass die gesamte Christenheit ein gemeinsames Bekenntnis mit identischem Wortlaut hat. Das wird erst später wichtig. Zunächst sind die Bekenntnisse Kurzformeln für den Glauben, Merksprüche. Und ganz zu Anfang, in der Wendung „κύριος Ἰησοῦς“: Parolen. Erkennungszeichen für diejenigen, die zu Christus gehören.

1.3.2. *Abgrenzung.* Aber schon bei dieser Wendung merkt man, dass dies Kurzbekenntnis eine Grenze zieht. Es sagt etwas Bestimmtes, und schließt anderes aus. Es sagt „Herr ist Jesus“ und schließt aus, dass der Kaiser der Herr ist. Oder das Taufbekenntnis: Es ist ein Treuebekenntnis: Zu diesem Herrn gehöre ich – und zu keinem anderen. Dieses Bekenntnis hat Folgen für den Lebensvollzug der ersten Christen – man hält sich nun zur Gemeinde, unterscheidet sich in seinen Gebräuchen und Grundeinstellungen von der Welt – durch den Sonntagsgottesdienst, durch bestimmte Feste, dadurch, dass man die öffentlichen religiösen Feiern meidet. Man geht nicht in den Zirkus. Man nimmt nicht an den Kaiseropfern teil. Und man zahlt zuweilen einen hohen Preis dafür – das Martyrium, das „Zeugnisaulegen“ mit dem eigenen Leben. Das Bekenntnis unterscheidet, zwischen dem Bereich der Zugehörigkeit zu Christus, und dem Bereich derer, die nicht zur Kirche und nicht zu Christus gehören.

### 1.4. Die Ausgestaltung der Bekenntnisse

Für die Folgezeit tritt diese Funktion des Bekenntnisses immer stärker in den Vordergrund. Denn die Gemeinden wachsen, und mit dem Wachstum treten neue Probleme auf. Lehrer, die sich auf Christus berufen, die aber Lehren verbreiten, bezüglich derer nicht mehr klar ist, ob das denn nun noch der christliche Glaube ist. Diese Unklarheiten führten zu Präzisierungen der grundlegenden Bekenntnisformulierung, und wenn man sich diesen Vorgang klar macht, erschließt sich der Sinn einiger Formulierungen des Apostolikums, die heute recht merkwürdig anmuten.

1.4.1. *Die Nötigung zur innerkirchlichen Abgrenzung.* Eine der schwersten Anfechtungen in dieser Hinsicht war beispielsweise das Auftreten des Markion, eines Kaufmanns aus Sinope am Schwarzen Meer, der insbesondere in der römischen Gemeinde, von dort ausgehend aber auch in vielen weiteren Kirchen Verwirrung stiftete, indem er behauptete, dass der Gott des AT, der Schöpfer des Himmels und der Erde, und der Vater Jesu Christi nicht identisch seien. Der Gott des AT – ein Gott, der straft, der richtet, der kleinlich die Sünde aufrechnet und vergilt bis ins dritte und vierte Glied; ein Gott, der nichts Besseres als diese von Leiden und Krieg erfüllte Welt zustande gebracht hat – kann das der Vater sein, von dem Jesus spricht? Muss dieser Vater, der Gott der Liebe, nicht ein anderer sein als der Welterschöpfer des AT? In ähnliche Richtung dachten die im

2. und 3. Jh. ungeheuer wirkungsreichen gnostischen Bewegungen, die ebenfalls der Meinung waren, dass diese materielle Welt nicht von Gott geschaffen ist – der Körper mit seinem Leiden, die Welt mit ihrem Chaos und ihrer Bosheit, die Natur mit ihren Katastrophen – das ist nicht Werk eines liebenden Gottes; sondern der Gott, von dem Jesus spricht, erlöst aus dieser Welt, die ein anderer, eine Gegenmacht, geschaffen hat.

Es wurde plötzlich in der Vielfalt dieser Lehren uneindeutig, wo denn nun die Wahrheit des christliche Glaubens ist und wo die Lüge, wo die wahre Kirche ist und wer sie nun eigentlich zerstörte. Es kam zu Auseinandersetzungen; es wurde nötig, Orientierungsmarken zu finden, an denen erkennbar wurde: Genau dies ist die wahre Lehre, genau dies ist der Wille Christi, genau dies ist der eigentliche und ursprüngliche Sinn der Lehre und des Lebens Jesu; und also ist hier die wahre Kirche. Solche Orientierungsmarken sind zum einen die Berichte vom Leben Jesu und die Briefe der ersten und autoritativen Jünger Jesu, der Apostel. Im Zuge der Auseinandersetzung mit den gnostischen Lehrern werden sie gesammelt – das Neue Testament entsteht: die Schrift als Norm. Aber damit ist immer noch Raum für Uneinigkeit und Auseinandersetzung – denn die Schriften sind vieldeutig, es bricht an vielen Stellen die Frage auf, wer sie richtig versteht; und nun wird es wieder notwendig, eine Instanz zu finden, die richtig auslegt, die die Schriften richtig versteht – das sind dann die Inhaber des Bischofsamtes als Nachfolger der Apostel, so die Antwort etwa des Ignatius. Und schließlich die ursprüngliche Lehre der Apostel, die in bestimmten Formeln fixiert ist; und so werden die alten Bekenntnisse so fortgeschrieben und ausgefeilt, dass sie zur Abgrenzung gegen die Lehren, die als Abweichung von der Verkündigung der Apostel verstanden werden, dienen können: Die knappen Bekenntnisformeln wachsen zu den heute vorliegenden Bekenntnissen.

1.4.2. *Schöpfungslehre und Trinität*. So wird es notwendig, ausdrücklich festzuhalten, dass das Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn eben das Bekenntnis zu Gott, dem Vater, dem Schöpfer des Himmels und der Erde einschließt. Es wird dann notwendig, in Auseinandersetzungen mit anderen Positionen das Verhältnis Jesu von Nazareth zu Gott, dem Vater, zu bestimmen – er ist keine Gegeninstanz; aber ist er ihm untergeordnet? Ist er selbst Gott? Ist er ein Geschöpf Gottes? Im Nicänischen Glaubensbekenntnis etwa tauchen die großen und lange umstrittenen Formeln auf, mit denen nach den Arianischen Streitigkeiten das Verhältnis von Vater und Sohn und Heiligem Geist umschrieben wurden. Das Apostolische Glaubensbekenntnis ist noch relativ unberührt von diesen Auseinandersetzungen, es sagt nichts zum Verhältnis des Sohnes zum Vater, und es sagt nichts zum Verhältnis des Geistes zu Sohn und Vater. Es sagt wenig, fast gar nichts zum Heiligen Geist, erwähnt ihn nur gleichsam im Vorbeigehen. Im Verhältnis beider Bekenntnisse sieht man, wie der innerkirchliche Streit und die Ungewißheit darüber, in welchen Aussagen die Wahrheit des christlichen Glau-

bens zur Sprache kommt, zur Ausgestaltung und Präzisierung des Bekenntnisses und damit zur Erweiterung seines Umfanges führt.

1.4.3. *„Niedergefahren in das Reich des Todes“*. Aber auch das Apostolische Glaubensbekenntnis weist solche Fortschreibungen auf, in denen sich besondere theologische Ausrichtungen oder innerchristliche Auseinandersetzungen der ersten Jahrhunderte niedergeschlagen haben.

Eine dieser Fortschreibungen, die häufig Anstoß erregt, ist die Wendung „hinabgefahren in das Reich des Todes“ – früher, vor der Textrevision von 1971, hieß es: „Niedergefahren zur Hölle“ – descendit ad inferna. In den ältesten Formularen, etwa bei Hippolyt, finden sich diese Wendung noch nicht. Es gibt eine Bibelstelle (1 Petr 3,19) und eine Reihe von Predigten und Belegen im 3. und 4. Jh., wo davon die Rede ist, dass Jesus in der Zeit zwischen seinem Tod am Kreuz und der Auferstehung in die Vorhölle hinabgestiegen sei und dort den Patriarchen und Frommen des Alten Bundes, von Adam über Abel, Abraham, David, Salomo und so fort gepredigt habe, so dass sie zum Glauben und zum ewigen Leben gelangen konnten. Auch in kunstgeschichtlichen Dokumenten wird häufig dargestellt, wie Christus nach seinem Tod in das Totenreich hinabgestiegen sei, dort die verstorbenen Patriarchen von Adam an aus der Macht des Todes und des Teufels befreit habe und sie im Triumph mit sich in den Himmel geführt habe; die Wendung ist dann – und so wurde sie in der Folgezeit auch verstanden – Ausdruck dafür, dass mit dem Tod Christi der Teufel und der Tod ihr Recht über den Menschen verloren haben.

Der Satz ist wichtig für die Christen der damaligen Zeit, weil hier das vorkommt, was eigentlich im ganzen Text des Bekenntnisses fehlt: Das Bekenntnis zählt in den Grundrissen auf, was Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott der Heilige Geist sind und tun – aber nicht, wofür sie das tun. Von Christus wird gesagt, dass er Mensch wurde, starb, auferstand, zur Rechten des Vaters sitzt – aber warum? Dass er das tat, um den Menschen zu erlösen: Dieser Aspekt fehlt in der Aufzählung völlig. Und das trägt die Wendung „Niedergefahren zur Hölle“ oder „in das Reich des Todes“ nach: Er war im Reich des Schreckens und des Todes – und es hat ihn nicht festhalten können. Durch seinen Tod ist der Tod besiegt. Durch seinen Tod ist das Totenreich besiegt und hat keine Macht mehr – das Totenreich, das sonst keinen Menschen mehr zurückkehren lässt.

1.4.4. *„Auferstehung des Fleisches“*. Ein anderes Element dieses Bekenntnisses, in dem sich innerchristliche Auseinandersetzungen niedergeschlagen haben – auch eine Wendung, die bei heutigen Christen oft Unverständnis aufkommen lässt und die darum ebenfalls 1971 für den liturgischen Gebrauch geändert wurde: Ich glaube an die Auferstehung des Fleisches. Heute heißt es: „der Toten. Und das ewige Leben“. Der erste Teil des Satzes, so ist erkennbar, kommt

schon in dem römischen, von Hippolyt überlieferten Bekenntnis vor. Der Text wurde geändert, und zwar aus zwei Gründen: zum einen, weil „Fleisch“ ein doppeldeutiger Begriff ist – bei Paulus ist „Fleisch“ der Bereich der Sünde, der Gottesferne; „wir aber sind nicht fleischlich“ – das heißt nicht: Wir haben keinen Körper, sondern das heißt: Wir sind der Sünde nicht mehr untertan. Wir sind frei von der Sünde. Auferstehung des Fleisches – das klingt von diesem Sprachgebrauch des Paulus her wie: Auferstehung der Sünde. Zum anderen wurde der deutsche Text 1971 geändert, weil „Auferstehung des Fleisches“ so übermäßig realistisch klingt, als ob alles darauf ankäme, dass wir nach der Auferstehung Haut, Knochen, Sehnen und Muskeln haben.

Genau darauf kam es den Christen in der Alten Kirche aber auch an:<sup>5</sup> Sie wollten gegenüber gnostischen Strömungen, und auch gegen eine verbreitete negative Bewertung des menschlichen Körpers innerhalb der Kirche und im griechischsprachigen Umfeld festhalten, dass der menschliche Leib, der Leib bis in die Einzelheiten des Fleisches hinein, nichts Minderwertiges ist, kein Gefängnis der Seele, wie Platon und mit ihm viele christlicher Gruppen dachten; der Leib ist nichts, was Gott verabscheut und in seinem Reich nicht haben will – sondern der Leib, das Fleisch ist von Gott geschaffen, er, Gott, will diesen Leib haben. Freilich (und darum ist die Wendung „und das ewige Leben“ hinzugefügt): Gott will ursprünglich einen Leib, der nicht mehr vergänglich ist, ein Fleisch, das unverweslich ist, ein Leib, der nicht mehr dem Tod unterworfen ist und von Krankheit und Alter gekennzeichnet ist. Das ist der Sinn dieser Zufügung: Die Wendung „Auferstehung des Fleisches“ stellt gegen andere Meinungen fest, dass der menschliche Leib nicht ein Betriebsunfall der Schöpfung ist, dass er zum Menschen dazugehört und dass es gut für ihn ist, dass er einen Leib hat; und die Wendung „das ewige Leben“ hält fest, dass der Tod und die Vergänglichkeit etwas sind, was ursprünglich nicht zu diesem Leib gehört, sondern wovon der Mensch befreit sein wird.

### 1.5. Die Mitte des Bekenntnisses

Um das Bekenntnis richtig zu verstehen, müsste man jetzt alle einzelnen Aussagen durchgehen und nachzeichnen, wie diese in bestimmten Situationen und Hinsichten jenes Zentrum – das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem gekommenen und kommenden Messias und Gottessohn – entfalten und abgrenzen. Das würde zu weit führen, und das Wichtigste ist deutlich geworden: Die Bekenntnisse fassen zunächst den Glauben der Gemeinde in knappen Formeln auf den Zentralpunkt zusammen: das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Herrn, als Gott. Und die Bekenntnisse wachsen, indem sie dieses zentrale Be-

kenntnis präzisieren und in der Abgrenzung gegen Fehlinterpretationen entfalten. Sie sind darin immer auf ein „Original“ bezogen, nämlich den Glauben der Kirche, den Vollzug des Vertrauens auf Jesus von Nazareth. Dieser Glaube ist viel reicher und vielfältiger als die Bekenntnisse, die in keiner Weise die Funktion haben, diesen Glauben unmöglich zu machen oder in „spanische Stiefel“ zu schnüren; sie weisen vielmehr in allen Aussagen auf den zentralen Punkt dieses Glaubens: dass der Glaubende sich auf Jesus von Nazareth verlässt, ihm vertraut. Das besagt, dass er von ihm her alles Gute erwartet. Und dasjenige, von dem her wir uns alles Guten versehen, sagt Luther, das ist unser Gott. Jesus Christus ist Gott – diese Aussage steckt im Vollzug des Vertrauens auf Jesus von Nazareth als dem Grund des menschlichen Lebens.

## 2. Die Gegenwart des Bekenntnisses der Kirche

### 2.1. Das Problem des Bekenntnisses

Das Apostolikum ist in den meisten Landeskirchen in Deutschland das Bekenntnis, das bei der Taufe gesprochen wird. Vor dem Taufakt sprechen die Paten und die Eltern mit der ganzen Gemeinde das Bekenntnis des Glaubens, auf den hin das Kind getauft werden soll.

Das war auch im 19. Jh. so, und genau um diese Verwendung des Taufbekenntnisses ging es bei dem sog. Apostolikumstreit, der 1890 in Denkendorf in Württemberg ausbrach und weite Kreise zog.<sup>6</sup> Der Pfarrer von Leuzendorf, Christoph Schrempf, hatte unter Berufung auf sein Gewissen eine Taufe vorgenommen, ohne das Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen zu lassen und ohne die Eltern zu fragen, ob sie auf dieses Bekenntnis bzw. diesen Glauben hin ihr Kind taufen lassen wollten. Er hatte die Eltern nur gefragt, ob sie wollten, dass das Kind auf „unsere Heiland Jesus Christus getauft und im Glauben an ihn christlich und gottselig erzogen wird“ – also eine Taufe ohne trinitarischen Bezug, und ohne Bezugnahme auf das Apostolikum. In gewisser Weise hatte Schrempf mit der eben (1.) gebotenen Erklärung der Entstehung des Bekenntnisses einfach nur Ernst gemacht: Wenn das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth die Mitte ist, dann kann man das Übrige – die zeitbedingten Streitigkeiten erwachsenen Präzisierungen – auch weglassen.

Die Auseinandersetzung um dieses Vorgehen, das Schrempf ein Disziplinarverfahren und die Entlassung aus dem Pfarrdienst einbrachte, schlug hohe Wellen bis nach Berlin hin, wo der große liberale Theologe Adolf von Harnack

<sup>5</sup> Dazu vgl. genauer unten S. 227–242 („Glauben an die Auferstehung“) und S. 243–257 („Auferstehung der Toten, und das ewige Leben“).

<sup>6</sup> Dazu: H.M. Müller, Persönliches Glaubenszeugnis und das Bekenntnis der Kirche. „Der Fall Schrempf“, in: F.W. Graf (Hg.), Der deutsche Protestantismus um 1900, Gütersloh 1996, VWGTh 9, 223–237.

in die Auseinandersetzung hineingezogen wurde; ihn hatten seine Studenten gefragt, ob er es für sinnvoll halte, wenn sie, seine Studenten, eine Petition an den Ev. Oberkirchenrat richteten mit der Bitte, das Apostolikum aus dem gottesdienstlichen Gebrauch zu entfernen. Harnacks Antwort ist ausgesprochen moderat, hat ihm aber Anfeindungen aus allen Richtungen eingetragen; er ist der Meinung, dass es durchaus sinnvoll sei, das Apostolikum durch ein neues Bekenntnis zu ersetzen, dass es aber die Aufgabe von Theologen sei, ein Bekenntnis nicht abzuschaffen, sondern so zu deuten, dass man in den alten Formulierungen den eigenen Glauben wiedererkennt. Das sei mit den meisten Aussagen des Apostolikum möglich – mit einigen aber nicht; so sei der Satz „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ kein Satz, der in die Verkündigung der Kirche und in ihr Bekenntnis gehöre. An diesem Satz hatte auch der Pfarrer Christoph Schrepff sich gestoßen, darüber hinaus an der Vorstellung einer Himmelfahrt Jesu, und an der Rede von einer Auferstehung des Leibes.

Der Streit dreht sich um eine Frage, die vermutlich jedem schon einmal aufgestoßen ist, wenn er dies Bekenntnis im Gottesdienst mitspricht: Was bekenne ich da eigentlich? Was heißt es, diese Inhalte mit der Wendung „ich glaube“ anzueignen? Heißt „Glauben“ etwas wie „Für wahr Halten“? Glaube ich das wirklich in diesem Sinne, jede einzelne Aussage, dass Gott die Welt geschaffen hat? Dass Jesus ohne Zutun eines Mannes von einer Jungfrau geboren worden ist? Dass er kommen wird, um die Toten und die Lebenden zu richten, wie es die Offenbarung des Johannes in ihren Schreckbildern darstellt? Glaube ich wirklich an die Auferstehung der Toten, hier, des Leibes? An das ewige Leben nach dem Ende dieser Welt? Was verspreche ich eigentlich, wenn ich als Vater oder Mutter oder als Pate bei der Taufe eines Kindes verspreche, dazu zu helfen, dass das Kind in diesem Glauben aufwächst? Kann ich das versprechen? Darf ich das versprechen? Kann ich später einmal dieses kleine Kind dazu anleiten, das alles für wahr zu halten, was ich da im Bekenntnis ausspreche?

Sicher, vielleicht wird man sich mit der Auskunft v. Harnacks anfreunden können, dass dies historische Formeln sind, die richtig ausgelegt werden müssen, historische Zeugnisse, die zu übersetzen sind in unsere Zeit und so aneignen werden können – aber wie tut man das? Wie übersetzt man die Worte des Apostolikum so, dass man sie verstehen und nachsprechen kann und merkt: Das ist nicht nur das Zeugnis längst vergangener Zeiten, sondern da kommt unser Glaube zu Wort, da kann man sich wiederfinden, da wird von meiner Gegenwart gesprochen? Und dann zeigt sich vielleicht, dass „Glauben“ auch etwas anderes als „für wahr halten“ heißt.

Das erschließt ein Blick auf Luthers Auslegung des Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus.

## 2.2. Luthers Auslegung des Bekenntnisses in den Katechismen

2.2.1. *Auswendiglernen und Verstehen.* Bekanntlich hat Luther in seinen Katechismen die drei Hauptstücke des christlichen Lebens Satz für Satz ausgelegt: die Zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, und das Vaterunser. Die Katechismen sind sozusagen kleine Lehrbücher für schlichte Pfarrherrn und Hausväter, die nach Luther die Aufgabe haben, ihren Gemeindegliedern bzw. ihren Kindern und ihrem Gesinde diese Hauptstücke christlichen Lebens beizubringen und zu erklären. Beibringen heißt: Erst müssen sie es auswendig können. Schlicht hersagen können – und wer es nicht kann und nicht lernen will, kriegt nichts zu essen.<sup>7</sup>

Aber das reicht nicht, sagt Luther. Es reicht nicht, einen Text auswendig hersagen zu können: „Wenn sie den Text nun wohl auswendig können, so belehre sie dann hernach auch über sein Verständnis, dass sie wissen, was er bedeutet.“<sup>8</sup>

2.2.2. *Was heißt „Verstehen“?* Wie weiß man oder wie lernt man, was ein Text bedeutet? Zum einen sicher so, dass man den ursprünglichen, den historischen Sinn der Sätze versteht. Im Falle des Glaubensbekenntnis: Man lernt, dass das Bekenntnis nicht von den Aposteln stammt, sondern dass das eine fromme Legende ist. Man lernt, dass das Bekenntnis in der Alten Kirche in den Zusammenhang der Taufe gehört, man erfährt, wie sich diese Taufe vollzog, man lässt sich erzählen, wie in den Auseinandersetzungen der Alten Kirche genauere Formulierungen des Bekenntnisses notwendig wurden, wie mit den Bekenntnissen Abgrenzungen gegen häretische Positionen vollzogen wurden, und man erfährt auch, was einzelne Formulierungen des Bekenntnisses im Kontext der Alten Kirche für einen Sinn hatten – niedergefahren zur Hölle – was hieß das für die Christen in der Alten Kirche? Auferstehung des Fleisches – was sagte das für einen Christen in den ersten Jahrhunderten. Also ungefähr das, was unter 1. bruchstückhaft dargestellt ist – dies genauer, jenes ausführlicher: Das würde dazu führen, dass man zu verstehen beginnt, was damals die Texte bedeuteten.

Luther meint etwas anderes, wenn er davon spricht, dass die Kinder und Gemeindeglieder die auswendig gelernten Worte des Bekenntnisses „verstehen“ sollen. Sie sollen nicht begreifen, was die Christen der Alten Kirche darunter verstanden haben, und was die einzelnen Worte bedeuteten in der Zeit, als das Bekenntnis geschrieben wurde. Das, ein Verstehen des damaligen, des historischen Sinnes des Bekenntnisses, meint Luther nicht mit „Verstehen“ und „Verständnis“ des Textes.

<sup>7</sup> M. Luther, Der Kleine Katechismus, nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. von H.G. Pöhlmann, Gütersloh<sup>3</sup> 1991, Randnr. 485.

<sup>8</sup> Luther, Kleiner Katechismus (Anm. 7) Randnr. 486.

Seine Auslegung funktioniert vielmehr so: Zuerst wird der Katechissmuschüler aufgefordert, den Text des Bekenntnisses aufzusagen: Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Und dann wird der Katechissmuschüler gefragt: Was ist das? Das ist doch auf den zweiten Blick jedenfalls eine eigentümliche Wendung. Wie soll man dieses „Was ist das?“ übersetzen? Heißt es: „Was bedeutet das?“ Oder: „Was sagt das?“ Viel zu schwach – das wird deutlich, wenn man einmal den Text im Ganzen liest:

„Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. – Was ist das? Antwort:

Ich glaube, – dass *mich* Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, *mir* Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält; dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter;

– mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens *mich* reichlich und täglich versorgt, wider alle Fährlichkeit beschirmt und vor allem Übel behütet und bewahrt; und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit, ohn all *mein* Verdienst und Würdigkeit;

– für all das *ich* ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin. Das ist gewißlich wahr.<sup>9</sup>

Ein Satz des Bekenntnisses – und die Auslegung. Die Kursivierungen im Text der Auslegungen machen deren Besonderheit erkennbar: dass sich dort die erste Person, der Redende selbst durch alle Aussagen des Bekenntnisses hindurchzieht: ich, ich, mich, mir. Im Text des Bekenntnisses kommt der Christ nicht vor, da werden sozusagen die puren Fakten dargestellt: Gott, der Schöpfer. Der Sohn, seine Gottheit, seine Menschwerdung, sein Weg ans Kreuz, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Pure Fakten.

Die *Auslegung*, die unter der Überschrift „was ist das“ steht, bezieht diese Fakten auf das Leben des einzelnen Christen. Der Christ lernt nicht und formuliert nicht, was damals, als der Text geschrieben wurde, die Menschen darunter verstanden haben, was sie damit sagen wollten und gemeint haben, sondern er eignet sich die Aussage des Bekenntnisses an, er formuliert, was das alles für ihn, für den Christen hier, bedeutet: „Ich glaube an Gott, den Schöpfer“ heißt: „Ich glaube, dass Gott *mich* geschaffen hat“. „Was ist das?“ – das heißt also nicht: Was bedeutet das, objektiv und auf Abstand, erklär mir die Worte, erklär mir die Vorstellungen, die im Hintergrund stehen. Die Katechismusfrage „Was ist das?“ heißt also: Was bedeutet das *für dich*? Was heißt das für *dein* Leben? Was sagen diese alten Worte *über dich*? Wo kommst *du* in diesen Worten vor? Das „Was ist das?“ heißt soviel wie: „Was macht das mit dir?“

<sup>9</sup> Dieses und die folgenden Zitate aus dem Kleinen Katechismus Luthers nach: Unser Glaube (Anm. 7) 542–545 (Randnr. 501–504). Kursiv von N.SI.

2.2.3. *Verstehen heißt „Aneignen“*. „Übersetzen“ des Bekenntnisses heißt also: die Worte über Gott, den Vater, den Schöpfer, über den Sohn, der Mensch wird und leidet, über den Heiligen Geist, zu übertragen, hinüberzusetzen in das eigene Leben und zu sagen, was aus diesem Leben wird, wenn jemand das glaubt, was da ausgesprochen ist. Aneignen, zu etwas Eigenem machen. Als ein Beispiel der zweite Artikel:

„Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, hinabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel, er sitzt zur Rechten Gottes, des Vaters, von dort wird er kommen, zu richten die Lebenden und die Toten. – Was ist das? Antwort.

*Ich glaube, – dass Jesus Christus* wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch 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; nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben;

– *auf dass ich sein eigen sei und* in seinem Reich *unter ihm lebe und ihm diene* in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tode, lebet und regieret in Ewigkeit. Das ist gewißlich wahr.“

Die Grundstruktur der Auslegung, um die alle anderen Worte und Vorstellungen sich herumgruppieren, der Hauptsatz, zu dem alles andere als Nebensatz zugeordnet ist, ist diese (im Zitat kursiv hervorgehobene) Aussage:

„Ich glaube, *dass Jesus Christus sei mein Herr*, auf dass ich sein eigen sei und in seinem Reich lebe und ihm diene.“ Das ist genau das oben genannte alte Bekenntnis, von dem alles ausging: „κύριος Ἰησοῦς“ – Jesus ist der Herr.

Und das wird nun ausgelegt – dass Jesus „mein Herr“ sei: Das ist kein Herr-Knecht-Verhältnis, der eine unterdrückt, der andere wird unterdrückt – sondern diesem Herrn zu gehören heißt: dass dieser Herr dem Menschen dient; eigentlich muss ich sagen: *mir* dient, *mich* erlöst von der Hölle, vom Teufel, vom Tod; und das wird dann noch einmal gesteigert: Dieser Herr hat nicht *etwas* für mich gegeben, mich eingekauft, sozusagen, sondern er hat *sich selbst* gegeben, ist gestorben für mich. Er stirbt, und ich lebe, lebe für ihn und mit ihm und diene ihm, weil und wie er mir dient.

2.2.4. *Der Glaubensinhalt und die Existenz*. Das tut der Katechismus, indem er das Bekenntnis auslegt; und das „Auslegen des Bekenntnisses“ bedeutet: Der ganze Text des alten Bekenntnisses wird bezogen auf die eigene Existenz. Es wird ausgesagt, was diese Gegenstände für mich, für mein Leben, bedeuten, die Inhalte, von denen das alte Bekenntnis so objektiv redet. Alle Artikel des Glaubensbekenntnisses sind erst dann verstanden, wenn sie als Rede über die eigene

Existenz verstanden sind, wenn ich nicht diese Inhalte und Gegenstände verstanden habe, sondern durch sie mich selbst besser oder überhaupt erst verstehe. Das ist die Bedeutung der Glaubensartikel.

Und was bedeuten sie nun? Der zweite: dass ich einen Herrn habe, der will, dass ich lebe und nicht sterbe. Diesen zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses zu sprechen und zu glauben heißt: darauf zu vertrauen, dass Christus mich liebt und mich rettet. Sich selbst als geliebt und gerettet begreifen.

Der erste Artikel: Was heißt es, an den Schöpfer zu glauben? Heißt es, bestimmte Theorien über die Weltentstehung für richtig zu halten; oder heißt es, zu wissen, wie sich die Menschen im 3. und 4. Jh. die Entstehung der Welt vorgestellt haben? Offenbar nicht; denn von der Erschaffung der Welt und des Himmels und der Erde ist in der Auslegung gar nicht die Rede. Auch nicht von Gestirnen und Sonne und Mond und allerlei fernen Bereichen, sondern Luther tritt sozusagen neben den Katechismusschüler hin und deutet: da, dein *Leib*, der gesund ist; deine *Seele*, die einigermaßen funktioniert; die *Augen*, mit denen du nun deinen Körper betrachtetest, die *Ohren*, mit denen du gerade meine Stimme hörst, die *Glieder* – alles hat er dir gegeben. Das ist gemeint mit: Schöpfer des Himmels und der Erde. Mehr noch: „Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, alle Notdurft des Leibes und Nahrung des Leibes und Lebens“ – dass ich das reichlich habe.

Und so könnte man fortfahren. Luther redet nicht über die fernen Welten und über den Kosmos oder die Gestirne, entwirft keine Weltentstehungstheorie, sondern er übersetzt die Rede von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, in das Kleingeld des täglichen Lebens. An den Schöpfer zu glauben heißt: hinzusehen. Zu sehen und zu erfassen, was wir uns nicht verdient und erarbeitet haben. Natürlich weiß auch Luther, dass der Acker nicht trägt, wenn sich der Mensch nicht anstrengt, und dass ich meine Schuhe im Schuhgeschäft kaufe von dem Geld, das ich mir verdient und erarbeitet habe – aber es ist nicht selbstverständlich, dass ich diese Arbeit habe, dass ich mein Auskommen habe und mehr, es ist nicht selbstverständlich, dass meine Ehe hält – andere, die nicht schlechter sind als ich und sich nicht weniger bemüht haben als ich, haben dieses Glück nicht erfahren. „Und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn all mein Verdienst und Würdigkeit.“

Was heißt es, was bedeutet es, an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde zu glauben? Es heißt: zu erfassen, dass wir beschenkt sind. Wie reich wir beschenkt sind. Es heißt: dankbar zu leben. Nicht so, als ob einem die Welt gehörte, sondern in dem Wissen, dass alles, was wir haben und erfahren, ein unverdientes Geschenk ist, das wir aus Gnade haben.

Ich glaube an Gott, den Vater. Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn. Luther legt aus, was dieses Glauben bedeutet. Nicht „Für halten“. Nicht etwas unter Aufgabe aller Vernunft und Erkenntnis akzeptieren. Sondern aus dem heraus zu leben und aus dem heraus sich verstehen, was man

da ausspricht. So sich verstehen heißt: dankbar zu sein für ein geschenktes Leben. Einem Herrn vertrauen, der mich nicht nur in diesem Leben beschenkt, sondern auch durch den Tod und durch das Leiden hindurch bei mir ist und mich erlöst. So *sich* und *sein Leben* verstehen heißt „Glauben“.

### 2.2.5. Woher kommt das Verstehen? Dazu der Dritte Artikel:

„Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige, christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen. – Was ist das? Antwort:

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; – in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt und am Jüngsten Tag mich und alle Toten auferwecken wird und mir samt allen Gläubigen in Christus ein ewiges Leben geben wird. Das ist gewißlich wahr.“

Zusammengefasst: Ich glaube, dass ich auch diesen Glauben nicht von mir selbst habe. Dass ich ihn mir nicht selbst nehmen, ihn mir nicht selbst erhalten kann. Ich glaube, ich vertraue darauf, dass nicht ich die Worte des Glaubensbekenntnisses in mein Leben übersetze, sondern dass Gott selbst das tut. Dass er mir die Augen öffnet dafür, wie sehr ich beschenkt bin. Dass er mir die Augen öffnet dafür, dass ich einen Herrn habe, der mich vom Tod erlöst hat. Diese letzte Auslegung des Dritten Artikels ist der wichtigste Abschnitt – im Grunde sagt er eines: Glauben ist kein Krampf. Glauben heißt nicht, verzweifelt Aussagen festzuhalten und zu repetieren, mit denen man nichts anfangen kann. Sondern Glauben heißt: warten zu können, dass Gott selbst diese Aussagen in mein Leben übersetzt, mir zeigt, wo ich darin vorkomme, was diese Aussagen mit mir machen. Und es heißt eben auch: Dieses Übersetzen geht nicht damit zu Ende, dass man auf Luther hört und seine Auslegung für der Weisheit letzten Schluss hält, sondern dass man sich, vielleicht von ihm angeleitet, selbst auf den Weg macht und das Bekenntnis sich übersetzen lässt in das eigene Leben.

### 3. Glauben als „Sich selbst verstehen“

„Ich glaube“ steht am Anfang des Glaubensbekenntnisses, und so spricht die Gemeinde im Gottesdienst. „Glaubst du?“ wurden die Katechumenen früher gefragt. Ein Kind auf diesen Glauben hin zu erziehen – das versprechen Eltern und Paten bei einer Taufe. „Glauben“ heißt nicht, oder am wenigsten, etwas für

wahr zu halten. Dieser Gott, von dem da im Bekenntnis die Rede ist, will nicht von uns gewusst werden und anerkannt werden und für-wahr-gehalten werden. Glauben heißt: die Bedeutung zu erfassen, die diese Aussagen für das je eigene Leben haben. Glauben heißt: zu begreifen und zu ergreifen, dass in diesen Aussagen des Bekenntnisses Aussagen über mich gemacht werden. Glauben an Gott den Vater, den Schöpfer; an Gott den Sohn, den Retter; an Gott den Heiligen Geist, den Geber des Glaubens – das heißt nicht: bestimmte Aussagen über Gott verstehen und für-wahr-halten, sondern heißt: in diesen Aussagen über Gott sich selbst verstehen, sich selbst neu zu verstehen: als Geschöpf. Als zu dem Herrn Christus Gehörigen. Als ein Mensch, der diese Einsichten über sich selbst nicht selbst gefunden und erdacht hat, sondern dem Gott selbst dieses Verständnis seiner selbst eröffnet hat.

## Das Evangelium und die Schrift. Überlegungen zum „Schriftprinzip“ und zur Behauptung der „Klarheit der Schrift“ bei Luther<sup>1</sup>

Die Schrift ist – nach traditionellem Verständnis – als Wort Gottes die Norm aller in der Kirche geltenden Lehre und ist Kriterium für die Bewertung der inner- und außerhalb der Kirche umlaufenden Wahrheitsansprüche und Lebensorientierungen. Mit guten Gründen ist diese überkommene reformatorische Lehre von der Schrift eher ein Gegenstand der Verlegenheit und Gegenstand von Auseinandersetzungen. Um die Frage, was das „Schriftprinzip“ ist, welche Autorität die Schrift hat und in welchem Sinn sie Wort Gottes ist, soll es im Folgenden gehen. Ich skizziere zunächst die Fronten im neuzeitlichen Streit um die Schrift (1.); gehe dann Luthers Begründung der Schriftautorität nach und zeige, dass bei ihm die Autorität der Schrift sich aus einer bestimmten Erfahrung im Umgang mit der Schrift ergibt (2.–5.); und schließlich zeige ich, dass bei genauem Hinschauen eben diese Begründung Luthers die eigentliche Position der altprotestantischen Orthodoxie darstellt (6.).

### 1. Streit um die Schrift

Idealtypisch wurde die Auseinandersetzung um die Schrift im 18. Jh. geführt zwischen dem Aufklärer und Wolfenbütteler Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing auf der einen und dem orthodox-lutherischen Hamburger Hauptpastor Johann Melchior Goeze auf der anderen Seite.

#### 1.1. Die „Fragmente eines Ungenannten“

Lessing hatte seit 1774 in mehreren Lieferungen die bibelkritischen Texte aus dem Nachlass des Hamburger Gelehrten und Publizisten Hermann Samuel Reimarus unter dem Titel „Aus den Papieren eines Ungenannten“ herausgegeben; nach dem Untertitel des ersten Textes (Fragment eines Ungenannten) nennt man diese Texte die „Fragmente“ und den daran anknüpfenden Streit den „Frag-“

<sup>1</sup> Teile dieses Textes sind bereits erschienen in: *K.-H. Kandler* (Hg.), *Die Autorität der Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche*, LG 1, Neuendettelsau (Freimund-Verlag) 2000, 53–78.

mentenstreit“.<sup>2</sup> Die von Lessing herausgegebenen Texte zielten zunächst darauf ab, innere Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten in den biblischen Schriften herauszustellen und den Quellenwert dieser Schriften und ihre historische Wirkungsfreiheit zu bestreiten. Den größten Skandal verursachte dabei die Veröffentlichung des Fragmentes „Vom Zweck Jesu und seiner Jünger“ (1778); Reimarus weist hier unter Anwendung des Methodenkanons historischer Kritik nach, dass Jesus das Kommen des Gottesreiches zu seinen Lebzeiten erwartet und seinen Tod nicht vorausgesehen habe. Nach seinem Tod, so Reimarus, waren die Hoffnungen seiner Jünger auf einen Ehrenplatz im Reich Gottes vernichtet und sie standen vor der Frage, ob sie tatsächlich zu ihren Fischernetzen zurückkehren wollten. Die Jünger hätten sich dafür entschieden, ihre herausgehobene Stellung dadurch zu bewahren, dass sie behaupteten, Jesus sei auferstanden: er regiere bis zu seiner Wiederkunft im Verborgenen die Welt; sie, seine Schüler, seien die Stellvertreter und Repräsentanten dieses kommenden Herrn. Selbstsüchtiger Priesterbetrug (unter Einschluss des Raubes des Leichnams Jesu aus dem Grab) stehe am Anfang; alle wesentlichen Lehren des Christentums seien daher Folgerungen aus betrügerischen Grundlagen.

Diese Kritik am Christentum funktioniert auf der Grundlage, dass Reimarus die biblischen Schriften als ganz durchschnittliche historische Quellen betrachtet und daraufhin untersucht, ob das in ihnen Berichtete Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wie bei allen historischen Quellen ist es notwendig, ein unwahrscheinliches Ereignis (etwa die Auferstehung eines Menschen nach seinem Tod), daraufhin zu befragen, ob es nicht eine ganz natürliche Erklärung für das Entstehen eines solchen Berichtes gibt. Reimarus findet ein solches Motiv in dem Wunsch der Jünger, durch einen Betrug ihre herausgehobene Stellung als Repräsentanten des Gottesreiches zu bewahren. Diese Erklärung der Entstehung der Texte hat, weil sie auf die Annahme von Wundern verzichten kann, unter historischem Gesichtspunkt die höhere Wahrscheinlichkeit für sich. Reimarus Absicht erschöpft sich allerdings nicht in dem Nachweis, dass die Quellen des Christentums historisch unzuverlässig seien. Er zielt vielmehr darauf ab, an die Stelle der widervernünftigen Religion des Christentums und seiner unvernünftigen Offenbarungsmedien (gerade eben die Schrift) eine neue, aufgeklärte Religion zu setzen, die sich auf die Vernunft und die in ihr eröffneten Einsichten über Gott und das Geschick der Seele stützt. An die Stelle des christlichen Glaubens soll eine Vernunftreligion treten.

<sup>2</sup> Die Fragmente sind am einfachsten in der Ausgabe der Werke Lessings zugänglich: *G.E. Lessing, Werke* Bd. 7, München 1976, 311–457; das weiter unten genannte Fragment „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ im genannten Band 492–604.

## 1.2. Lessings „Gegensätze des Herausgebers“

Lessing ediert diese Texte und versieht sie mit „Gegensätzen des Herausgebers“<sup>3</sup>, in denen er in sehr geistvoller Weise weniger den historischen Analysen des Reimarus als vielmehr seinen Schlussfolgerungen für den Wert bzw. Unwert des Christentums widerspricht. Das Christentum, so Lessing, ist nicht unvernünftig. Die biblischen Texte, auf die es sich gründet, stehen nicht in Gegensatz zu einer aufgeklärten Vernunftreligion, sondern sie sind ein pädagogisches Unternehmen Gottes, durch das die Menschheit überhaupt erst aus dem Zustand der Unvernunft über Jahrhunderte hinweg zur Vernunft geführt wird.<sup>4</sup> Die Offenbarung ist Erziehung zur Vernunft. Die scheinbare Widersprüchlichkeit der Texte, in denen sie sich niederschlägt, erklärt sich daraus, dass diese Schriften für vergangene Zeiten und für Menschen mit entsprechend geringerem Fassungsvermögen geschrieben sind. Sie sind sozusagen Dokumente einer niedrigeren Stufe der Religion und der Vernunft, zielen aber darauf ab, die Menschen des jeweiligen Zeitalters zur Vernunft und zu einer vernünftigen Gottesverehrung anzuleiten. Sie verlieren entsprechend ihre unmittelbare Autorität und buchstäbliche Verbindlichkeit für die Menschen, die eine höhere Stufe des Verständnisses des Willens Gottes erreicht haben. Sie haben dann aber immer noch einen religiösen Wert, wenn sie nicht buchstäblich verstanden werden, sondern eben von ihrer Absicht her: zur Vernunftreligion zu bilden.

Es manifestiert sich hier eine Position, die einerseits eine geschichtliche Entwicklung des christlichen Glaubens bzw. der menschlichen Religion feststellt und einräumt; die also damit rechnet, dass die biblischen Texte keine unmittelbare Verbindlichkeit mehr haben können, sondern vielfach Dokumente einer vergangenen und nicht mehr nachvollziehbaren Gestalt des christlichen Glaubens bzw. der menschlichen Religion darstellen. Nicht bestimmte Aussagen über bestimmte Gegenstände stehen im Zentrum des Christentums, sondern eine innere Haltung – der Glaube, die Religion. Christ sein bedeutet nicht, alles buchstäblich zu glauben, was in der Bibel steht; es bedeutet vielmehr, den Geist der biblischen Schriften zu erfassen: Dieser zielt auf nichts anderes als auf eine aufgeklärte, vernünftige Gottesverehrung. Diese Gottesverehrung findet zu unterschiedlichen Zeiten einen in unterschiedlicher Weise vollkommenen Ausdruck und ist ebenso in der gegenwärtigen, fortgeschrittenen Form des aufgeklärten Christentums präsent wie in der vergangenen Form der biblischen Schriften.

<sup>3</sup> *Lessing, Fragmente: Gegensätze des Herausgebers* (Anm. 2) 457–491.

<sup>4</sup> Vgl. dazu: *G.E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Werke Bd. 8, München 1979, 489–510.

### 1.3. Die Kritik des Hauptpastors Goeze

Der Hamburger Hauptpastor Goeze reagiert auf diese „Verteidigung“ des Christentums durch Lessing; er wirft Lessing vor, dass seine Verteidigung den für das Christentum entscheidenden Punkt aufgabe: Die Würde und Autorität der biblischen Schriften. Wenn diese Schriften nicht in jeder Hinsicht glaubwürdig sind, so Goeze, geht das Christentum unter. Nur weil es diese Schriften gibt, gibt es das Christentum als lebendige Überzeugung. Goeze weist darauf hin, dass wir nur durch diese Schriften von den Heilstatsachen wissen, und nur wenn man von diesen Heilstatsachen *weiß*, kann man sie in lebendigem Glauben ergreifen:

„[...] unsere Überzeugung von der Wahrheit der christlichen Religion beruht doch lediglich und allein auf diesen Schriften. Würde, wenn diese Bücher nicht geschrieben, und bis auf uns gekommen wären, wohl eine Spur von dem, was Christus getan und gelehrt hat, in der Welt übrig geblieben sein? Ich möchte wissen, aus welcher Quelle die Menschen die bloße historische Kenntnis davon hätten schöpfen sollen? und ohne eine historische Kenntnis würde eine lebendige doch wohl schwerlich statt gefunden haben.“<sup>5</sup>

Es ist daher unmöglich, die Religion zu retten und die Bibel der Kritik preiszugeben; mit der Autorität der Schrift fällt nach Goeze auch die christliche Religion. Nur wenn die biblischen Schriften von Gott eingegeben und Wort Gottes sind, steht der Glaube des Menschen fest, der an diesen Schriften und dem darin Berichteten seinen Halt hat; die biblischen Schriften sind Gotteswort in der Gegenwart und nicht Ausdruck und Zeugnis der Vergangenheit.

### 1.4. Das Exemplarische des Streites

Der Streit zwischen Lessing und Goeze zog sich von 1777 bis 1779 hin; die gesamte Auseinandersetzung ist eben darum interessant, weil sich in ihr die Fronten bilden, die bis heute den Streit um die Schrift prägen. Auf der einen Seite Reimarus: der kritische Umgang mit der Schrift, die unbestechliche Nachfrage unter der Voraussetzung, dass man es in der Schrift mit ganz gewöhnlichen historischen Quellen, die von ganz durchschnittlichen Menschen geschrieben sind, zu tun hat. Nicht der Heilige Geist hat den Aposteln den Text ins Ohr diktiert, sondern Menschen eines bestimmten Zeitalters mit bestimmten Interessen und bestimmten, fehlsamen Überzeugungen haben sie geschrieben. Und die daraus gezogene Folgerung des Reimarus: Gegenwärtige Religion kann sich auf diese fehlerhaften Zeugnisse einer Vergangenheit nicht stützen.

<sup>5</sup> J.M. Goeze, Etwas Vorläufiges gegen des Herrn Hofrats Lessings [...] Angriffe [...] nach: Lessing, Werke Bd. 8 (Anm. 4), 21–29; hier 26; die Auseinandersetzung zwischen Goeze und Lessing ist in diesem Band der Werke Lessings zugänglich: 19–379.

Auf der anderen Seite Goeze: Der Glaube, sagt er, entsteht nicht von allein, sondern er braucht einen Grund, auf den er sich verlassen kann und von dem her er entsteht. Das sind, so Goeze, die Schriften des Alten und Neuen Testaments. Der Theologie wächst damit die Aufgabe zu, zu zeigen, dass diese Schriften irrtumsfrei sind, sich von allen anderen Texten in dieser Irrefreiheit unterscheiden und somit als ein Fundament in Frage kommen, auf das der Mensch sich verlassen kann. Erst die Verlässlichkeit der Schrift ermöglicht den Glauben. Diese Position und das entsprechende apologetische Programm wird heute vielfach von so genannten „fundamentalistischen“ Kreisen vertreten, etwa in den drei „Chicago-Erklärungen“, in denen eine Reihe von biblistischen nordamerikanischen Exegeten ihre hermeneutischen Prinzipien darstellen.<sup>6</sup>

Und drittens Lessing: Für ihn sind die Texte der Heiligen Schrift Dokumente des christlichen Glaubens bzw. menschlicher Religion in einem früheren Stadium. Dieser selbe Glaube hat sich im Laufe der Zeit immer wieder neu und reiner zum Ausdruck gebracht. Auf diesen Glauben zielen die Schriften ab, nicht so, dass sie den Glauben auf bestimmte inhaltliche Aussagen verpflichten und dadurch normieren, sondern so, dass sie auf ihn als auf ihr eigentliches Zentrum hinweisen, das neuen und klareren Ausdruck in späteren Zeiten finden kann. Als Dokument des vergangenen Glaubens und als Hinweis auf den gegenwärtigen Glaubensvollzug haben diese Schriften ihren Wert.

Dies ist eine der frühesten Gestalten eines hermeneutischen Programms, das sich in den folgenden Jahrhunderten in einer Vielfalt von Variationen immer wieder realisiert; in den Grundlinien findet es sich bei F.D.E. Schleiermacher, in den großen Traditionen der liberalen Theologie, aber auch bei Rudolf Bultmann, um nur die wichtigsten zu nennen. Die Grundthese liegt darin, dass die Heiligen Schriften nicht eine normative Beschreibung von verbindlichen Glaubensgegenständen bieten; vielmehr sind es Schriften, in denen der Glaube von Menschen seinen Ausdruck findet. Diese Menschen bedienen sich der Ausdrucksmittel jeweils ihrer Zeit, um ihre innere Bindung an Gott zur Darstellung zu bringen und an andere weiterzugeben.

Reimarus steht also für die Anfragen, die durch die historische Kritik der biblischen Texte im Blick auf ihren Wert als historische Quelle aufbrechen. Goeze steht für die Verteidigung der Schriftautorität als dem Glauben gegenüberstehender Größe: ohne sie gäbe es keinen Glauben. Lessing schließlich deutet die Schrift als vergangenen, zeitbedingten Ausdruck des Glaubens und somit als Hinweis auf den Glauben; dieser Glaube als „innere Haltung“ – nicht als Überzeugung von bestimmten Sachverhalten – ist das eigentliche Wesen des Christentums, dem gegenüber die Schrift und ihre Autorität sekundär ist.

<sup>6</sup> Th. Schirmacher (Hg.), *Bibeltrübe in der Offensive: die drei Chicago-Erklärungen zur biblischen Irrefreiheit, Hermeneutik und Anwendung*, Biblia et Symbiotica [!] 2, Bonn 1993.

Sowohl Goeze wie Lessing berufen sich jeweils mit einigem Recht auf Aussagen Luthers über die Schrift, in deren Vielfalt beide Argumentationslinien vorgeprägt sind. Ich werde im Folgenden versuchen, in einem Durchgang durch zwei Luthertexte die Verbindung beider Argumentationslinien bei Luther nachzuzeichnen, so zur Klärung des Sachverhaltes beizutragen und zu zeigen, dass und wie bei Luther der Geltungsanspruch der Schrift ausgewiesen wird.

## 2. Die Behauptung der Klarheit der Schrift

### 2.1. Der Sinn des Dissenses mit Eck

1519 formuliert Luther im Zuge der Auseinandersetzung mit J. Eck erstmals explizit seine Behauptung von der Vorordnung der Schrift vor jede andere Autorität.<sup>7</sup> Genauer betrachtet geht es allerdings in diesem Streitgang gar nicht um die Frage, ob die Schrift den Kirchenvätern oder der kirchlichen Lehrautorität vorzuordnen sei; diese Vorordnung ist genau genommen von Eck nie bestritten worden. Der Streit dreht sich vielmehr um die Frage, ob ein einzelnes Individuum sein Verständnis einzelner Schriftstellen oder sein Gesamtverständnis des Glaubens dem Schriftverständnis der Väter und der Lehrautorität überordnen kann und darf.<sup>8</sup> Wo Luther nämlich jede menschliche Autorität – seien es nun Kirchenväter, Lehrer oder die Lehrautorität des Papstes – der Schrift unterstellen will, betrachtet Eck genau diese scheinbar bescheidene Unterstellung alles Menschlichen unter das Wort Gottes als Ausdruck einer maßlosen Hybris: als Ausdruck der Hybris des einzelnen Subjektes, das sich selbst und seine individuelle Auslegungskunst über das Schriftverständnis geistgeleiteter Väter stellt. Eck beklagt sich nach der Disputation bei Luthers Landesherrn Friedrich dem Weisen:

„[...] er [Luther] leugnet und bestreitet über einen Gegenstand die Meinung und Auslegung der heiligen Väter, des Augustin, des Ambrosius, des Hieronymus, Gregors, Leos, Cyprians, des Chrysostomus und des Bernhard. Das klingt nicht gut unter Christen, dass einer sich anmaßt, rein aus eigenem Verstand den Sinn der Heiligen Schrift besser zu kennen als die heiligen Väter miteinander.“<sup>9</sup>

Das ist der eigentliche Anstoß, der mit der Leipziger Disputation aufbricht, und das ist die ursprüngliche Fassungslosigkeit, die mit Eck alle späteren alt-

<sup>7</sup> Etwa: *M. Luther*, *Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae* (1519), WA 2, 184, 2f.

<sup>8</sup> Genauer vgl. *N. Slenczka*, *Die Schrift als „einige Norm und Richtschnur“*, in: *K.-H. Kandler* (Hg.), *Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche*, LG 1, Neuedtelsau 2000, 53–78.

<sup>9</sup> WABr. 1, 460, 22ff (umgesetzt in heutiges Deutsch); vgl. 480, 44–482, 119.

gläubigen und reformatorischen Gegner Luthers teilen: Der Anstoß besteht nicht darin, dass die Schrift über alle menschlichen Worte gestellt wird und als Norm und Richtschnur ausgegeben wird – darin sind sich Luther und seine Gegner vielmehr einig.<sup>10</sup> Anstößig ist es aber, wenn Luther behauptet, dass es einen ursprünglichen, eigentlichen Sinn der Schrift gibt, und in Anspruch nimmt, daß er, Luther, in dieser oder jener Frage diesen ursprünglichen Sinn besser erfasst habe als die Väter der Kirche. So antwortet Luther auf jenen Vorwurf Ecks in einem Rechtfertigungsschreiben an den Kurfürsten:

„Das wolle Gott nimmermehr, dass ein frommer Christenmensch einen Spruch der Schrift recht versteht und in sich bildet, und sollte denselben dann verwerfen, weil einige die Schrift falsch verstehen, und sein richtiges Verständnis beiseite setzen. Man sollte vielmehr Papst und Konzilien verlegen für Rettung der Heiligen Schrift, und wo dieser Artikel als Ketzerei beschimpft wird, da muss das Evangelium, Paulus und Augustin untergehen. Ehe ich das tue, will ich meine christliche Freiheit in Anspruch nehmen und sagen: Ein Konzil kann irren [...]“<sup>11</sup>

Die Freiheit des einzelnen, die Luther hier in Anspruch nimmt, versteht Eck als die usurpierte Freiheit dessen, der seine eigene Vernunft und seine individuelle und irrtumsfähige Einsicht an die Stelle der Einsicht der von Gott begabten und erleuchteten Väter setzt; Eck sieht hier den Menschen am Werk, der jede fremde Autorität außer der eigenen Vernunft in Frage stellt.<sup>12</sup> Genauer: Eck deutet die hermeneutische Situation von vornherein so, dass unausweichlich die menschliche Subjektivität als Instanz der Erhebung des Sinnes des Textes zu stehen kommt; und die Frage für Eck ist folgerichtig nur die, welcher autoritativ deutenden Instanz er sich im Streit der Interpreten anvertrauen kann.

Luthers Position insbesondere im zuletzt gebotenen Zitat mutet in der Tat an wie der Anspruch des Individuums auf freie, durch keine externe Autorität bevormundete Schriftauslegung. Aber Luthers These ist doch anders gelagert, denn er setzt voraus, dass über das Recht der im Streit liegenden Interpretationen so entschieden werden kann, dass dafür nicht auf die Verfasstheit oder Auszeichnung der Interpreten (etwa deren Heiligkeit oder deren Amtsautorität) rekurriert werden muss. Es ist nicht das Individuum an sich, das ein Recht zur Auslegung der Schrift reklamiert, sondern das Individuum, das sich die Freiheit nimmt, bei seinem *rechten* Verständnis gegen das *Missverstehen* möglicherweise der gesamten Tradition zu bleiben. Das bedeutet, dass es in irgendeiner

<sup>10</sup> Vgl. nur: *F. Kropatschek*, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche* Bd. 1, Leipzig 1904, 436ff, bes. 439f: „Wir werden sagen dürfen, die *Formel Sola Scriptura* war *vulgärkatholisch*, wenn sie auch nicht gerade im Vordergrund der Dogmatik stand.“ Dazu *J. Baur*, *Sola Scriptura*, in: *ders.*, *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 46–113, hier 51. 54–60.

<sup>11</sup> WABr 1, 472, 251ff, sprachlich angepasst.

<sup>12</sup> Vgl. WABr 1, 480–482.

Weise eine Möglichkeit geben muss, den wahren und ursprünglichen Sinn der Schrift zu identifizieren; „im Streitfall gilt der ursprüngliche und eigentliche Sinn der Schrift“ hatte er gesagt, als er sich in der Leipziger Disputation gegen Ecks Berufung auf eine Auslegung Bernhards von Clairvaux wendete.<sup>13</sup> Die Grundvoraussetzung dafür ist nicht nur, dass es diesen allen Auslegern vorgegebenen Sinn der Schrift gibt, der verfehlt oder getroffen werden kann, sondern dass es einen Weg gibt, auf dem dieser Sinn der Schrift sich gegen *alle* Ausleger durchzusetzen und zur Sprache zu bringen weiß. Genau dies ist strittig zwischen Eck bzw. der altgläubigen Hermeneutik und Luther: ob das Verstehen der Schrift notwendig einen gegenwärtigen Ausleger zum Subjekt hat, der mit jenem Text umzugehen und ihn zur Sprache zu bringen weiß – dann stellt sich in der Tat unausweichlich die Frage danach, wodurch dieser Ausleger identifizierbar und ausgewiesen ist; oder ob dieser Text Subjekt einer Selbstausslegung werden und gegen *jede* menschliche Auslegung sich selbst vermitteln kann.

## 2.2. Die „Selbstausslegung“ der Schrift

Die Voraussetzung dafür, dass die Schrift Norm und Richtschnur aller Ausleger ist, liegt darin, dass sie selbst unabhängig von allen Auslegern ihren eigenen Sinn zur Geltung bringen kann. Nur dann – wenn die Schrift sich selbst auslegt – steht sie als Richterin und Norm jeder menschlichen Auslegung gegenüber.

Und in der Tat: In der „Assertio omnium articulorum“, der Bekräftigung aller Artikel, die von der römischen Kurie verurteilt worden waren, dem Text, in dem Luther erstmals vom „Schriftprinzip“ spricht und die Normfunktion der Schrift formuliert, spricht er zugleich von der Klarheit der Schrift und davon, dass die Schrift „sich selbst auslegt“:

„Sag' einmal – wenn du kannst – nach welchem Kriterium wird denn der Streit entschieden, wenn die Stellungnahmen zweier Kirchenväter einander widersprechen? Hier muss die Entscheidung nach dem Urteil der Schrift fallen, und dies ist nur möglich, wenn wir der Schrift den ersten Platz einräumen in allem, was [sonst auch] den Vätern zugeschrieben wird, d.h.: dass sie selbst durch sich im höchsten Maße gewiss, im höchsten Maße leichtverständlich, im höchsten Maße klar, Deuterin ihrer selbst (sui ipsius interpretes), Beweisgrund der Behauptungen aller Menschen, richtend und erleuchtend, wie geschrieben steht in Ps. 119,[V. 130]: ‚Die Erklärung – oder, wie es im Hebräischen eigentlich heißt: das Offene oder das Tor – deiner Worte erleuchtet und gibt Verstand den Unmündigen‘. Hier weist der Geist eindeutig die Erleuchtung [dem Wort] zu und lehrt, dass Einsicht allein durch die Worte Gottes gegeben wird, wie

<sup>13</sup> „Protokoll“ der Leipziger Disputation, WA 2,264,2–5. Vgl. dazu *Stenczka*, Schrift [Anm. 8] 53–57.

durch ein offenes Tor oder (wie sie sagen) ein *erstes Prinzip*, von dem man anfangen muss, um zum Licht und zur Einsicht zu kommen.“<sup>14</sup>

Entscheidend für das Verständnis dieses Satzes ist zunächst die Wendung „wenn wir der Schrift den ersten Platz einräumen in allem, was [sonst auch] den Vätern zugeschrieben wird“; Luther rekurriert hier, wie die Fortsetzung („das heißt“) zeigt, offensichtlich auf die Prädikate, die die Lehrautoritäten als solche auszeichnen: Alle Prädikate der Kirchenväter, die sie als Quelle der Rede von Gott ausweisen, müssen nach Luther in höchster Weise der Schrift zukommen – daher die Superlative im zitierten Text; und wie entsprechend diesen auf die Schrift bezogenen Superlativen die Kirchenväter als „gewiss, leichtverständlich, klar“ zu stehen kommen, so zeichnet sich die Schrift im Unterschied zu den Kirchenvätern dadurch aus, dass sie nicht auf ein anderes ihrer selbst bezogen, sondern „sui ipsius interpretes“ ist (ihrer selbst Auslegerin und nicht, so wird man sinngemäß ergänzen müssen, wie die Kirchenväter: Ausleger der fremden Instanz der Schrift); und ebenso ist sie auch „per se“ gewiss (und nicht, so muss man voraussetzen, wie die Kirchenväter durch die fremde Instanz der Schrift).

## 2.3. Die Selbstausslegung als Folgerung aus der Normfunktion

Wenn man nun aber zweitens den zitierten Text genau ansieht, dann fällt ein Weiteres auf: Das Argument lautet nicht: Weil die Schrift klar ist, ist sie Kriterium, sondern genau umgekehrt: weil sie Kriterium und Richtschnur ist, muss sie klar sein und sich selbst auslegen. Das ist ein erstaunliches und m.W. zu wenig bemerktes Faktum, dass Luther die Behauptung einer Klarheit der Schrift, die in sich selbst verständlich ist und ihren Sinn selbst zur Geltung bringt, nicht als Voraussetzung der Normfunktion der Schrift, sondern als Folgerung aus der Normfunktion einführt. Die Schrift ist klar – das ist nicht Ausgangspunkt, sondern das ist eine theologische Schlussfolgerung: Sie ist Norm und Richtschnur, also muss sie klar sein und sich selbst auslegen.<sup>15</sup>

Empirisch ist das in der Tat mehr als eine steile Behauptung. Faktisch gibt es und gab es eine Pluralität von Behauptungen über den Sinn der Schrift, und gegen diese These Luthers von einem jeder Interpretation vorgegebenen ursprünglichen Textsinn wenden sich eben nicht erst die Instanzen einer modernen Rezeptionshermeneutik, nach der der Sinn eines Textes sich im Zugriff eines Verstehenden überhaupt erst konstituiert, sondern dagegen wenden sich bereits die zeitgenössischen Kritiker Luthers mit ihrer impliziten Feststellung, dass es einen Textsinn nur durch einen Interpreten gibt. Um diese Strittigkeit der Schrift weiß natürlich auch Luther, bereits in dem eben zitierten Text, in

<sup>14</sup> Assertio omnium articulorum (1520), WA 7, 97,19–35.

<sup>15</sup> Vgl. auch „Grund und Ursach aller Artikel“ (1521), WA 7,317,1–8, zitiert unten S. 48f; De servo arbitrio (1525), WA 18,655,2ff.

dem er behauptet, dass die Schrift klar sei: Er geht ja gerade davon aus, dass die Kirchenväter untereinander, und zwar auch über den Sinn der Schrift, nicht einig sind; er stellt gerade angesichts dieser Uneinigkeit die Schrift als Kriterium aller Lehre in der Kirche heraus, und behauptet gerade angesichts dieser Uneinigkeit, dass die Schrift selbst klar sei und sich selbst interpretiere. Und zwar behauptet Luther *nicht*, dass es einen Textsinn gibt, den einer der Interpreten zur Sprache bringt, sondern dass die Schrift sich selbst auslegt: Sie ist nicht nur verständlich oder klar, sondern er behauptet, daß die Schrift in der Begegnung mit einem Interpreten selbst die Initiative ergreift und sich selbst verständlich macht; sie ist Interpretin ihrer selbst und bedarf dessen nicht, dass ein Mensch – wer auch immer – ihr mit seiner Auslegungskunst erst auf die Sprünge hilft.

Die Schrift ist klar, *weil* sie Norm und Richtschnur aller theologischen Lehren und auch aller Interpretationen der Schrift selbst ist, so Luther. Empirisch aber ist der Sinn der Schrift strittig und ihre Klarheit zweifelhaft. Die Klarheit der Schrift bedarf somit eines Ausweises, denn selbstverständlich steht und fällt die Normfunktion der Schrift mit der Entscheidung über die Frage, ob die Behauptung zu Recht besteht, dass die Schrift klar ist und sich selbst auslegt. Wer der Frage nachgeht, womit Luther diese Klarheit der Schrift begründet, kommt, wenn er sich einmal nicht auf den inzwischen zum Überdruß kommentierten Text aus „De servo arbitrio“ bezieht, zu überraschenden Ergebnissen:

### 3. Die Begründung der These Luthers

#### 3.1. Berufung auf die Tradition

Zunächst beruft Luther sich für seine Behauptung, dass die Schrift Normfunktion habe und daher in sich klar sei, auf die Kirchenväter selbst – auf die Instanzen also, die von der altgläubigen Kirche als unfehlbare Interpreten in Anspruch genommen wurden; er schreibt in „Grund und Ursach aller Artikel“ 1520:

„Es muss ja die Heilige Schrift klarer, leichter verständlich und gewisser sein als jede andere Schrift, da alle Lehrer ihre Lehre mit derselben begründen als mit einer klareren und beständigeren Schrift (als ihre eigenen), und [da alle Lehrer] ihre Schriften durch sie [die Heilige Schrift] bestätigt und erklärt haben wollen. Niemand begründet eine dunkle Rede durch eine noch dunklere; deshalb bewegt uns die Notwendigkeit, mit den Schriften aller Lehrer zur Bibel zu laufen und dort Gericht und Urteil über sie [diese Schriften der Lehrer] zu holen, denn sie ist der rechte Lehnsherr und Meister über alle Schriften und Lehren auf Erden.“<sup>16</sup>

<sup>16</sup> M. Luther, Grund und Ursach aller Artikel (1521), WA 7,317,1–8, sprachlich angepasst.

Zunächst ist das eine Art Autoritätsargument: Alle Kirchenväter betrachten die Schrift als Lehrnorm für ihre Schriften und begründen ihre Lehren mit der Heiligen Schrift, *also* muss die Schrift klarer und beweiskräftiger sein als diese Schriften selbst. Argumentationsstrategisch ist dies eine Sackgasse und kann höchstens ein Einsatzpunkt sein, denn wenn Luther die Kirchenväter als unfehlbare Autorität gerade zugunsten der Schrift entthront hat, kann er eigentlich nun nicht seine Lehre von der Normfunktion und der Klarheit der Schrift auf die Autorität der Kirchenväter gründen; aber es bleibt zunächst dies: Die gesamte Tradition der Kirche verweist auf die Schrift als Grund, Norm und Richtschnur aller in der Kirche geltenden Lehre. Das ist das, was Luther vorfindet, was auch seine Gegner nicht bestreiten. Für die Autorität der Schrift beruft sich Luther zunächst auf die schiere Faktizität des einmütigen Verweises der Tradition – insbesondere des Augustin – auf die Schrift als Grundlage und Kriterium jeder kirchlichen Lehre. Also muss die Schrift klar sein, sich selbst auslegen, folgert Luther – und dies ist zwar in der Tat eine Bedingung der Möglichkeit dieses Verweises, als Behauptung aber fraglich und dadurch, dass es Bedingung der Möglichkeit dieses doch kontingenten Verweises ist, selbst nicht beweisbar.

#### 3.2. Berufung auf die Schrift

Ein weiterer Begründungsanlauf – nun aus der Assertio – bietet scheinbar einen Schriftbeleg: Die Schrift sei „durch sich im höchsten Maße gewiss, leichtverständlich, klar, Deuterin ihrer selbst, Beweisgrund der Behauptungen aller Menschen, richtend und erleuchtend“ – hatte er behauptet, und nun fährt er mit einem Schriftbeleg fort: „[...] wie geschrieben steht in Ps. 119, [130]: ‚Die Erklärung – oder, wie es im Hebräischen eigentlich heißt: das Offene oder das Tor – deiner Worte erleuchtet und gibt Verstand den Unmündigen‘.“<sup>17</sup>

Auch enttäuschend, wenig beweiskräftig: Es ist nicht sonderlich überzeugend, wenn man mit Hilfe der Schrift zu beweisen sucht, dass die Schrift der in sich klare Grund und die aus sich verständliche Norm aller Lehre in der Kirche ist, denn was man beweisen will, hat man – indem man sich auf die Schrift beruft – bereits vorausgesetzt.

#### 3.3. Das eigentliche Argument Luthers

Aber der Satz ist, wenn man ihn genau liest, reicher als dieses Argument; zwei Beobachtungen: Der Psalm 119, den Luther hier zitiert, hat bekanntlich 176 Verse, derer viele vom Wort Gottes handeln und deren viele das Wort Gottes als Quelle von Verständnis und Erleuchtung apostrophieren. Es gibt eine Fülle weiterer ähnlicher Aussagen über das Wort Gottes in der Bibel. Warum in aller

<sup>17</sup> Luther, Assertio (Anm. 14) Z. 24–26.

Welt zitiert Luther ausgerechnet diesen Vers? Offensichtlich doch darum, weil es Luther hier nicht nur auf den Zusammenhang von Wort und Verständnis bzw. Erleuchtung ankommt, sondern mindestens ebenso darauf, dass das Wort als „Tür“ bezeichnet wird – Luther legt ja ausdrücklich Wert darauf, dass genau dies der Sinn des hebräischen Begriffes „Pätach“ sei: Eine Tür ist das Wort Gottes, eine Tür, durch die man hindurchgehen kann oder hinter der etwas ist. Mit diesem Motiv klingen biblische Bezüge an: nicht nur die Tür, als die sich Jesus nach Joh 10 selbst bezeichnet, sondern eben auch die Tür, an die der betende Mensch anklopft und die ihm aufgetan wird: „Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgetan.“ (Lk 11,9)

Eine zweite Beobachtung: Das Psalmzitat spricht vom Wort Gottes, das erleuchtet und Verständnis gibt. Wer oberflächlich liest, setzt voraus, dass Luther hier mit „Wort Gottes“ die Bibel gemeint sieht: Die Bibel erleuchtet und gibt Verstand. Man kann den Text aber auch anders lesen: Das Wort Gottes – im Allgemeinen, nicht einfach die Schrift – erleuchtet. Es wird damit ein Identifikationskriterium für das Wort Gottes genannt, an dem es als solches erkennbar ist: dass es erleuchtet und Verstehen gibt. Das heißt: Wenn die Schrift, die Bibel, Wort Gottes ist, dann muss sich das daran zeigen und daran ausweisen, dass sie selbst Einsicht und Verstehen gibt, dass sie erleuchtet und sich selbst auslegt. Die Klarheit der Schrift in diesem Sinne ist der Ausweis dafür, dass sie Wort Gottes ist.

Nimmt man beide Beobachtungen zusammen, so behauptet Luther möglicherweise dies: Die Schrift erschließt sich selbst, wenn ein Mensch sie befragt, bei ihr anklopft. Dann wird sie zum Ausleger ihrer selbst, dann setzt sie selbst ihren Sinn aus sich heraus und erweist sich demjenigen, der sie in der Hoffnung auf Antwort befragt, als keiner Auslegungsinstanz bedürftige Quelle von Verständnis und Erleuchtung; und so weist sie sich als Wort Gottes aus. Dann wäre also nicht als schiere Behauptung oder aufgrund der kirchlichen Tradition (die auf die Schrift als ihre Quelle verweist) vorausgesetzt, dass die Schrift klar ist und dass die Schrift das Wort Gottes ist, sondern dann wird es gleichsam überprüfbar und verifizierbar: Wer die Schrift befragt, zu dem beginnt sie selbst zu reden; sie wird zur Quelle von Verständnis und Erleuchtung und weist sich damit als Wort Gottes und als in sich klar aus.

#### 4. Das Klarwerden der Schrift

##### 4.1. Die Absicht der „biographischen Reminiszenz“ in der Vorrede von 1545

Es gibt nun einen anderen Text Luthers, in dem er genau diesen Vorgang beschreibt: die bekannte Darstellung seiner reformatorischen Entdeckung in der Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Werke kurz vor seinem Tod 1545.

Dieser Textabschnitt, in dem Luther berichtet, wie ihm der Sinn des Begriffes „Gerechtigkeit Gottes“ aufgegangen ist, wird zumeist als biographische Erinnerung Luthers, als Rückblick auf seine Anfänge behandelt und für die Deutung der reformatorischen Entdeckung ausgewertet. Der Vergleich mit den anderen Rekursen Luthers auf die Anfänge seiner theologischen Biographie<sup>18</sup> zeigt, dass eine biographische Reminiszenz vorliegt, die aber hier Teil eines hochartifizialen Textes ist, in dem Luther sich selbst, seine Anfechtungserfahrung und deren Lösung stilisiert als die typische, exemplarische Situation des Bibellesers und in diesem Rahmen eine „hermeneutica in nuce“ entwirft. Dies wird sofort erkennbar, wenn man berücksichtigt, dass Luther selbst die Absicht, die er mit diesem Rückblick verfolgt, am Ende des biographischen Rückblicks ausdrücklich fixiert; er schreibt:

„Dies erzähle ich, lieber Leser, damit du, wenn du meine Werklein liest, dessen eingedenk bist, dass ich [...] einer von denen bin, die [...] beim Schreiben und Lehren ihre Fortschritte gemacht haben. Also nicht einer von denen, die [...] ohne Mühsal, ohne Anfechtung, ohne Erfahrung, sondern auf einen Blick in die Schrift hin deren ganzen Geist ausgeschöpft haben.“<sup>19</sup>

Von hier aus wird manifest, dass Luther in dieser Vorrede zu den lateinischen Werken dasselbe Motiv aufnimmt, dem er die sechs Jahre zuvor verfasste Vorrede zur Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften unterstellt hatte, nämlich die Bestimmung von „oratio, meditatio und tentatio“ (Gebet, Meditation [aufmerksames und mitdenkendes Lesen] und Anfechtung) als die Vollzüge, durch die ein Theologe zum Theologen wird; was er dort in abstracto dargestellt und nur durch einen kurzen Nebensatz als eigene Erfahrung und als Eigentümlichkeit des eigenen Weges gekennzeichnet hatte, illustriert er nun in einer Deutung der eigenen Biographie als Einlösung dieses Weges – sehr deutlich in den zwei Sätzen, in denen er seine Anfechtung durch den Zorn Gottes unter ausdrücklicher Verwendung des Begriffes „meditari“ und unter implizitem Rekurs auf Lk 10,9f als Situation der betenden Schriftlektüre kennzeichnet.<sup>20</sup> Es handelt sich gewiss um einen Text, der sich einer zur Abfassungszeit vermutlich

<sup>18</sup> Vgl. dazu: M. Brecht, *Iustitia Christi*, in: B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther – neuere Untersuchungen*, VIEG Bh 25, Stuttgart 1988, 167–211, hier 183–187 zur Vorrede von 1545, 187ff zu den einschlägigen Parallelstellen.

<sup>19</sup> „Haec ideo narro, optime lector, ut, si lecturus es opuscula mea, memor sis, me unum fuisse [...] ex illis, qui [...] scribendo et docendo profecerint, non ex illis, qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, neque operati, neque tentati, neque experti, sed ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt.“ (Vorrede zur lat. Ausgabe seiner Werke [1545], WA 54,186,25–29; Übers. N.SI.)

<sup>20</sup> WA 54, 186,1–4. Hier liegt der inhaltliche Zusammenhang dieser Vorrede von 1545 mit der Vorrede zur Wittenberger Ausgabe von 1539 auf der Hand, vgl. WA 50,658,29–659,4. Vgl. dazu auch die glänzende Analyse von H.A. Oberman: „Iustitia Christi“ und „Iustitia Dei“, in: B. Lohse (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, WdF 123, Darmstadt 1968, 413–444, bes. 421f.

schon topischen biographischen Situation bedient. Diese Situation ist aber nicht als individuell biographische relevant, sondern als typische ausgestaltet; die leitende Absicht ist nicht die Orientierung des Lesers über die Biographie Luthers, sondern die Deutung der „reformatorischen Wende“ als exemplarische Situation eines angefochtenen Bibellesers.

#### 4.2. Oratio, meditatio, tentatio

Luther beschreibt zunächst den Grund seiner Anfechtung.<sup>21</sup> Er ist es gewohnt, die Wendung Röm 1,17 („in ihm – im Evangelium – wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar“) unter Anleitung seiner Aristoteleslektüre als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes zu lesen, mit der Gott den Sünder straft. Bei sich selbst aber findet er trotz seines tadelfreien mönchischen Lebenswandels keine Sündlosigkeit und gewinnt so keine Gewissheit bezüglich seines künftigen Geschicks, er beginnt mit Gott zu hadern – als ob es nicht hinreichte, dass im Gesetz die strafende Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, wird sie nun auch noch im Evangelium verkündigt und so den Sündern über die vorhandene Bedrückung hinaus weitere auferlegt.

„So raste ich wilden und wirren Gewissens; dennoch klopfte ich beharrlich an eben dieser Stelle bei Paulus an mit glühend heißem Durst, zu erfahren, was St. Paulus wolle.“<sup>22</sup>

Hier klopft er an. Das Motiv der Tür taucht wieder auf, Luther beschreibt sich selbst als den unablässig anklopfenden und fragenden Beter – auch in der Anspielung auf Ps 42: „Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser“ – mit glühendem Durst klopft er an. Er ist der Bibelleser par excellence: oratio, meditatio, tentatio, Gebet, Bibelbetrachtung und Anfechtung, die drei Grundvoraussetzungen der Theologie treffen in dieser Situation zusammen.

#### 4.3. Was versteht Luther eigentlich nicht?

Wer die angezogene Passage als biographischen Rückblick liest, wird sich um die innere Logik des Berichteten keine Gedanken machen, sondern Widersprüche als in den Kontingenzen einer individuellen Situation begründet übergehen. Sofern man es aber in der hier vorgeschlagenen Weise mit einer theologischen Deutung der biographischen Situation zu tun hat, ist die Frage erlaubt, die in der Literatur zu dieser Textstelle nie gestellt wird: Warum stellt Luther die Situation so dar und nicht anders. Konkret: Warum will Luther eigentlich noch wissen, was Paulus meint? Was glaubt er eigentlich noch nicht verstanden zu haben?

<sup>21</sup> Für das Folgende vgl. den Text der Vorrede nach: WA 54,176ff, hier 185,14–186,20; die im Text gebotene dt. Übers. nach: G. Ebeling, Vorrede, in: *ders.* u.a. (Hg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften I, Frankfurt/M. 1983, 13–25, hier 22–24.

<sup>22</sup> WA 54, 185,28–186,2.

Kurz zuvor hatte er doch behauptet, dass er den Text verstanden habe – eben: Im Evangelium wird Gottes Strafgerechtigkeit offenbart. Warum fragt er denn nun weiter, als ob damit nichts verstanden, als ob da noch eine Unklarheit sei? Wo liegt der Anstoß, der ihn weiterfragen lässt? Die Literatur zu dieser Stelle scheint von der Vermutung geleitet zu sein, dass Luthers Angefochtensein durch das Motiv der Strafgerechtigkeit Gottes ihn dazu nötigt, nach einem anderen Sinn des Terminus zu fragen; liest man genauer, dann erkennt man, dass Luther sein Weiterfragen und dessen Motiv nur angedeutet hat. Es wird völlig durchsichtig, wenn man erkennt, dass Luther seine Situation so schildert, dass er nicht nur an diesem Terminus der Strafgerechtigkeit Anstoß genommen habe, sondern daran, dass im fraglichen Vers – „in ihm [dem Evangelium] wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar“ – die Strafgerechtigkeit *als Inhalt des Evangeliums*, der frohen und froh machenden Botschaft ausgegeben wird. Es tut sich ein klarer Widerspruch auf – der Inhalt, der einen Sünder nur niederschlagen kann, wird hier als Gegenstand der frohen Botschaft ausgegeben, und dieser Widerspruch lässt ihn weiterfragen nach dem eigentlichen Sinn des Satzes. Leitend ist also die Frage, wie die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes eine *frohe* Botschaft sein kann; und der Zweifel, dass eine Botschaft, die die Drohung des Gesetzes nur unterstreicht, eine frohe Botschaft sein kann. Genau darum rekurriert Luther in der Schilderung seiner Anfechtungssituation darauf, dass er darüber gemurrt habe, dass Gott im Evangelium noch einmal dasselbe – seine Strafgerechtigkeit – offenbart, was der Sünder schon im Gesetz nicht ertragen konnte.<sup>23</sup> Letztlich fragt Luther – so deutet er durch diese Situationsschilderung an – nach dem Unterschied des Evangelium als „froher Botschaft“ vom Gesetz.

Spätestens diese Beobachtung unterstreicht die leitende Annahme, dass man es in der Tat nicht einfach mit einer biographischen Reminiszenz zu tun hat, sondern mit einem in jedem Zug durchdachten, hochartifizialen Text, der etwas anderes will als dem Leser von der Jugend Luthers zu berichten. Dass der Text eine Hermeneutik, eine Lehre von der sich selbst auslegenden Schrift in nuce ist, wird nun gleich deutlich werden.

#### 4.4. Das Selbstzeugnis als Fundament einer Hermeneutik

Denn das Anklopfen Luthers hat Erfolg. Er beschreibt im Folgenden, wie ihm aufgeht, dass mit der Gerechtigkeit Gottes eben die Gerechtigkeit gemeint ist, die Gott dem Menschen schenkt, nicht die Gerechtigkeit, in der Gott den Sünder richtet. Interessant ist aber die Frage, wie Luther eigentlich darauf gekommen

<sup>23</sup> Luther unterstreicht diesen Sinn der Frage, indem er seine Fragen angesichts dieser Stelle in die – das innere Murren angesichts der Textstelle referierende – Feststellung kleidet, dass, wenn das Evangelium die Strafgerechtigkeit Gottes offenbart, in ihm eigentlich nur das Gesetz unterstrichen und verschärft werde: WA 54,185,24–28.

zu sein beansprucht; so nämlich, dass er den anstößigen Satzteil in den Zusammenhang des ganzen Verses, insbesondere der Fortsetzung „wie geschrieben steht: der aus Glauben Gerechte wird leben“ stellt.<sup>24</sup>

Daran ist mindestens zweierlei interessant: Zum einen beschreibt Luther, wie ein Begriff sich dann in seinem eigentlichen Sinn erschließt, wenn man sich seinen Inhalt nicht von Aristoteles, sondern aus dem Zusammenhang des biblischen Kontextes erschließt, wenn man also sein Vorverständnis aufgibt und in dem Bewusstsein fragt, dass man den Begriff und seinen Inhalt gerade nicht kennt. Zum anderen aber muss man sich einmal fragen, warum eigentlich diese Fortsetzung diesen Sinn des Begriffes „Gerechtigkeit Gottes“ hergibt. Der aus Glauben Gerechte wird leben – warum zwingt eigentlich diese Wendung dazu, Gerechtigkeit Gottes im Sinne einer von Gott geschenkten Gerechtigkeit zu verstehen? Offensichtlich doch nur dann, wenn man ein bestimmtes Verständnis von Glauben voraussetzt – dass „Glauben“ nämlich „Empfangen“ heißt. Wenn man das in den Zusammenhang einfügt, dann ergibt sich tatsächlich dieser Sinn: „Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, wie geschrieben steht: Der aus dem Empfangen Gerechte wird leben“ – in der Tat: Wenn Glauben „empfangen“ heißt, dann kann hier nur die Gerechtigkeit Gottes gemeint sein, die Gott dem Menschen schenkt. Die Beschreibung der „reformatorischen Entdeckung“ durch Luther recurriert also nicht nur darauf, dass Luther plötzlich einen genetivus subjectivus als genetivus objectivus zu lesen lernt, sondern dieses Verständnis des Genetivs entspringt dieser Stelle aus dem Römerbrief nur, wenn der Glaube als „Empfangen“ verstanden wird.

Und nun kommt auch gleich wieder das Motiv der sich öffnenden Tür, das bereits mehrfach angesprochen wurde:

„Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“<sup>25</sup>

Die Tür tut sich auf, die Offenbarung der „Gerechtigkeit Gottes“ erschließt sich als Evangelium, als frohe Botschaft – und nun erst kommt der Satz, der das Ziel des ganzen Textabschnittes ist und der die hermeneutische Relevanz der Passage ausmacht:

„Da zeigte mir sofort die ganze Schrift ein anderes Gesicht. Ich durchlief dann die Schrift nach dem Gedächtnis und sammelte entsprechende Vorkommen auch bei anderen Vokabeln: z.B. Werk Gottes, das heißt: was Gott in uns

<sup>24</sup> „Bis ich [...] unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich: ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird leben aus Glauben.‘ Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘“ (WA 54,186,3–8).

<sup>25</sup> WA 54,186,8f.

wirkt; Kraft Gottes, durch die er uns kräftig macht, Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht, Stärke Gottes, Heil Gottes, Herrlichkeit Gottes.“

Luther behauptet eben, nicht nur eine Bibelstelle verstanden zu haben, sondern die ganze Schrift. Das recht verstandene Evangelium wird zum hermeneutischen Schlüssel für die Schrift, und folglich zeigt die Schrift insgesamt ein anderes Gesicht. Sie erschließt sich *insgesamt* auf das Zentrum hin, das Luther an der *einen* Textstelle verstanden hat; sie erweist sich insgesamt und in ihren Teilen als Zeugnis für den schenkenden Gott, in diesem Sinne: für das Evangelium. Gott gibt, was er fordert, und der Mensch empfängt und gibt nicht – diese Entdeckung an der *einen* Stelle verifiziert sich im beschriebenen „Durchgang“ durch die Schrift in *anderen* Passagen. Der schenkende Gott und der empfangende Mensch wird zum Schlüssel der Schrift; die Einsicht bewährt sich dadurch, das unter ihrer Voraussetzung ein verständiges Lesen der *ganzen* Schrift möglich wird; wie ein Gesicht in der Vielfalt seiner Züge einen Charakter offenbart, der sich in den einzelnen Zügen verifizieren lässt, so zeigt die Schrift einen Gesamtsinn, der Luther an einer Textstelle aufgegangen ist und sich in der Folge am Ganzen und in allen Einzelpassagen verifizieren lässt.

Für dieses Verifizieren des begriffenen Zentrums der Schrift im Durchgang durch alle Schriften der Bibel stehen werkgeschichtlich bei Luther eben nicht nur die exegetischen Vorlesungen und Kommentare, sondern insbesondere die Vorreden zu den beiden Testamenten und die Vorreden zu den einzelnen Büchern der Bibel, in denen Luther konsequent dies – das Evangelium vom schenkenden Gott – als das Zentrum skizziert, von dem her sich das Ganze der Schrift und alle einzelnen Bücher lesen und verstehen lassen.

## 5. Folgerungen aus der Position Luthers

### 5.1. Die Klarheit und der Normcharakter der Schrift

Ausgangspunkt war die Frage danach, inwiefern die Schrift „Richtschnur“ überhaupt sein kann, eine Richtschnur, die über allen menschlichen Instanzen und Auslegern steht. Die Behauptung impliziert nach Luther die Klarheit der Schrift; es ist aber empirisch offensichtlich, dass die Schrift faktisch nicht nur viele Ausleger, sondern auch ein Konzert einander widersprechender und ausschließender Interpretationen findet, die alle für sich in Anspruch nehmen, den genuine Sinn der Schrift zur Darstellung zu bringen. Die Schrift ist also offensichtlich nicht in dem Sinne klar, dass ihr Sinn nicht auch verfehlt werden könnte, wohl aber in dem Sinne – und dafür habe ich den Text von 1545 herangezogen –, dass sie sich dem Menschen, der sie unter Anfechtung und Gebet unermüdlich meditiert, erschließt auf ein Zentrum hin, das sich im weiteren Lesen der Schrift als hermeneutischer Schlüssel für die ganze Schrift erweist.

### 5.2. Die Wirksamkeit der Schrift als Verbürgung ihres Geltungsanspruches

Der entscheidende Punkt – und dieser Gedanke führt nun weiter – ist der, dass dieses Zentrum keine inhaltliche Information ist. Auf eine inhaltliche Mitte hin erschließt sich jeder Text; es ist ein normaler Vorgang, dass sich in der Korrektur von Vorverständnissen mehr oder weniger methodisch, zuweilen in einer Art von divinatorischem Akt der Sinn eines zunächst unverständlichen Textes und so das inhaltliche Zentrum, auf das hin er lesbar ist, erschließt. Dieses Zentrum ist dann eine Aussage, eine Botschaft, ein Inhalt, den der Text insgesamt anbietet und dem sich alle seine Teile unterstellen und dienstbar machen.

Dies scheint auch Luther zu beschreiben – und doch zielt seine Beschreibung noch auf etwas anderes. Es geht eben nicht nur um eine dem Leser gebotene Information über Gott oder über den Menschen, sondern es geht darum, dass der Text zum Medium dieses Inhaltes wird. Der in der beschriebenen Weise meditierte Bibeltext orientiert Luther nicht nur darüber, was er unter dem Evangelium zu verstehen hat und was der Terminus „Gerechtigkeit Gottes“ etwa im Sprachgebrauch des Paulus zu sagen hat, sondern Luther erfährt, indem er dies versteht, selbst die freimachende und frohmachende Kraft des Evangeliums – ihm ist, schreibt er, als seien ihm die Türen des Paradieses aufgetan. Das, was der Terminus „Gerechtigkeit Gottes“ besagt – nämlich dass Gott seine Gerechtigkeit schenkt und der Mensch zum Empfänger wird – versteht Luther nicht nur intellektuell, sondern das vollzieht sich durch das Medium des Textes an ihm selbst: Er wird, indem er dies versteht, zum Empfänger dieser Gerechtigkeit, zum Glaubenden. Luther versteht nicht nur den semantischen Gehalt dieses Begriffes, sondern an ihm vollzieht sich das in diesem Begriff Bezeichnete; in dem Moment, in dem er versteht, vollzieht sich das Geben Gottes und das Empfangen des Menschen. Dass die Schrift sich erschließt auf ein Zentrum hin besagt, dass dieses Zentrum sich an dem lesenden und fragenden Menschen selbst vollzieht; die Kommunikation, die Vereinigung von Gott und Mensch, die der Inhalt des Evangeliums ist – Gott gibt und der Mensch empfängt – vollzieht sich im Verstehen selbst. Luther versteht nicht oder nicht nur intellektuell, sondern er wird in die Bewegung Gottes auf den Menschen zu einbezogen und durch sie zum Empfänger gemacht. Der Text schafft Glaube. Mit den Begriffen der klassischen lutherischen Dogmatik: Durch ihre *efficacia*, dadurch, dass die Schrift Glauben an das Evangelium wirkt, gibt sie selbst den Schlüssel an die Hand, unter dem sie zu lesen ist; und das ist die Klarheit der Schrift: Die Schrift ist klar, weil sie ihr Zentrum *wirksam* erschließt. Und weil sie das „von sich aus“ tut, ohne die Mithilfe menschlicher Interpreten und auch gegen diese, ist sie höchste und letzte Norm in der Kirche. Und weil sie so wirkt, hat sie normative Autorität, ist sie Wort Gottes.

### 5.3. Noch einmal verifizierend: Die „Assertio“

Wort Gottes, Richtschnur, *primum principium* ist die Schrift, weil und insofern sie sich in dieser Weise selbst auslegt, aus sich selbst herausgeht und den fragenden und zweifelnden Menschen erfasst:

„Und was tut jener Oktonarius [gemeint ist der Ps 119 mit seinen Strophen zu je acht Versen] anderes als dass er die Verdrehtheit unserer eigenmächtigen Bemühungen verwirft und uns zurückruft zur Quelle und uns lehrt, dass wir in erster Linie und allein die Worte Gottes meditieren müssen, dass der Geist aber aus eigenem Antrieb kommen werde und unseren Geist austreibt, so dass wir ohne Gefahr von Gott reden können.“<sup>26</sup>

Das genau ist Luthers Antwort auf die Frage, warum er so sicher sein kann, dass er und nicht die anders votierenden Theologen oder Kirchenlehrer die Schrift richtig verstehen. Es ist nicht – jedenfalls nach Luther nicht – die individuelle Subjektivität, die sich von aller Bindung der Tradition und des Herkommens frei macht und ungebunden forscht; auch nicht die Subjektivität, der an einem Text eine interessante Interpretation aufgegangen oder ein neuer Inhalt fassbar geworden ist. Es ist vielmehr die Subjektivität, der im Medium der Schrift der schenkende Gott begegnet ist und die zum Empfänger geworden ist, deren Vorverständnis – etwa von Gerechtigkeit – die Schrift widersprochen hat; die Schrift hat so „den eigenen Geist“ zugunsten des Geistes Gottes „ausgetrieben“; es ist also die Subjektivität, die sich in ihrem Lesen der Schrift gerade nicht frei, sondern dem unverfügbaren Wirken des aus seinem eigenen Antrieb kommenden Geistes unterstellt weiß. Darum ist für Luther der Anspruch, selbst unmittelbar und ohne die Interpretationshilfe der Tradition zur Lektüre und zum Verständnis der Schrift fähig zu sein, völlig unanstößig und kein Ausdruck von menschlicher Hybris: Er sieht in diesem Text Gott selbst am Werk und behauptet, dass dieser Text selbst Medium des wirkenden Gottes ist und sich dadurch als Wort Gottes ausweist.

Die zitierte Wendung „dass wir in erster Linie und allein die Worte Gottes meditieren müssen, dass der Geist aber aus eigenem Antrieb kommen werde und unseren Geist austreibt, so dass wir ohne Gefahr von Gott reden können“ weist eben darauf hin, wie das Bild von der Schrift als Tür und dem Anklopfen des Menschen an dieser Tür – *oratio, meditatio, tentatio* (Gebet, Lesung, Anfechtung) – zu verstehen ist: Die Schrift ist in der Tat eine Tür, die sich allerdings nur „von innen“ öffnet und angesichts derer der vor ihr stehende Mensch darauf angewiesen ist, dass sie sich „erschließt“, sich als Interpretin ihrer selbst – *sui ipsius interpretes* – erweist.

<sup>26</sup> *Assertio omnium articulorum*, WA 7,97,32–35; Übers. v. N.Sl.

## 5.4. Rückbindung

Vergleicht man diese Position Luthers mit den einleitend referierten Positionen aus dem Fragmentenstreit (I.), so wird deutlich, dass Luther hier zunächst nicht dem Programm Goezes folgt: Er bietet keine die Autorität oder die Klarheit der Schrift begründende oder stützende Theorie über die Entstehung der Schrift, über die wörtliche Inspiration des Urtextes usw. Ich habe zu zeigen versucht, dass Luther in der Tat zunächst darauf verweist, dass sich die gesamte kirchliche Tradition auf die Schrift als jede Lehre richtende Instanz bezieht. Zunächst ist in diesem Sinn die Schrift faktisch Richtschnur, und aus diesem Vorgehen ergibt sich ein erster und vorläufiger Sinn des „Schriftprinzips“: Die Schrift ist Norm in dem Sinne, dass sie in der gesamten Geschichte der Kirche als Ursprung des göttlichen Wortes und Willens anerkannt ist.

Luther stützt auf diese Feststellung die These von der Klarheit der Schrift: Die Schrift kann diese Funktion nur dann wahrnehmen, wenn sie fähig ist, sich gegen jede Interpretation und jede Auslegungsinstanz durchzusetzen: Sie kommt als Norm aller Rede in der Kirche nur in Frage, wenn sie sich selbst auslegt. Dies ist zunächst eine Letztbegründungsformel, mit der der Rückgang von Autorität zu Autorität abgebrochen wird: Sofern es überhaupt Klarheit geben soll, muss man irgendwann zu einer Autorität gelangen, die keines anderen ihrer selbst mehr bedarf, um verständlich zu sein: eine sich selbst auslegende Instanz (*sui ipsius interpres*). Diese Behauptung, dass die Schrift „*sui ipsius interpres*“ und insofern klar ist, bleibt nun aber bei Luther gerade nicht als bloße Behauptung stehen, sondern wird gedeutet als Vorgang einer Selbstvermittlung der Schrift, in dem diese dem geduldig bittenden (*oratio*) und in der Situation der Anfechtung (*tentatio*) unablässig nachfragenden (*meditatio*) Leser sich unverfügbar auf eine Mitte – das Evangelium vom schenkenden Gott und empfangenden Menschen – hin erschließt und so den Leser in diesen empfangenden Menschen verwandelt. Dass hierin die Mitte der Schrift liegt, bleibt nicht eine bloße Behauptung, sondern verifiziert sich dadurch, dass auf diese Mitte hin ein entspanntes Lesen und ungezwungenes Verstehen der ganzen Schrift möglich wird. Dass die Schrift Wort Gottes ist, steht nicht im Voraus fest, sondern erweist sich dadurch, dass sie Glaubens wirkt.

Die Schrift ist also auch nicht – wie bei Lessing – ein Dokument des Glaubens am Anfang der Kirche, sozusagen das auf Abstand bleibende Dokument des Ursprungs der gegenwärtigen Kirche und ihrer damaligen Entwicklungsstufe. Sondern die Bibel ist ein gegenwärtig wirksamer, nämlich Glauben wirkender Text. Damit erst erschließt sich die Schrift als „Wort Gottes“: Indem die Schrift sich an einem suchenden Menschen und dem Grundproblem seines Lebens und Selbstverständnisses als Erlösung erweist. Es ist die Wirksamkeit (*efficacia*) der Schrift, die ihr Zentrum erschließt, ihren Skopos vermittelt und sie so als Medium Gottes verbürgt. Systematisch erschließen sich alle weiteren Prä-

dikate und Eigentümlichkeiten der Schrift von dieser Wirksamkeit her, in deren Erfolg der Verweis der kirchlichen Tradition auf die Schrift als von Gott gegebene Norm, so wird man sagen müssen, sich verifiziert und seinen Sinn enthüllt. Dass und wie die Schrift Wort Gottes und Norm kirchlicher Rede von Gott ist, wird dann verständlich, wenn die Schrift aus eigener Initiative zu reden und den Menschen zum Empfänger von Gottes Geben zu machen beginnt.<sup>27</sup> Die von der Tradition behauptete „Klarheit“ der Schrift erschließt sich in dem Moment, in dem der Umgang mit der Schrift „innere Klarheit“ (*claritas interna*) weckt.<sup>28</sup>

## 6. Die recht verstandene Lehre der lutherischen Orthodoxie von der Heiligen Schrift

### 6.1. Das durchschnittliche Verständnis der Schriftlehre der nachreformatorischen Theologie

Die lutherische Lehre von der Schrift wurde in den folgenden Jahrhunderten in den Dogmatiken der lutherischen Orthodoxie systematisiert und immer aufwendiger begründet. Die Theologen erheben für die Schrift einen von allen inhaltlichen Grenzen abgelösten Geltungsanspruch; es wird faktisch begründet, dass,

<sup>27</sup> Dass die Schrift durch ihre Selbstausslegung „Wort Gottes“ ist, kann man darüberhinaus folgendermassen plausibilisieren: die Schrift ist als *sui ipsius interpres* (als Selbstauslegerin) Abschluss des Verweises von Autorität zu Autorität: eine Autorität, die sich nicht mehr durch den Verweis auf eine andere Autorität verbürgt. Sachlich entspricht das den kosmologischen Abschlussfiguren, die den metaphysischen Gottesbegriff aus sich heraussetzen: die Schrift ist Auslegerin, die keines Auslegers bedarf, wie Gott dort „Unverursachte Ursache“ ist. „*Sui ipsius interpres*“ – Auslegerin ihrer selbst – ist somit bereits für sich ein göttliches Prädikat.

<sup>28</sup> Damit ist angedeutet (dieser Exkurs für die Fortgeschrittenen sei erlaubt) wo ich die Unterscheidungen der einschlägigen Passagen aus „*De servo arbitrio*“ zu verorten vorschlage: Zum einen erscheint mir der ausdrückliche Querverweis Luthers von der Passage über das *iudicium externum* bzw. *internum* auf die *claritas interna* bzw. *externa* irreführend und im Blick auf die Schriftlehre nicht weiterführend zu sein (Verweis von WA 18,653,18f und 27 auf 609,4ff). Das *iudicium externum* beurteilt Lehrmeinungen nach dem Massstab der Schrift, das *iudicium internum* beruht darauf, dass jeder Christ „in der Wahrheit“ ist. Die *claritas externa* hingegen ist eine Eigentümlichkeit der Schrift im Sinne eines *genetivus subjectivus*, während die *claritas interna* nicht eigentlich eine Eigentümlichkeit der Schrift ist, sondern das „Verständnis für...“ die Schrift bezeichnet, also eine *claritas scripturae* im Sinne eines *genetivus objectivus* darstellt. Unter der Voraussetzung einer solchen, die Parallelität des Wortlautes durchbrechenden Lesart wird der Text verständlich, und zwar im Sinne der hier bezüglich der Hermeneutik Luthers vorgetragenen These: In der Tat – darin hat E. Wolf (Über die „Klarheit der Schrift“ nach Luthers „*De servo arbitrio*“, in: ThLZ 92 [1967] 721–730, hier 730) recht – ist die *claritas interna*, d.h. das durch Christus selbst eröffnete Erfassen Christi als Mitte der Schrift (WA 18,607,4) die Voraussetzung für ein Verstehen der *claritas externa* der Schrift; diese *claritas interna* ist aber selbst ein Produkt der Schrift bzw. der durch sie in der geduldigen *meditatio* vermittelten Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wie das im Selbstzeugnis von 1545 beschrieben wird.

was immer der Mensch in der Schrift findet, wahr sei: „Was immer [so schreibt der Rostocker Theologe Johann Friedrich König] die Heilige Schrift lehrt, ist göttlich eingegeben und daher unfehlbar wahr.“<sup>29</sup> Die Autorität und der Geltungsanspruch der Schrift ergibt sich daraus, dass dieses Wort Gottes den Propheten und den Aposteln durch den Heiligen Geist unmittelbar und bis in den Wortlaut und die Punktierung des Hebräischen Textes hinein eingegeben wurde – eine Theorie über die Entstehung der Schrift begründet also ihre Autorität und Irrtumslosigkeit. So wird üblicherweise die Begründung der Lehre von der Schrift bei den klassischen Lutheranern dargestellt, und diese Darstellung hat ihren Anhalt an den Texten.

### 6.2. Die Begründung der Autorität der Schrift in ihrer Herkunft von Gott

Zunächst nämlich sieht es in der Tat so aus, als begründe die Entstehung der Schrift ihre Autorität: Die Eigentümlichkeiten der Schrift – die vier „affectio-nes“, Eigenschaften: Autorität, Klarheit, Heilsgenügsamkeit und Wirksamkeit –, ihr Geltungsanspruch und ihre Unfehlbarkeit werden darauf zurückgeführt, dass die Schrift von Gott inspiriert ist, wobei als Beleg für diese These beispielsweise bei den größten Theologen der alten Lutheraner, bei Johann Andreas Quenstedt und bei seinem Schüler David Hollaz, Schriftzitate (und keine Vernunftbeweise) angeführt werden.

### 6.3. Die Frage nach dem Erkenntnisgrund der göttlichen Autorität der Schrift

Genauer betrachtet sind die Verhältnisse allerdings komplexer: Die Theologen der altprotestantischen Orthodoxie vertreten nämlich, wenn man genau hinsieht, keine andere Position als diejenige, die ich eben im Anschluss an Luther skizziert habe. Das wird deutlich, wenn man darauf aufmerksam wird, dass die in 6.1. und 2. skizzierte „Theorie“ über die Entstehung der Schrift keinen Beweischarakter hat. Von dieser Darlegung der Entstehung der Schrift wird nämlich deutlich die Frage danach unterschieden, woran denn der übernatürliche Ursprung der Schrift und ihre Autorität *erkannt* und wie sie *vergewissert* werden können. Diese Frage wird erst im Anschluss an die Inspirationslehre im Rahmen der Lehre von den – durch die Inspiration begründeten – *affectio-nes* (Eigenschaften) der Schrift in differenzierter Weise behandelt. Also: Die Behauptung, dass die Schrift ihren Ursprung und den Grund ihrer Autorität in Gott hat, ist nach dem Willen der altprotestantischen Autoren der Sachgrund, aber nicht der Erkenntnisgrund jener Autorität. Dass die Schrift unfehlbares Gotteswort ist, erkennen wir nicht dadurch, dass wir um ihren Ursprung wissen und uns seiner vergewissern, sondern auf anderem Wege.

<sup>29</sup> Vgl. explizit *J.F. König*, *Theologia positiva acroamatica*, Rostock/Leipzig<sup>10</sup>1699, §79 (10).

### 6.4. Das „innere Zeugnis des Heiligen Geistes“

Woher weiss man also um die Autorität und Unfehlbarkeit der Schrift? Auf den ersten Blick scheinen die altprotestantischen Theologen die Autorität der Schrift auf bestimmte „objektiv“ feststellbare Qualitäten derselben zu gründen: Hollaz (um bei diesem Beispiel zu bleiben) führt nämlich zunächst zur Beantwortung der Frage „Mit welchen Argumenten wird der göttliche Ursprung der Heiligen Schriften bewiesen?“<sup>30</sup> die bekannten *kriteria externa* (Kontextkriterien wie das Alter der Schriften, der Wert der Autoren, die Bezeugung durch Wunder und durch Märtyrer usw.) bzw. *kriteria interna* (Eigentümlichkeiten der Schrift selbst: Würde des Stils, die Tiefe der erschlossenen Geheimnisse, die Verifizierbarkeit der Aussagen, die Heiligkeit der Gesetze etc.) als Beweisgrund für deren göttliche Autorität an. Also: Die Frage nach der göttlichen Autorität der Schrift wird beantwortet durch den Verweis auf bestimmte Auszeichnungen der biblischen Texte: dass sie auf die Apostel zurückgehen, dass sie alt sind, dass sie in einem angemessenen Stil geschrieben sind, etc. Das kann man offenbar nachprüfen und sich so des Ursprungs und der Autorität der Schrift vergewissern.

Wie sein Lehrer Quenstedt weiß aber auch Hollaz, dass diesen äußerlich feststellbaren Kriterien kein zureichender Glaube, sondern lediglich eine *fides humana* (menschlicher Glaube) entspringe, ein bloßes Überzeugtsein von der Autorität der Schrift;<sup>31</sup> sachlich aber stimmt Hollaz mit seinem Lehrer überein: Er ergänzt wie dieser die genannten Kriterien durch das „*testimonium Spiritus sancti internum*“ – das Zeugnis des Heiligen Geistes im Inneren [des Schriftlesers], das der „herausragende und letzte Erkenntnisgrund und der Grund des von Gott gewirkten Glaubens an den Ursprung der Heiligen Schrift“ sei.<sup>32</sup> Das „*testimonium Spiritus Sancti internum*“ ist hier das Zeugnis des Heiligen Geistes, das durch die Schrift hindurch dem aufmerksamen und aufnahmewilligen Leser den Heil bringenden Glauben und genau *dadurch* die Überzeugung von der göttlichen Herkunft und Autorität der Schrift vermittelt.<sup>33</sup>

Genauer heißt das, dass nach Ansicht von Hollaz und Quenstedt die göttliche Herkunft der Schrift zwar rational und empirisch beweisbar ist, dass dieser Nachweis aber weder hinreichend noch notwendig ist, sondern dass die göttli-

<sup>30</sup> *D. Hollaz*, *Examen theologicum acroamaticum*, Propaedia cap III q 27.

<sup>31</sup> *J.A. Quenstedt*, *Theologia didactico-polemica*, Wittenberg 1691, p I cap IV sect II q 9, Thesis.

<sup>32</sup> *Hollaz*, *Examen* (Anm. 30) q 30.

<sup>33</sup> Dieses „*testimonium spiritus sancti internum*“ wird häufig in der Literatur fehlinterpretiert: Es geht nicht darum, dass der Heilige Geist *die Überzeugung von der Autorität der Schrift* weckt, sondern darum, dass der Heilige Geist durch die Schrift *rechtfertigenden Glauben an Christus* weckt. Die Wirksamkeit der Schrift ist der Ausweis dafür, dass sie Gottes Wort ist, und zwar für den, der diese Wirksamkeit erfährt (gegen *G. Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen<sup>3</sup>1987, 35). Auf den hier erarbeiteten Zusammenhang weist auch *W. Härle* (*Dogmatik*, Berlin/NY 1995, 115, vgl. 116) hin.

che Herkunft und Autorität der Schrift sich auch ohne diesen ausdrücklichen Beweis mit dem Heilsglauben dem aufdrängt, der die Schrift „attente“ – aufmerksam, bereitwillig – liest und hört.<sup>34</sup> Der Hinweis auf den durch den Heiligen Geist mittels der Schrift geweckten Glauben als Ursprung der Gewissheit hinsichtlich der Schriftautorität ist nun nach den herangezogenen Passagen keine Verlegenheitsauskunft: Der durch den Geist geweckte Glaube ist hier nicht etwa ein Glaube, der den göttlichen Ursprung der Schrift für wahr hält; sondern der Glaube, den der Heilige Geist durch die Schrift wirkt und in dem sich der göttliche Ursprung der Schrift vergewissert, ist der Glaube an Christus und seine Verheißung selbst, der Glaube an das Evangelium. Also: Das Faktum, dass die Schrift Glauben wirkt und in diesem Sinne Medium des Geistes ist, ist der Erkenntnisgrund ihrer göttlichen Autorität. Ich lese die Schrift – sie wird mir zum Evangelium, auf das ich mein ganzes Leben gründe (d.h. an das ich glaube) – und dass dies durch die Schrift geschieht, ist der eigentliche Grund dafür, dass ich sie als Wort Gottes anerkenne.

#### 6.5. Die Wirksamkeit der Schrift als Grund ihrer Autorität

Die Anerkennung der göttlichen Herkunft der Schrift, ihre Unfehlbarkeit und ihre Autorität erscheint hier ausdrücklich als Folge der Wirksamkeit (*efficacia*) der Schrift, nach der die Schrift eben nicht nur informiert, sondern dem, der mit ihr umgeht, den Heil bringenden Glauben vermittelt. Das bedeutet: Die Wirksamkeit der Schrift – der Umstand, dass durch sie der Heilige Geist im aufmerksamen und aufnahmebereiten Leser Glauben wirkt – ist hier der Ursprung aller Aussagen über die göttliche Herkunft und die Würde sowie über die Autorität der Schrift. Dieser Umstand ist darum interessant, weil hier sachlich das von Hollaz intendierte Begründungsverhältnis konterkariert wird: Die Systematik der Abfolge seiner Dogmatik geht aus von der göttlichen Herkunft der Schrift und begründet von dort aus ihre Autorität, ihre Unfehlbarkeit, ihre Klarheit und ihre Wirksamkeit. Sachlich aber ergeben sich – das zeigen die eben referierten Passus – diese Aussagen über die Autorität der Schrift daher, dass die Schrift Glauben geweckt und sich in dieser Wirksamkeit selbst als „Wort Gottes“ verbürgt hat. Sachlich ist im Sinne des Hollaz und auch seines Lehrers zu sagen, dass nicht die Vergewisserung über die Herkunft und Autorität der Schrift die Voraussetzung dafür ist, an die Wahrheit der in ihr vermittelten Inhalte zu glauben, sondern umgekehrt: Die unverfügbare, im schlichten Lesen sich erweisende und durchsetzende Wirksamkeit der Schrift – dass sie in mir den Glauben an das Evangelium weckt – vergewissert der Autorität und des

<sup>34</sup> Hollaz, Examen (Anm. 30) q 31, bes. Obs. 2 und Prob. II; vgl. Quenstedt, Theologia (Anm. 31) sect II q 9 (Ekthesis, observ. IV und V; I, 98f).

göttlichen Ursprungs der Schrift: Dadurch, dass die Schrift Glauben an Christus weckt, erweist sie sich als Wort Gottes und verbürgt ihren göttlichen Ursprung.

Das würde bedeuten, dass zumindest im Sinne des Hollaz und seines Lehrers Quenstedt systematisch das Zentrum der Lehre von der Schrift nicht die Lehre von der Eingebung der Schrift durch den Heiligen Geist ist, sondern die nach der lutherschen Korrelation von Wort und Glaube gestaltete Situation der lesenden und hörenden Begegnung mit der Schrift, in der sie ihre Autorität dadurch verbürgt, dass sie Glauben weckt.

## 7. Zusammenfassung

Warum ist die Schrift Richtschnur aller menschlichen Lehren und Sätze in der Kirche? Warum kann Luther für sich selbst die Fähigkeit und das Recht zum authentischen Erfassen des Sinnes der Schrift in Anspruch nehmen auch gegen die Deutungen von Kirchenvätern und geistbegabten Lehrern? Weil die Schrift selbst spricht, selbst ein Zentrum vermittelt, weil sie sich im Umgang dem Leser als Sakrament der Selbstvermittlung Gottes erweist wie kein anderes Buch. Damit ist der Widerspruch gegen diese Vermittlungsinstanz bzw. die Auseinandersetzung mit ihr an den richtigen Platz gestellt: Lessing hatte im Rahmen der Auseinandersetzung um die „Reimarus-Fragmente“ einen „Beweis des Geistes und der Kraft“ für die Wahrheit des Christentums gefordert und darauf hingewiesen, dass die in der Schrift berichteten Wunder als solcher Beweis nicht in Frage kämen: Ein historischer Bericht von einem Beweis des Geistes und der Kraft ist selbst kein Beweis des Geistes und der Kraft; ein Bericht von einem beglaubigenden Wunder hat keine gegenwärtig überführende Kraft, sondern stellt lediglich vor die langwierige Frage nach der Glaubwürdigkeit der Zeugen.<sup>35</sup> Dieser Einwand betrachtet die Schrift selbst als rein historische Quelle mit entsprechend relativer Vergewisserungskraft – und das war auch die Art und Weise, in der Reimarus mit der Schrift umging: wie mit einer ganz normalen historischen Quelle. Nach Luther hingegen erweist sich die Schrift im Umgang des angefochtenen gegenwärtigen Lesers selbst als Medium des Geistes und führt selbst den „Beweis des Geistes und der Kraft“, indem sie sich dem fragenden Menschen als Medium des redenden Gottes erweist und den Menschen zum Glaubenden, d.h. zum Empfänger des gebenden Gottes macht.

Damit erledigen sich die Versuche, die Glaubwürdigkeit der Schrift durch Kriterien externa oder interna oder durch eine Auseinandersetzung mit den Einwänden gegen ihren Wert als historische Quelle zu begründen. Der Einwand Lessings aber ist auch mit dem Hinweis Luthers auf die Selbstbezeugung der

<sup>35</sup> G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Werke Bd. 8 (Anm. 2), 9–14.

Schrift als Medium des redenden Gottes mitnichten zu erledigen. Dass die Schrift für Lessing zur bloßen Quelle und Information über historische Ereignisse wird, ist selbst ein Hinweis auf die Unverfügbarkeit dieses lutherschen „Beweises“. Die Schrift wird eben, wenn sie sich als Medium Gottes nicht erschließt, zur rein historischen Quelle mit den entsprechenden Mängeln und mit der einer solchen Quelle eigentümlichen, nur relativen Überzeugungskraft.

Im Sinne Luthers zeigt sich damit, dass Gott das „Tor“ der Schrift verschließen kann, so dass es zu jenem intensiv anklopfenden Lesen der Schrift und zu jener Selbsterschließung Gottes durch die Schrift nicht mehr kommt. Gott kann sein Evangelium entziehen und damit sich selbst und die Schrift verschließen. Gerade diese Deutung der Situation aber weist darauf hin, dass dagegen kein apologetisches Kunststück hilft. Norm und Richtschnur wird die Schrift nicht dadurch, dass ihre göttliche Herkunft und Unfehlbarkeit emphatisch behauptet und verteidigt wird. Vielmehr bleibt eben nur dies: unter Gebet und Anfechtung zu nehmen und zu lesen.

## Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift

### 1. Einleitung

#### 1.1. Bekenntnis und Schrift nach der Grundordnung lutherischer Kirchen

Wer in einer lutherischen Kirche Pfarrer oder Pfarrerin werden will, bindet sich in der Ordinationsverpflichtung an die Bekenntnisse, auf die die jeweilige Kirche in ihrer Grundordnung ihre Lehre und ihr Leben gründet. Die steilste derartige Selbstbindung und -verpflichtung formuliert die Grundordnung der „Selbstständig Evangelisch-lutherischen Kirche“ (SELK): Sie unterstellt jede Lehre und jeden kirchlichen Lehrer dem Kriterium der Schrift und fährt dann fort: „Sie [die SELK] bindet sich daher an die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, *weil* in ihnen die schriftgemäße Lehre bezeugt ist.“<sup>1</sup>

Die Bekenntnisschriften sind verbindlich nicht nur *soweit*, sondern *weil* in ihnen eine Lehre bezeugt ist, die dem Kriterium der Heiligen Schrift gemäß ist.

Die Besonderheit dieser Selbstbindung wird deutlich, wenn man sie vergleicht mit der entsprechenden Formel aus der Grundordnung bzw. dem Ordinationsvorhalt der Hannoverschen Landeskirche bzw. der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD): In § 4 des in der Hannoverschen Kirche in Geltung stehenden Pfarrergesetzes der VELKD<sup>2</sup> wird festgestellt, dass der Ordinierte „das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und im Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist, rein zu lehren“ hat. Die Formulierung bezieht sich zurück auf den Grundartikel der Kirchenverfassung, in dem als Grundlage der Verkündigung das Evangelium in fast identischer Formulierung bezeichnet wird, wobei statt „Bekenntnis“ dort steht: „Bekenntnisschriften“.

Der Text ist genau zu lesen: Grundlage der Verkündigung und Gegenstand der Verpflichtung ist *das Evangelium von Jesus Christus*, nicht etwa alle inhaltlichen Aussagen der Schrift, die Wahrheit aller dort beschriebenen histori-

<sup>1</sup> Grundordnung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Art. 1 (2), nach: *Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Hg.), *Ordnungen für die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*, 100,1; Kursivierung N.SI.

<sup>2</sup> Recht und Verlautbarungen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, 400 D.

schen Fakten o.ä. Die Schrift ist als Quelle dieses Evangeliums Gegenstand der Selbstverpflichtung: Dieses Evangelium findet sich nirgends anders als in der Schrift, und es ist zu verkündigen, wie es sich dort findet. Die Bekenntnisschriften sind ihrerseits „Zeugen“ des Evangeliums, insofern der Schrift untergeordnet, und auf denselben Gegenstand wie diese bezogen (auf das „Evangelium von Jesus Christus“).

Die Formulierung der Hannoverschen Kirche bzw. der VELKD eröffnet mit der Vorordnung des Evangeliums als des eigentlichen Inhaltes der Schrift und als der Größe, die in den Bekenntnissen bezeugt wird, die Möglichkeit einer Sachkritik, die innerhalb der Schrift zwischen dem Evangelium einerseits und dessen zeitgebundener Einkleidung oder Vermittlung zu unterscheiden erlaubt.

Im Ordinationsgelübde der SELK wird diese Zuordnung nicht in gleicher Weise gewahrt – hier gelobt der Ordinand, fest und standhaft bei der „reinen Lehre“ zu verbleiben, wie sie in der Heiligen Schrift „enthalten“ und in den dann einzeln aufgezählten altkirchlichen und lutherischen Bekenntnissen „dargestellt“ ist; die Differenz zwischen Schrift und Bekenntnis, die in der VELKD-Formel durch die Unterscheidung des Gegebenseins und des Bezeugtseins des Evangeliums festgehalten ist, ist hier in der Tat weniger deutlich markiert.<sup>3</sup>

Wie dem auch sei: Beide Formulierungen setzen die Schrift und die Bekenntnisse als normative Instanzen ins Verhältnis zueinander. Dieses Verhältnis der Bekenntnisschriften zur Schrift und zum „Evangelium“ bzw. der Schrift zum Evangelium fasst die lutherische Tradition in die Formel zusammen, dass die Bekenntnisse normative, die Verkündigung der Kirche bestimmende Funktion haben, ihrerseits aber unter der Schrift stehen und von der Schrift her normiert werden. Sie haben nach der Formulierung der VELKD soweit selbst normierenden Charakter, wie sie mit der Schrift übereinstimmen; die Wendung der SELK setzt voraus, dass sie *darum* normierenden Charakter haben, *weil* sie mit der Schrift übereinstimmen. In beiden Fällen handelt es sich um eine Norm, die ihrerseits normiert ist: *norma normata*. Die Schrift hingegen ist die Norm, die selbst alle anderen Normen regiert und bestimmt: *norma normans non normata*. Die Schrift hat allerdings ein Zentrum, das sie verkündigt und von dem her sie richtig verstanden wird: Das Evangelium von Christus. Die Verbindlichkeit der Schrift hängt daran, dass sie „Christum treibet“ – so Luther; oder: Christus bzw. das Evangelium von ihm ist die „Mitte der Schrift“, auf die also alle Aussagen

<sup>3</sup> Ich halte die innerhalb der SELK umstrittene „quia“ (weil)-Formel trotzdem für völlig unproblematisch, sofern man sie als Bekenntnis versteht – dann besagt sie für die Kirche im Ganzen in der Formulierung des Grundartikels: Die Kirche gibt öffentlich den Grund dafür an, dass sie die eigene Lehre und das eigene Leben des Bekenntnissen unterwirft: *weil* diese der Schrift entsprechen – das „weil“ formuliert die Einsicht, auf der die normative Funktion der Bekenntnisse in der Kirche beruht. Im Ordinationsgelübde tritt der Ordinand dieser Erkenntnis öffentlich bei. Den Nachweis müsste sich die Kirche bzw. der Ordinierte im Einzelnen zu führen zutrauen.

hinweisen und auf die alle Aussagen bezogen werden, von der her sie verstanden werden müssen. Luther hat dieses „Zentrum“ der Schrift durchaus als kritisches und in diesem Sinne normierendes Prinzip verwendet, an dem gemessen etwa die Aussagen des Jakobusbriefs über die Rechtfertigung aus den Werken oder bestimmte Aussagen des Hebräerbriefs keinen Geltungsanspruch erheben konnten;<sup>4</sup> die Möglichkeit einer solchen Sachkritik eröffnet, wie gesagt, auch die Formulierung der VELKD.

## 1.2. Fragestellung

Um diese Formeln, und insbesondere um den darin formulierten Geltungsanspruch der kirchlichen Bekenntnisse soll es im Folgenden gehen. Ist es denn, so könnte man fragen, gerade angesichts der in der Grundordnung und im Ordinationsgelübde der lutherischen Kirchen erfolgenden Selbstbindung, faktisch zutreffend, dass die Bekenntnisse der Schrift unterstellt sind. Handelt es sich nicht vielmehr im tatsächlichen Vollzug kirchlicher Lehre und Lehrbeurteilung um der Schrift übergeordnete Normen, deren Geltungsanspruch einen unbefangenen Umgang mit der Schrift und eine möglicherweise zu anderen Ergebnissen als die Bekenntnisschriften gelangenden Exegese den Weg verstellt?

Es gibt eine Fülle von Möglichkeiten, die Probleme und Bedingungen dieses Geltungsanspruches zu erarbeiten. Ich zähle sie nicht alle auf, sondern erkläre, was ich im Folgenden bieten werde: Jede Problematisierung des Geltungsanspruches der lutherischen Bekenntnisse setzt voraus, dass man sich mit diesem Anspruch vertraut macht, und zwar nicht nur mit dem Geltungsanspruch, den die Grundordnungen der meisten lutherischen Kirchen formulieren, sondern mit dem Geltungsanspruch, den die Bekenntnisschriften selbst erheben. In welches Verhältnis setzen sie selbst sich zur Schrift? Gibt es in den Bekenntnisschriften selbst eine Möglichkeit zur Präzisierung der Inhalte, bezüglich derer sie einen Geltungsanspruch erheben, eine Präzisierung, die es dann möglicherweise erlaubt, von diesem Zentrum her mindestens Sachkritik zu üben?

Wenn man so und nach dem Geltungsanspruch der reformatorischen Bekenntnisse fragt und das Verhältnis untersucht, in das diese sich selbst zur Schrift setzen, wird man dessen ansichtig, dass die genannten Formeln der Ver-

<sup>4</sup> Vgl. etwa: „[...] ich möchte viel lieber die Ehre haben und dem einen Christus glauben als mich durch alle Schriftstellen bewegen lassen, die sie gegen mich als Beweis für die Gerechtigkeit aus den Werken vorbringen. [...] Hier ist Christus, dort die Zeugnisse der Schrift für die Werkerechtigkeit. Christus aber ist der Herr der Schrift und aller Werke.“ (*M. Luther, Grosse Galaterbriefvorlesung, WA 40/1,458,19–21, vgl. Kontext*). Oder: „Daher: wenn die Gegner die Schrift gegen Christus anführen, dann führen wir Christus gegen die Schrift an. Wir haben [dann] den Herrn, sie die Diener; wir das Haupt, jene die Füße oder Glieder, über die doch das Haupt herrschen und denen es vorgeordnet sein muss.“ (*M. Luther, Promotionsdisputation von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler [1535], These 49 und 50, WA 39/1,47,19–22; Übers. von N.SI.*)

hältnisbestimmung – *norma normans* und *norma normata* – in der Tat unzureichend sind; es wird sichtbar werden, dass es in sehr bestimmter Weise durchaus richtig ist, zu sagen, dass die Bekenntnisse über der Schrift stehen. Zugleich aber wird deutlich werden, dass dieses „über der Schrift stehen“ der Bekenntnisschriften relativ unproblematisch ist: Die genaue Wahrnehmung des Anspruches dieser Schriften eröffnet die Möglichkeit eines sehr entspannten Verhältnisses zu diesem Anspruch, denn dieser Anspruch verschließt nicht, sondern ermöglicht den Umgang mit der Schrift selbst.

Fünf Teile hat der folgende Text: Ausgangspunkt werden die für das Selbstverständnis des Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften zentralen Passagen – die Vorrede zum Konkordienbuch, die Vorrede zur „*Solida Declaratio*“<sup>5</sup> und die Passage „Vom summarischen Begriff“ sein. Ich werde zunächst zeigen, dass und inwiefern diese Passagen die lutherischen Bekenntnisse um ein Zentrum, nämlich die *Confessio Augustana* (CA; Augsburger Bekenntnis) gruppieren (2.). Ich werde mich nach dieser ganz formalen Feststellung – die Bekenntnisschriften verweisen auf die CA als ihr Zentrum – der CA selbst zuwenden, und ich werde zu zeigen versuchen, worin das sachliche, inhaltliche Zentrum der CA – und damit eben des Corpus der Bekenntnisschriften – liegt (3.). Zu diesem Zweck werde ich eine sehr ungewohnte Interpretation des Aufbaus der CA vortragen. Dies wird den Hintergrund darstellen, auf dem ich dann das in der Konkordienformel formulierte Verhältnis von Schrift und Bekenntnis skizzieren und im Rückgriff auf einen Luthertext entfalten werde (4.). Unter 5. füge ich dann einige Überlegungen zum Verhältnis von Bekenntnis und Glaube an.

## 2. Die CA als Zentrum des Corpus der Bekenntnisschriften

In vielen lutherischen Kirchen gilt das „Konkordienbuch“ als Grundlage der Lehre und des Lebens der jeweiligen Kirche. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von Bekenntnissen, die endgültig 1580 zusammengestellt wurde; neben den drei altkirchlichen Bekenntnissen (Apostolikum, Nizäno-Konstantinopolitanum, Athanasianum) enthält es eine Reihe von reformatorischen Bekenntnissen: Die *Confessio Augustana* (CA), die ebenfalls von Melanchthon verfasste Apologie zur CA (Apol), Melanchthons „Traktat über die Macht des Papstes“, die „Schmalkaldischen Artikel“ (SmA), den Kleinen und den Großen Katechismus Luthers (KKat und GKat) und die beiden Fassungen der „Konkordienformel“ (FC). Das Konkordienbuch sollte die Zeit der innerlutherischen Streitigkeiten zwischen 1548 und 1578 beenden, indem es verbindliche Bekenntnisgrundlagen für die Lehre der lutherischen Kirchen fixierte. Der Beile-

<sup>5</sup> Zum Terminus „*Solida declaratio*“ s. u. 2.1.

gung dieser Streitigkeiten dient insbesondere die „Konkordienformel“, die in 11 Artikeln eine Klärung und Entscheidung von theologischen Kontroversen zwischen lutherischen Theologen und Landeskirchen vornimmt. Diese Konkordienformel ist nicht in allen lutherischen Kirchen als Bekenntnisgrundlage anerkannt; sie liegt in zwei Fassungen vor: einer umfänglichen Darstellung und Entscheidung der Streitigkeiten, der „*Solida declaratio*“ (abgekürzt: SD; dt.: tragfähige Erklärung), und einer Kurzfassung dieses Textes, der „*Epitome*“ (abgekürzt: Epit; dt.: Kurzfassung).

Das Konkordienbuch bzw. dessen Vorrede ist nicht von geistlichen, sondern ausschließlich von weltlichen Herrschern – Landesherren oder Stadträten – unterzeichnet, die als Schutzherrn der Kirche und als Garanten der wahren Lehre in ihr auftreten. Sie legen in dieser Vorrede allergrößten Wert darauf, dass die Konkordienformel kein neues Bekenntnis neben der CA, auch keine Änderung des Lehrstandes gegenüber der CA darstellt, sondern lediglich das in der CA feierlich vor Kaiser und Reich abgelegte Glaubensbekenntnis klärt, bekräftigt und wiederholt.

„Und dieweil unser Gemüt und Meinung [...] allezeit dahin gerichtet gewesen, dass in unsern Landen, Gebieten, Schulen und Kirchen kein andere Lehr, dann allein die, so in der heiligen göttlichen Schrift und der Augsburgerischen Confession und Apologia [...] einverleibet, geführt und getrieben [...] würde [...], so wollen wir hiermit abermals öffentlich [...] bezeuget haben, daß wir mit [...] jetziger Erklärung der streitigen Artikel keine neue oder andere Confession dann die, so einmal Kaiser Carolo dem V. [...] zu Augsburg Anno 1530 übergeben worden ist, gemacht, sondern unsere Kirchen und Schulen zuvörderst auf die Heilige Schrift und Symbola, dann auch auf die [...] Augsburgerische Confession gewiesen [...] haben wollen.“<sup>6</sup>

Dieses geradezu ängstliche Bemühen, die FC und das Konkordienbuch insgesamt keinesfalls als ein neues Bekenntnis neben der CA wirken zu lassen, hat einerseits natürlich rechtsrechtliche Gründe: Der Schutz des Augsburger Religionsfriedens (1555) bezieht sich ausdrücklich nur auf die Anhänger der CA – mit der Folge, dass Kirchen, die sich auf dieses Zentralbekenntnis nicht oder nicht zu Recht berufen können ohne zugleich päpstlich gesinnt zu sein, aus den Garantien dieses Friedens herausfallen. Aber auch abgesehen von diesem juristischen Interesse sind die Verfasser ernsthaft davon überzeugt, dass in der Tat eine inhaltliche Übereinstimmung der späteren Bekenntnisse mit der CA besteht; so begründen die Verfasser der FC in dem Passus „Vom summarischen

<sup>6</sup> Vorrede zum Konkordienbuch bzw. zur Konkordienformel, nach: Die Bekenntnisschriften der Ev.-luth. Kirchen, Göttingen <sup>8</sup>1979, 12,58–13,21. Die in neueres Deutsch übertragene Ausgabe (H.G. Pöhlmann, Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh <sup>2</sup>1987) bietet die FC nur in Auswahl. Im Folgenden zitiere ich die Bekenntnisschriften daher durchgehend nach der genannten Göttinger Ausgabe.

Begriff“ in der Fassung der SD die Aufnahme weiterer Schriften neben der CA in das Konkordienwerk und die Berufung auf diese Schriften zur Schlichtung der Streitigkeiten damit, dass zwischen diesen Schriften und der CA eine inhaltliche Übereinstimmung bestehe<sup>7</sup> und diese Schriften von der Apologie über die SmA bis hin zu den Lutherschen Katechismen dem eigenen Anspruch nach bzw. nach Überzeugung der weltlichen Herren nichts anderes als die CA lehren.

Im Sinne des Corpus der lutherischen Bekenntnisschriften und seiner Kompilatoren gibt es nach lutherischem Verständnis neben der Schrift und den altkirchlichen Bekenntnissen nur eine einzige zeitgenössische verbindliche Formulierung, nämlich die CA, deren inhaltliche Entscheidungen die übrigen in das Konkordienbuch aufgenommenen Texte lediglich wiederholen, auslegen, entfalten, gegen irrtümliche Auslegungen abgrenzen oder – im Falle der Katechismen<sup>8</sup> – in einer für die Laien verständlichen Weise vermitteln. Das Zentrum der lutherischen Bekenntnisschriften stellt die CA dar.<sup>9</sup>

### 3. Die CA – Aufbau und inhaltliches Zentrum

Eine Theologie der Bekenntnisschriften, wenn man dergleichen schreiben wollte, müsste also die CA als den Ausgangspunkt nehmen und deren inhaltliches Zentrum bestimmen, um von dort aus die übrigen Schriften als Explikation oder Klärung zuzuordnen.

Ich will zur Bestimmung dieses Zentrums einen relativ ungewöhnlichen Weg gehen, indem ich nämlich nach dem Aufbau der CA frage. Der Aufbau eines Textes erschließt ja zumeist bereits dessen inhaltliches Zentrum, und dieses inhaltliche Zentrum liegt nun bei der CA nicht oder nicht so ohne weiteres in Art. IV, wo die meisten Theologien der Bekenntnisschriften es verorten.

Ich kürze eine ganze Reihe von Beweisgängen ab, die nun eigentlich nötig wären – instruktiv und beweiskräftig für das Folgende wären insbesondere Vergleiche mit den Vorformen der CA, etwa den Schwabacher und den Nürnberger Artikeln. Ich skizziere stattdessen den Grundgedanken, der den Aufbau und die Mitte der CA erschließt. Dass die CA überhaupt einen sehr durchdachten Aufbau aufweist, ist nicht selbstverständlich – man merkt das spätestens dann, wenn man die Abfolge der Artikel auswendigzulernen versucht und dabei wegen der offenkundig mangelnden Logik der Abfolge in Verzweiflung gerät. Und doch weisen die Artikel eine klar strukturierte Abfolge und vor allem ein eindeutiges systematisches Zentrum auf, das ich im Folgenden vorstellen will.

<sup>7</sup> Konkordienformel (SD), Vom summarischen Begriff, Bekenntnisschriften (Anm. 6) 838.

<sup>8</sup> Konkordienformel (Anm. 7) 836.

<sup>9</sup> Konkordienformel (Anm. 7) 835f.

### 3.1. Die Unterscheidung der Art. I–XIII von XIV–XXVIII

3.1.1. *Lehrartikel und „spänige Artikel“.* Die CA besteht aus zwei Teilen, nämlich den so genannten Lehrartikeln (I–XXI) und den „spänigen“, den streitigen Artikeln (XXII–XXVIII). Melanchthon, der Hauptverfasser der CA, setzt voraus, dass man sich mit den römischen Gegnern hinsichtlich der Lehrartikel einig sei, da hier lediglich die Darstellung des Glaubens der gesamten Kirche nach der Schrift erfolge. Die „spänigen“ Artikel bieten, so Melanchthon, eine Darlegung der Position der reformatorischen Kirchentümer zu Fragen, hinsichtlich derer Streit mit den römischen Gegnern bestehe. Dass Melanchthon sich natürlich dessen bewusst war, dass auch und gerade die Lehrartikel von den römischen Theologen bestritten wurden, sei am Rande notiert. Wir lassen hier die spänigen Artikel auf sich beruhen und wenden uns gleich den so genannten Lehrartikeln zu. Und hier ist nun Vorsicht geboten. Die übliche Bezeichnung als „Lehrartikel“ legt die Vermutung nahe, dass dieser Teil der Artikel eine positive Entfaltung der reformatorischen Lehre biete, in der Melanchthon im Bemühen um den Nachweis von Übereinstimmungen mit den Altgläubigen die Lehrgrundlagen der reformatorischen Kirchentümer entfaltet – und diese Lesart legt auch der Abschluss der Lehrartikel am Ende des Art. XXI nahe.

3.1.2. *Die Funktion der Art. XIV–XXII.* Nun fällt aber auf, dass einige dieser Lehrartikel thematische Überschneidungen oder gar Wiederholungen aufweisen. Wozu ist es beispielsweise nötig, nach CA VI („Vom neuen Gehorsam“) noch eine ausführliche Behandlung des Themas „Vom Glauben und guten Werken“ in CA XX folgen zu lassen? Warum muss in CA XVIII noch „Vom freien Willen“ gehandelt werden, in CA XIX schließlich „Von Ursach der Sünden“, wenn diese Inhalte auch zwanglos in CA II unter dem Titel „Von der Erbsünde“ hätten behandelt werden können? Diese Doppelungen setzen ein mit CA XIV („Vom Kirchenregiment“) – ein Artikel eigentlich, der inhaltlich Art. V („Vom Predigtamt“) weiterführt oder präzisiert. Sieht man sich die Art. XIV–XXI nun näher an, so bemerkt man, dass sie geprägt sind von Abgrenzungen der reformatorischen Position gegen benachbarte Positionen oder gegnerische Unterstellungen: Teils wenden sie sich gegen Thesen der Täufer – etwa gegen den Chiliasmus in Art. XVII oder die Bestreitung des Rechtes der Obrigkeit in Art. XVI; teils wenden sie sich gegen gegnerische Unterstellungen – so etwa in Art. XX gegen die Behauptung, die reformatorische Lehre verbiete gute Werke.

Ich verzichte auch hier auf ausführliche Belege: Den Hintergrund dieser Artikel stellen die 404 Artikel Johannes Ecks dar;<sup>10</sup> Eck, der umtriebige

<sup>10</sup> W. Gussmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses II: D. Johann Ecks vierhundertvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530, Kassel 1930.

Gegner Luthers und sein Kontrahent bei der Leipziger Disputation (1519), hatte vor Eröffnung des Augsburger Reichstags Thesen aus Schriften Luthers und anderer Reformatoren zusammengestellt und hier zum einen die politische Unzuverlässigkeit der Reformatoren im Kampf gegen das Osmanische Reich, moralfeindliche Konsequenzen der reformatorischen Lehre etc., insbesondere aber eine inhaltliche Übereinstimmung der Reformatoren mit den radikalen Täufern andererseits nachzuweisen versucht. Die Art. XIV–XXI – das ließe sich im Einzelnen zeigen – sind eine Auseinandersetzung mit diesen politisch äußerst gefährlichen Vorwürfen und stellen den Versuch dar, nach der Darlegung der theologischen Grundlagen der reformatorischen Lehre diese gegen Verzeichnungen und gefährliche Nachbarschaften abzugrenzen.

Diese Erkenntnis, die man noch weitergehend begründen müsste und auch könnte, erklärt die inhaltlichen Doppelungen und auch insgesamt den gerade in diesem Teil durch Doppelungen etwas verquerten Aufbau der Lehrartikel und hat zur Folge, dass man sich für die Frage nach dem Aufbau und dem theologischen Zentrum der CA auf die verbleibenden Art. I–XIII zu konzentrieren hat.

### 3.2. Aufbau der Art. I–XIII

3.2.1. *Die Art. VIII–XIII: Die Sakramente.* In diesem Teil der CA lassen sich leicht größere, thematisch einheitliche Artikelgruppen identifizieren: als erstes der Block der mit den Sakramenten befassten Artikel, der in XIII endet und nicht erst in Art. IX, sondern bereits in VIII beginnt: Bereits Art. VIII behandelt trotz der später eingefügten Überschrift („Was die Kirche sei?“) nicht mehr eigentlich die Kirche wie Art. VII, sondern sichert die Gültigkeit der von unwürdigen Priestern gespendeten Sakramente gegen die Behauptung, nur von wahren Christen gereichte Sakramente seien wirksam; Zielrichtung des Artikels ist also bereits das Sakrament. Damit beginnt ein thematischer Bogen, der bei XIII – „Vom Gebrauch der Sakramente“ – endet und sich über IX („Von der Taufe“), X („Vom heiligen Abendmahl“), XI und XII („Von der Beichte“ bzw. „Von der Buße“) hinzieht und alle Sakramente behandelt. Ein Block zum Thema „Sakrament“ also.

3.2.2. *Die Art. V und VI: Erläuterungen von Art. IV.* Auch die Art. V und VI lassen sich zuordnen – sie stellen Näherbestimmungen des Art. IV dar, auf den sie durch die einleitende Wendung „solcher Glaube“ zurückverweisen: Sie bestimmen den Glauben nach der Ursache und Folge (Predigt und neuer Gehorsam) und wahren durch die jeweils am Ende der Artikel vollzogenen Abgrenzungen das „sola fide“: Die Predigt und nicht eigene Bereitung (und damit doch ein Werk) ist die Ursache des Glaubens – so Art. V; und alle Werke, die aus dem Glauben folgen, sind ihrerseits nicht Grundlage der Gerechtigkeit vor Gott; so Art. VI. Es handelt sich also um Abgrenzungen des Rechtfertigungsartikels

gegen Missverständnisse, genauer: Es wird in diesen beiden Artikeln klargestellt, dass der rechtfertigende Glaube keine Ergänzung durch eine vorangehende (Art. V) oder folgende (Art. VI) Werkstätigkeit erlaubt. Art. IV–VI gehören also unter dem Thema „Rechtfertigung“ zusammen.

### 3.3. Die Zentralstellung von Art. III in I–IV

3.3.1. *Art. I–IV: Rechtfertigung.* Es bleiben also die Art. I–IV zu betrachten; um diesen Komplex zu verstehen, müsste man eigentlich die Vorstufen derselben in den Marburger und Schwabacher Artikeln vergleichend analysieren. Man könnte aus einer solchen Analyse die im Folgenden knapp dargestellte These noch weitergehend begründen; die These besagt, dass das Zentrum dieses ersten Blocks von Artikeln nicht der Art. IV (Von der Rechtfertigung), sondern der Art. III zur Christologie darstellt. Ich will versuchen, das in einer Auslegung der Art. III. und IV deutlich zu machen:

3.3.2. *Art. III.* Das wesentliche Argument für die Behauptung, dass das Zentrum des ersten Abschnittes der CA der Art. III ist, besteht darin, dass dieser Artikel so angelegt ist, dass er die Motive der vorangehenden Art. I („Gotteslehre“) und II („Lehre von der Sünde“) aufnimmt bzw. den mit V und VI zusammenhängenden Art. IV – „Von der Rechtfertigung“ – vorbereitet. Dafür ein Blick auf den Aufbau anhand des folgenden Schemas:

**AUFBAU VON CA III:**

Item, es wird gelehrt

**[PERSON CHRISTI]****[1. INKARNATION]**

**daß Gott der Sohn sei Mensch worden, geboren aus der reinen Jungfrauen Maria**

**[2. ZWEI-NATUREN-LEHRE]**

**und daß die zwei Natur, die göttlich und menschlich, in einer Person also unzertrennlich vereinigt,**

**ein Christus seind, welcher wahr Gott und wahr Mensch ist,**

**[Das WERK CHRISTI (a) und das HEIL DES MENSCHEN (b)]****[3. (a) ERNIEDRIGUNG (STATUS EXINANTIONIS)]**

**wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben,**

**[3 (b) HEILSBEDEUTUNG DES STATUS]**

**daß er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsünde, sunder auch für alle andere Sünde**

**und Gottes Zorn versöhnet;**

**[4. (a) ERHÖHUNG (STATUS EXALTATIONIS)]**

item, **daß derselbig Christus sei abgestiegen** zur Helle, wahrhaftig am dritten Tag von den Toten **auferstanden, aufgefahen gein Himmel, sitzend** zur Rechten Gottes,

**[4. (b) HEILSBEDEUTUNG DES STATUS]**

1 ) **daß er ewig herrsche über alle Kreaturen und regiere,**

2 ) **daß er alle, so an ihne glauben,** durch den heiligen Geist **heilige, reilige stärke und troste,** ihnen auch Leben und allerlei Gaben und Guter **aus-teile und** wider den Teufel und wider die Sünde **schutze und beschirme;**

**[5. (a) WIEDERKUNFT]**

item, **daß derselbig Herr Christus endlich wird öffentlich kommen,**

**[5. (b) HEILSBEDEUTUNG DER WIEDERKUNFT]**

**zu richten** die Lebendigen und die Toten etc., lauts des Symboli Apostolorum.

Den Aufbau genauer betrachtet; er besteht im Wesentlichen aus einem Satz, dessen Grundstruktur lautet:

1. es wird gelehrt, dass Gott der Sohn sei Mensch geworden;
2. dass die zwei Naturen [...] ein Christus sind, [...] welcher
3. (a) wahrhaftig geboren, gelitten [...], (b) dass [final!] er ein Opfer wäre [...] und Gottes Zorn versöhnt;
4. (a) dass er [...] auferstanden [...], (b1) dass [final!] er ewig herrsche [...] und regiere [...], (b2) dass [final!] er alle, die an ihn glauben [...];
5. (a) dass er endlich kommen wird, (b) zu richten [...]

Im Einzelnen: Der Artikel beginnt mit den Ausführungen zur *Person Christi*, zur Zweinaturenlehre: Menschwerdung (1.) und die Einung der Naturen: Göttliche und menschliche Natur sind ein Christus (2.). Dieser Satzteil zielt auf die Feststellung der Einheit der Person Jesu ab, der als Gott und als Mensch das Subjekt der folgenden Taten ist.

Die Lehre von dem *Werk Christi* schließt direkt an die Bestimmung der Person an und erfolgt in drei Teilen: der Lehre von Geburt, Leiden und Tod (3.); die Lehre von der Auferstehung und Himmelfahrt (4.); die Lehre von der Wiederkunft zum Gericht (5.). Die drei Teile sind parallel aufgebaut: Jeweils folgt auf die Beschreibung eines Aspekte des Werkes Christi (a) eine Zweckbestimmung (damit ... [b]). Die Passagen über Auferstehung und die Wiederkunft sind nicht, wie die Passage über den Tod, grammatisch von der Lehre von der Person abhängig, sondern greifen mit „dass“ zurück auf den Artikeleingang („es wird gelehrt“); dennoch wird das Subjekt des Werkes Christi ausdrücklich mitgeführt („daß derselbig Christus“): Intendiert ist die Zuordnung des gesamten Werkes Christi zur Person und damit zu beiden Naturen Christi.

Der Aufbau macht deutlich: Die Lehre von der *Person Christi* (1. und 2.) zielt auf die Lehre vom *Werk* (3.–5.), und das *Werk* (a) auf das *Heil des Menschen* (b) – und dies nun in zwei Hinsichten: Zum einen ist *Christi Tod* ein Versöhnungsoffer vor Gott, durch das die Erbsünde ebenso wie die Tatsünden der Menschen getragen und Gottes Zorn versöhnt wird (3. b) – der Rückbezug auf den Art. II über die Erbsünde ist deutlich: Von dort wird die Unterscheidung von Erb- und Tatsünde sowie das Thema des „Zornes Gottes“ aufgenommen.

Zum Anderen findet die *Auferstehung und Himmelfahrt Christi* (4.a) ihre Zweckbestimmung in der Herrschaft Christi über alle Kreaturen (4. b1), und in der Begnadigung und speziellen Leitung aller, die an ihn glauben (4. b2); die Passage greift zurück auf die knappe Bezugnahme auf das Werk des Geistes in Art. II<sup>11</sup> und voraus auf die Art. IV–VI. Den dritten Aspekt – das Offenbarwerden dieser Herrschaft bei der Wiederkunft (5.) – kann ich hier außen vor lassen.

<sup>11</sup> „dass auch dieselbige [...] Erbsünde [...] verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und den heiligen Geist wiederum neu geboren werden.“ CA II.

3.3.3. *Die Zentralstellung von Art. III.* Alle Artikel des Blockes I–VI finden also ihre Mitte in Art. III („Von dem Sohne Gottes“); der Aufbau dieses Abschnittes der CA orientiert sich zunächst in den Artikeln II, III und IV an der Abfolge Sünde – Christus – Rechtfertigung; die Darstellung des Werkes Christi nimmt in der Passage über den Tod Christi (3.) Bezug auf die Lehre von der Sünde: Sein Tod ist die Erlösung von der Sünde; in dem Satz über die Auferstehung (4.) nimmt sie Bezug auf die dann in Art. IV genannten Glaubenden, die von Christus regiert und mit Leben und Gerechtigkeit beschenkt werden: Tod und Auferstehung Christi erscheinen so vermittelt mit dem Ende der in Art. II beschriebenen Sünde und mit dem in Art. IV definierten Geschenk des neuen Lebens an den Glaubenden. Näher – wenn man den Art. I (Von Gott) hinzunimmt – ergibt sich eine doppelte Abfolge von Gott und Mensch (Trinität *Sünde Christus Rechtfertigung*); die Art. V und VI sind – wie schon gesagt – von Art. IV abhängig; mit Art. VII setzt ein neues Thema ein, so dass sich also vom Aufbau her eine klare Zusammengehörigkeit von Art. I–VI ergibt.

Das Werk Christi ist in diesem Art. III also bewusst in seiner Heilsbedeutung nach zwei Richtungen hin entfaltet, nämlich auf die Beendigung des Zustandes unter der Sünde einerseits und auf den Beginn eines neuen Lebens andererseits; dadurch, dass diese Heilsbedeutung jeweils dem Sterben und der Auferstehung Jesu zugeschrieben wird, wird der Tod Jesu mit dem Ende der Sünde und das Auferstehen Jesu mit dem Beginn eines neuen Lebens genauso verbunden, wie Luther dies in seiner Auslegung der Taufe im Kleinen Katechismus konzipiert.

Das eigentliche Zentrum des Zusammenhangs der Art. I–VI ist somit der den Zusammenhang aller Artikel organisierende christologische Artikel.

3.3.4. *Zuordnung von Art. IV.* Sehr deutlich wird das, wenn man sich den Art. IV („Von der Rechtfertigung“) noch um ein Weniges genauer ansieht: Auch dieser Artikel ist ausgesprochen überlegt aufgebaut; er lautet:

„Weiter wird gelehrt, daß  
 wir [a] Vergebung der Sunde und [b] Gerechtigkeit vor Gott  
 nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtu-  
 sonder daß wir [a] Vergebung der Sunde bekommen und [b] vor Gott gerecht  
 werden  
 [x] aus Gnaden [y] umb Christus willen [z] durch den Glauben,  
 [z] so wir glauben, daß [y] Christus für uns gelitten habe und dass uns [a] umb  
 seinen willen die Sunde vergeben, [b] Gerechtigkeit und ewiges Leben ge-  
 schenkt wird. Dann diesen Glauben [x] will Gott [entspricht „Gnade“] für Ge-  
 rechtigkeit vor ihm halten und zurechnen, wie Sant Paul sagt zun Romern am  
 3. und 4.“ (CA IV)

Die Ablehnung einer Rechtfertigung „durch unser Verdienst, Werk und Genugtu“ als negative und die Begründung der Rechtfertigung „aus Gnaden, um Christi willen durch den Glauben“ als positive Bestimmung wird jeweils eingeleitet durch die mehrfache Benennung der „Sündenvergebung und der Gerechtigkeit vor Gott“ als des Ziels der Rechtfertigung, die der menschlichen Werk-tätigkeit völlig unerreichbar ist und nur durch Gottes Initiative gelingt. Diese Doppelbestimmung ([a] und [b]) greift eindeutig erkennbar zurück auf die Unterscheidung des negativen und des positiven Aspektes der Heilsbedeutung des Werkes Christi (Beendigung der Sünde und die Gabe von Heiligung und Leben) in Art. III (im Aufbauschema 3 b] und 4 b]), so dass bereits damit die enge Verbindung beider Artikel ausweisbar wird. Die doppelte Thematik der „Sündenvergebung“ einerseits und des Erlangens von „Gerechtigkeit und Leben“ andererseits wird hier also fortgeführt.

Der Glaube selbst wird nicht definiert; er ist nicht eine Bedingung, eine in-  
 nere Haltung, die als Voraussetzung der Heilszueignung neben Christus tritt,  
 sondern er kommt überhaupt nur als eine Bezugnahme auf die Person Christi in  
 den Blick. Diese Bezugnahme ist dadurch gekennzeichnet, dass sie der Verzicht  
 auf das eigene Werk angesichts des Werkes Christi ist, in dem eben beides –  
 Sündenvergebung und „Gerechtigkeit und ewiges Leben“ – gegenwärtig ist: „So  
 wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und uns umb seinen willen die  
 Sunde vergeben, Gerechtigkeit und Ewiges Leben geschenkt wird.“ Die göttliche  
 Gnade besteht schließlich darin, diesen Glauben als Gerechtigkeit anzuer-  
 kennen, womit nicht gesagt ist, dass der Glaube die Leistung ist, die Gott nun  
 anerkennt, sondern es wird einfach festgehalten, dass nicht der nun Glaubende  
 zweitens gerecht wird, sondern die Bezugnahme auf Jesus Christus als den  
 Grund von Sündenvergebung und „Gerechtigkeit und Leben“ ist selbst bereits  
 die Gerechtigkeit, die „vor Gott gilt“: *denn* diesen Glauben (als Vertrauen auf  
 das in der Person Jesu begründete Heil) will Gott als Gerechtigkeit zurechnen.

Die Nachzeichnung dieses komplexen Zusammenhangs hat für unser ge-  
 genwärtiges Interesse keine andere Funktion, als zu zeigen, dass eine Isolierung  
 des Artikels IV aus dem Zusammenhang mit Art. III unmöglich ist, dass viel-  
 mehr der Art. IV von den Grundbestimmungen des Art. III abhängig und geleitet  
 ist: Der Art. III, so könnte man sagen, setzt den Art. IV aus sich heraus. Oder  
 inhaltlich präzisiert: Der Art. III, der inhaltlich sagt, dass Christus und sein  
 Werk der Grund des menschlichen Heils ist, zielt auf die in Art. IV formulierte  
 Negation der Heilsbedeutung des menschlichen Werkes. Der Glaube ist selbst  
 kein Werk, sondern die Übernahme des Urteils Gottes durch den Menschen,  
 d.h. die Aneignung des Werkes Christi als Grund der Gerechtigkeit vor Gott.  
 Art. IV ist somit engstens mit dem Art. III verbunden so, dass er durch diesen  
 seine Begründung und seine Grundstruktur erhält.

### 3.4. Folgerung: Die Zentralstellung von Art. VII.

Damit ist deutlich, dass sowohl Art. I–VI als auch Art. VIII–XIII jeweils eine Einheit bilden, die erste konzentriert um die Christologie, die zweite um die Sakramentenlehre. In der Mitte dieser beiden je sechs Artikel umfassenden Einheiten steht Art. VII („Von der Kirche“), in dem die Kirche als der Ort identifiziert wird, an dem das Evangelium von Christus rein verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden: „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die Heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden.“ (CA VII).

Wenn das gesehen ist, fallen die Stücke plötzlich an ihren Platz und der Aufbau und seine Prinzipien erschließt sich. Denn diese Rahmung des Art. VII durch I–VI und VIII–XIII – die Rahmung also der Ekklesiologie durch die Entfaltung des Wortes von Christus und des Sakramentes – dürfte kein Zufall sein. Wenn alle bisherigen Beobachtungen stimmen, dann haben wir es in diesem Teil der CA mit einem äußerst überlegt aufgebauten Text zu tun, der in den Artikeln I–VI und VIII–XIII die Elemente zur Auslegung bringt, die der in der Mitte stehende Art. VII als die Grundlagen der Kirche bezeichnet: den Inhalt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente.

Damit komme ich zu diesem Art. VII, der nun also das eigentliche organisierende Zentrum der Art. I–XIII darstellt und geeignet ist, das theologische Zentrum zunächst der CA zu erheben:

### 3.5. Art. VII der CA

Art. VII definiert die Kirche nach dem dritten Artikel des Apostolikums als die „Gemeinschaft der Glaubenden“. Die Näherbestimmung dieser Gemeinschaft durch die Wendung „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden“ stellt keine Angabe der *differentia specifica* dar, durch die diese Gemeinschaft der Glaubenden von anderen möglichen Gemeinschaften von Glaubenden zu unterscheiden wäre. Vielmehr entspricht diese Näherbestimmung sachlich der von Luther etwa in „Von Konziliis und Kirchen“ 1539 vertretenen Position, nach der die Kirche als Gemeinschaft derer, die durch die nicht augenfällige Größe des Glaubens gekennzeichnet ist, nicht identifizierbar sei. Den Glauben kann man nicht sehen. Evangelium und Sakramentsverwaltung sind die Erkennungszeichen der Kirche, an denen man erkennen kann, ob irgendwo die Kirche, d.h. die Gemeinschaft der Glaubenden ist.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> M. Luther, Von den Konziliis und Kirchen (1539), WA 50,628,16–28, die (sieben) Kennzeichen der Kirche: 628–643.

Dass ausgerechnet diese Kennzeichen genannt werden, liegt daran, dass eben durch Wort und Sakrament Gott den Glauben zu wirken versprochen hat – d.h.: Wo diese Medien des göttlichen Wirkens sind, da ist entsprechend der mit diesen Medien verbundenen Verheißung Gottes auch anzunehmen, dass durch sie Glaube entsteht und so die Gemeinschaft der Heiligen gegenwärtig ist. Dieser Punkt ist enorm wichtig: Streng genommen nämlich wird hier die Kirche nicht durch Wort und Sakrament *definiert*, sondern nur durch den Glauben. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen. Durch Wort und Sakrament wird die Kirche *hergestellt*, durch sie entsteht die Gemeinschaft der Glaubenden, die die Kirche ist. Das heißt, dass das Vorhandensein der Kirche an den Größen, durch die allein sie entsteht, erkennbar ist. Wort und Sakramente sind nicht das Wesen der Kirche, sondern deren Grundlagen. Die Wirklichkeit der Kirche selbst ist ein Glaubensartikel in dem Sinne, dass das Vorhandensein von Gläubigen in einer Gemeinschaft als Implikat des Vertrauens auf die mit dem Wort und dem Sakrament verbundenen Verheißung geglaubt wird. Dass die Gemeinschaft der Glaubenden da ist, wo die Verkündigung des Evangeliums und die rechte Sakramentsverwaltung ist, ist eine Glaubensaussage: eine Aussage dessen, der sich auf die mit Wort und Sakrament verbundene Verheißung Gottes verlässt.

Damit wird nun zum einen deutlich, dass die Verfasser der CA selbst ihre Kirchentümer als Repräsentation der einen, heiligen, christlichen Kirche darstellen: Der Einsatz der CA mit „Erstlich wird einträchtiglich gelehrt / *ecclesiae apud nos magno consensu docent*“ (Art. I) nimmt eben die die Kirche manifestierende „einträchtiglich nach reinem Verstand“ erfolgende Predigt des Evangeliums und die entsprechende Verwaltung der Sakramente für die reformatorischen Territorien in Anspruch. Die CA insgesamt dokumentiert den Anspruch der reformatorischen Kirchentümer, wahre Kirche zu sein, bzw. besser: dass in ihnen die wahre Kirche präsent ist. Sie beanspruchen dabei lediglich, dass in ihren Kirchentümern das Evangelium und die Sakramente rein und angemessen gepredigt und verwaltet werden und dass darum dort die Gemeinschaft der Glaubenden anzutreffen ist, nicht aber, dass diese Gemeinschaft der Heiligen mit diesen äußerlichen Kirchentümern identisch ist oder umgekehrt. Vielmehr handelt es sich auch in den reformatorischen Kirchen – das stellt Art. VIII ausdrücklich fest – um ein *Corpus permixtum* aus mehr oder weniger Glaubenden, aus Heuchlern und wahren Christen; auch hier gilt also, dass die Identität dieser Kirchentümer mit der wahren Kirche eine Glaubensaussage ist, die sich eben allein darauf gründet, dass in diesen Kirchentümern Wort und Sakrament und damit die Medien des göttlichen Handelns gegenwärtig sind. Streng genommen handelt es sich um einen aktualistischen Kirchenbegriff, der also davon ausgeht, dass auch die reformatorischen Kirchen – sobald in ihnen die Verkündigung des reinen Wortes und die rechte Verwaltung der Sakramente zum Erliegen kommt – langsam aufhören werden, Kirche zu sein, da in ihnen kein Glaube mehr entstehen und erhalten werden kann.

### 3.6. Folgerung für den Charakter der CA als Lehrbekenntnis

Erst damit sind wir im Zentrum der CA angelangt: Die CA ist ein Lehrbekenntnis, das mittels der Lehre die Grenzen umschreibt, in denen in den reformatorischen Kirchentümern die Predigt und die Sakramentsverwaltung sich vollzieht. Die CA entfaltet die Grundlagen, auf denen in den reformatorischen Kirchen gepredigt (Art. I–VI) und das Sakrament verwaltet wird (Art. VIII–XIII).

Die Verfasser der CA formulieren damit den Anspruch, dass ihre Kirchen, in denen eben die Medien des göttlichen Wirkens dieser Lehre entsprechend verwaltet werden, Teil der einen, heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche sind. Teil dieser Kirche aber sind diese reformatorischen Kirchentümer streng genommen nicht deshalb, weil dort solchermaßen gelehrt wird und jene Heilsmedien gegenwärtig sind; Teil der Kirche sind sie vielmehr, weil diese Medien wirksam sind und damit die Gemeinschaft der Glaubenden konstituieren.

Die Lehrartikel normieren also nicht den Glauben, sie sind keine Glaubensverpflichtung. Sie normieren vielmehr kirchliche Vollzüge – die Verkündigung und die Sakramentsverwaltung – und gewährleisten so, dass die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, entstehen kann. Alle Lehrartikel beschreiben Sachverhalte, die eigentlich *kirchliche Vollzüge* sind und auf die *Realität des Glaubens* zielen. Die Lehre formuliert das Zentrum dessen, was in der Predigt zu vermitteln ist, und zwar so, dass es Glauben ermöglicht. Die Wirklichkeit der Kirche und damit der subjektive Vollzug des Glaubens ist das Ziel, auf das die gegenständliche Lehre und der durch sie normierte Vollzug der Predigt und der Sakramente ausgerichtet ist. Oder umgekehrt: Im Grunde erheben die ersten 13 Artikel der CA den Anspruch, dass durch eine solchermaßen wie dort beschriebene inhaltlich und formal bestimmte Verkündigung und Sakramentsverwaltung und nur durch sie Glauben entstehen und leben kann. Sie verpflichten die Amtsinhaber (und heute auch die Amtsinhaberinnen) inhaltlich, und zwar mit dem Ziel, dass sie mit ihrer Verkündigung in die Lage versetzt werden, Glauben – rückhaltloses Vertrauen auf den in Christus gnädigen Gott – zu wecken.

Wer also die CA und die Bekenntnisse insgesamt nur als externe Norm des Glaubens bestimmt – als Summe der Dinge, die der Glaubende für wahr zu halten hat – missversteht sie ebenso wie jemand, der sie nur als Ausdruck des Glaubens versteht in dem Sinne, daß hier die subjektive Wirklichkeit des Glaubens ihr eigenes Wesen ausspricht. Die CA hat ihre Funktion als Norm kirchlicher Vollzüge, die auf Glauben abzielen. Die Aussagen sind erst dann richtig verstanden, wenn gesehen wird, dass der lebendige, subjektive, individuelle, selbständige Vollzug des Glaubens das Ziel und das Zentrum dieser Lehrartikel bzw. der durch sie normierten Verkündigung ist. Dass dieser lebendige Vollzug des Glaubens nur möglich wird durch eine Verkündigung und eine Verwaltung der Sakramente, die an dieser Lehre orientiert ist – das ist der Anspruch und die Grundthese der CA. Im Grunde verlangt die CA nicht, dass alle diese Inhalte

nun auch zu glauben und anzuerkennen seien, sondern sie behauptet, dass die an diesen Inhalten orientierte Verkündigung die Möglichkeit des Glaubens – des Vertrauens auf den in Christus gnädigen Gott – eröffnet, die jede andere, fremde Verkündigung verschließt. Oder noch einmal anders: Die Lehrartikel der CA, die die konstitutiven Bedingungen der Kirche darstellen, zielen auf den Vollzug einer Verkündigung, in der sich das Gefälle realisiert, das die Art. III (Christologie) und IV (Rechtfertigung als Aneignung Christi) in der CA miteinander verbindet: eine Verkündigung, die von Christus als Grund des Heils in Art. III zum Glauben in Art. IV führt. Das ist dasselbe Gefälle, das vom Glaubensartikel des Apostolikums zur aneignenden Deutung durch die Auslegung Luthers in den Katechismen überleitet.<sup>13</sup>

### 3.7. Das inhaltliche Zentrum des Konkordienbuches

Die Leitfrage dieses Abschnittes war die Frage nach dem sachlichen Zentrum der lutherischen Bekenntnisschriften, von dem aus wir den normativen Anspruch dieser Schriften näher bestimmen wollten. Wir hatten den Rückverweis des Konkordienbuches und der Konkordienformel auf die CA als den Ursprung lutherischer Bekenntnisbildung als Anlass genommen, nach dem Zentrum der CA zu fragen, das die übrigen Bekenntnisse lediglich zu entfalten oder gegen Missdeutungen in Schutz zu nehmen beanspruchen. Als das den Aufbau organisierende Zentrum der CA hatte sich der Kirchenartikel herausgestellt; inhaltlich hatte die CA sich als eine Norm der Verkündigung und der Sakramentsverwaltung herausgestellt, die die Bedingung der Möglichkeit der Entstehung der Kirche im Sinne der „Gemeinschaft der Glaubenden“ zu wahren sucht. Im Zentrum der CA steht der Glaube als individuell-subjektiver, aber auf eine Vergemeinschaftung der Glaubenden zielender Vollzug, dessen Entstehungsbedingungen – reine Verkündigung und rechte Verwaltung der Sakramente – die Lehrartikel wahren wollen.

Das theologische Zentrum der CA ist also durch die Relation der Heilsmedien – Verkündigung des Evangeliums und Vollzug der Sakramente – zum subjektiven Vollzug des Glaubens zutreffend umschrieben; die implizite Behauptung der CA ist die, dass jener Vollzug des Glaubens nur durch eine Verkündigung und Sakramentsverwaltung möglich ist, die inhaltlich den Vorgaben der CA entspricht. Dabei nimmt die CA die Übereinstimmung mit der gesamten wahren Kirche in der Kontinuität der Geschichte in Anspruch.

Die CA erhebt also insgesamt den Anspruch, die Möglichkeitsbedingungen gegenwärtigen Glaubens zu formulieren. Sie normiert nicht den Glauben als externe, heteronome Angabe dessen, was man nun unter allen Umständen glau-

<sup>13</sup> Dazu s.o. „Der Glaube und sein Bekenntnis“, bes. S. 33–38.

ben solle, sondern sie eröffnet dessen Möglichkeit. Ohne diese inhaltlichen Bestimmungen ist der Glaube nicht unwahr, sondern als Existenzhaltung unmöglich, bzw.: Glaube ist in Wahrheit nur möglich als Korrelat dieser Inhalte.

#### 4. Bekenntnis und Schrift

Ich frage – im Ausgang von dieser Bestimmung des Zentrums der CA – nach dem Normierungsanspruch, den die lutherischen Bekenntnisse stellen.

##### 4.1. Bekenntnis und Schrift nach der FC

Einschlägig ist wieder der Abschnitt „Von dem summarischen Begriff“ in der Konkordienformel; ich versuche, hier den genauen Sinn des Verhältnisses von „Bekenntnis“ und „Schrift“ und damit den genauen Sinn der Formel *norma normata* und *norma normans* zu erheben. Denn darin besteht das Ziel dieses Textes: Die Verfasser der Konkordienformel legen hier dar, auf welcher Grundlage sie die Streitigkeiten entscheiden, die seit 1548 in den lutherischen Kirchen aufgebrochen waren.

4.1.1. *Theologie der Geschichte.* Sieht man sich diesen Abschnitt genauer an, so wird erkennbar, dass im Hintergrund eine Art Geschichtstheologie steht, und dass das Verhältnis der Bekenntnisschriften zur Heiligen Schrift mitnichten so einfach ist, dass man es mit der Formel *norma normans / norma* vollständig zusammenfassen könnte.

1. *Schritt.* Die Verfasser der FC parallelisieren die Situation, in die sich die zeitgenössischen reformatorischen Theologen gestellt sehen, mit der Situation der Urkirche: Zunächst bekräftigen die Theologen, dass sie kein neues Bekenntnis aufstellen wollten, sondern sich zum allgemeinen Glauben der Kirche bekennen und die in den reformatorischen Kirchentümern anerkannten Bekenntnisse und normativen Schriften bekräftigen wollten.<sup>14</sup>

Sie zählen dann die Schriften auf, die sie als Richtschnur jeder kirchlich gültigen Lehre betrachten: zunächst die „prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments“ (834,16f). Wichtig an der Formulierung ist zweierlei: Die Schriften werden um die Person Christi herum geordnet: die „prophetischen Schriften“ als die Verweise des AT auf Christus, und die „apostolischen Schriften“ (ἀποστόλλαι, senden) als die Schriften der von

Christus gesandten Zeugen (des NT). Zweitens wird die Schrift als „Brunnen“, d.h. als Quelle des Evangeliums bezeichnet (834,18f; vgl. die Hervorhebung gegenüber allen anderen Schriften in der Version der Epit.).

2. *Schritt.* Dann wird festgestellt (2.), dass schon die Theologen der Alten Kirche gegen eingerissene Ketzereien „die wahre christliche Lehr in reinem, gesunden Vorstande aus Gottes Wort in kurze Artikel zusammengezogen“ haben (834,26ff) – gemeint sind die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Anlass dieser Zusammenfassung der „wahren christlichen Lehr in reinem Verstande“ ist also das Auftreten falscher Lehrer, das nach einer knappen, präzisen Formulierung des Sachgehaltes der Schrift verlangt. Die „gesunde Lehre“ steht hier wie öfter in der FC im Gegensatz zur „anstößigen“, den Glauben zu Fall bringenden bzw. vernichtenden Lehre; im Anschluss an Tit 2,1ff handelt es sich positiv um die Lehre, die den Glauben weckt und erhält – nach CA VII (s.o.) eben das Evangelium.

3. *Schritt.* Unter 3. folgt dann die Gegenwart. Die „letzte Zeit“, in der Gott sein Evangelium nach den „greulichen Finsternissen“ der Papstzeit durch den Dienst Luthers wieder hat hervorleuchten lassen. Auch diese „Lehr“, das Evangelium (das hier gemeint ist, vgl. 740,5ff), wurde gegen die zeitgenössischen Ketzereien „in die Artikel und Hauptstück der Augsbургischen Konfession zusammengezogen“ (835,2ff).

4.1.2. *Die Bekenntnisse als Zusammenfassung des Evangeliums.* Also: Die Abfolge „unverfälschtes Wort Gottes, Ketzerei, Zusammenfassung in Bekenntnissen gegen die Ketzerei“ bestimmt die Zeit der Urkirche ebenso wie die Gegenwart; das Evangelium, das in der Schrift bezeugt und von Luther wieder entdeckt wurde, findet Widerspruch und wird in der Alten Kirche und in der Gegenwart – in Gestalt der CA – gegen diesen Widerspruch zusammengefasst in knappen Bekenntnissen.

Zunächst ist das Ausdruck des typischen und hier noch ungebrochenen Selbstbewusstseins der reformatorischen Kirchen, die sich als Vergegenwärtigung der Urchristenheit verstehen und den Anspruch erheben, dass mit der Neuentdeckung des Evangeliums die ursprüngliche Lehre der Apostel wieder laut wird.

Aber die Passage ist aus einem weiteren und über diese ja leichtlich bestrittbare Position hinaus interessant: *Die Bekenntnisse erheben den Anspruch, nicht einfach nur bestimmte, irgendwie aus der Schrift abgeleitete Lehren aufzustellen, sondern das Zentrum der Schrift, das Evangelium selbst, knapp zusammenzufassen.* Sie wollen Bündelungen dieses Zentrums: des Evangeliums sein, Darstellungen dessen, was die Schrift „treibt“: Darstellungen Christi; des „Wortes Gottes“. Sie formulieren also die Mitte, auf die die gesamte Schrift abzielt und von der her sie zu lesen und zu verstehen ist. Die Bekenntnisse sind also Ausdruck eines bestimmten Verständnisses der Schrift, sie formulieren ei-

<sup>14</sup> Vgl. Vorrede zur FC, BSLK 834f // 767ff, dazu auch 740ff; zum Abweisen eines neuen Bekenntnisses: 833f. Seiten- und Zeilenangaben im Folgenden beziehen sich auf die genannte Ausgabe der Bekenntnisschriften.

nen Konsens über ein gefundenes und entdecktes Zentrum, auf das hin eine kirchliche Gemeinschaft die Schrift versteht und liest.

Sie sind damit eben ein Bekenntnis vor der Welt und angesichts aller Ketzelei zu diesem Zentrum der Schrift: zu Christus als dem Grund unseres Heils.

#### 4.2. Das Bekenntnis und Luthers hermeneutische Entdeckung

Aber was bedeutet das – was bedeutet dieser Anspruch der Schriften, das ursprünglich durch die Apostel verkündigte und von Luther wieder entdeckte Wort Gottes bündig zusammenzufassen und zu formulieren?

4.2.1. *Luthers „reformatorische Erkenntnis“*. Ich will mich zur Klärung dieser Frage auf einen Text beziehen, auf den sich die Passage „Vom summarischen Begriff“ an einer Stelle – freilich in anderem Zusammenhang – ausdrücklich bezieht, ein Text aber, den die Verfasser dieser Passage auch dann implizit im Auge haben, wenn sie sich auf die Wiederentdeckung des Evangeliums durch Luther beziehen.<sup>15</sup>

Luther beschreibt dort, wie er angesichts einer bestimmten Bibelstelle (Röm 1,17) verzweifelte; er verstand die Aussage „im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar“ als Aussage über die vom Menschen geforderte bzw. die von Gott als Richter ausgeübte Gerechtigkeit.

Luther schildert, wie er unablässig diesen Text weiter befragt. Er fragt also danach, in welchem Sinne denn dieser Satz über die Strafgerechtigkeit Gottes „Evangelium“, also „frohe Botschaft“ sein kann; und in einer plötzlichen Eingebung geht ihm ein anderes Verständnis auf: „Gerechtigkeit Gottes“ ist als Bezeichnung der Gerechtigkeit zu verstehen, die Gott dem Menschen schenkt: die von Gott verliehene Gerechtigkeit: „Bis ich schließlich durch das Erbarmen Gottes Tag und Nacht nachdenkend [vgl. Ps 1!] die Worte in Verbindung brachte, nämlich: Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm offenbart, wie geschrieben steht: Der aus Glauben Gerechte wird leben – da begann ich die Gerechtigkeit Gottes als die Gerechtigkeit zu verstehen, durch die der durch das Geschenk Gottes Gerechte lebt, nämlich aus dem Glauben, und es sei dies der Sinn, dass durch das Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: Der aus Glauben Gerechte wird leben.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden die Vorrede zur Gesamtausgabe der lateinischen Werke 1545: WA 54,179ff, bes. 185,21ff; dt. Übers.: G. Ebeling, Vorrede, in: ders. u.a. (Hg.), Martin Luther. Ausgewählte Schriften I, Frankfurt/M. 21983, 13–25. Vgl. die ausführlichere Analyse und Darstellung oben S. 51–55.

<sup>16</sup> Vorrede (Anm. 21) 186,3ff.

Damit schildert Luther die „Urentdeckung“ des Evangeliums, die Ablösung der Bewegung des Menschen auf Gott zu in der Begründung seiner eigenen Gerechtigkeit durch die Bewegung Gottes auf den Menschen zu, der dem Menschen seine Gerechtigkeit, sein Leben etc. schenkt.

Zunächst eine Bibelstelle, die Luther eine neue, befreiende Gotteserfahrung wurde, eine einzige Bibelstelle, die sich als Evangelium erschließt, d.h. Glauben, Vertrauen ermöglicht und eröffnet. Dieses Zentrum, diese Erkenntnis beanspruchen die Bekenntnisschriften zu formulieren.

Das Entscheidende ist nun gar nicht diese allzu bekannte Beschreibung, sondern die Fortsetzung dieses Textes: Denn Luther beschreibt nun, dass diese an einem Vers gewonnene Erkenntnis plötzlich das gesamte „Gesicht“ der Schrift veränderte und sie neu reden ließ: „Hier fühlte ich mich neugeboren und durch offene Türen in das Paradies selbst eintreten. Dort erschien mir in der Folge ein anderes Gesicht der ganzen Schrift.“<sup>17</sup>

Den Sinn erschließen die Zeilen im Anschluss an den Text: Luther stellt fest, dass diese Entdeckung sein gesamtes Verständnis der Schrift veränderte. Er versteht andere Schriftstellen von dieser Entdeckung her, und er verifiziert dieses Verständnis im Durchgang zunächst durch Textstellen, die ihm im Gedächtnis sind: „Ich durchlief dann die Schriften, wie sie mir im Gedächtnis waren, und sammelte Entsprechungen auch in anderen Worten, wie: Werk Gottes, das ist: [das Werk,] das Gott in uns wirkt; die Kraft Gottes, durch die er uns stark macht, die Weisheit Gottes, durch die er uns weise macht, die Stärke Gottes, das Heil Gottes, die Herrlichkeit Gottes.“<sup>18</sup>

4.2.2. *Das Evangelium als Schlüssel zur Schrift*. Warum ist das wichtig? Weil hier erkennbar wird, dass diese Entdeckung, das Evangelium, an einer Schriftstelle Luther aufgeht, und von dort aus zur hermeneutischen Prämisse wird, unter der er die Schrift liest – „unter“ der er die Schrift liest, meint dabei: Diese Voraussetzung ist nicht an die Schrift herangetragen so, dass sie den Zugang zu ihr verschließt oder den Textsinn vergewaltigt, sondern sie ist herangetragen als ein fehlender Schlüssel, der plötzlich die Schrift mühelos lesbar macht, ihren Sinn eröffnet, ein widerspruchsfreies und entspanntes Sich-aufhalten in diesen Texten ermöglicht.

4.2.3. *Das Bekenntnis als Formulierung des Evangeliums*. Bezüglich der Bekenntnisse lässt sich von daher die These formulieren, dass die Bekenntnisse, wenn sie sich (s.o. 4.1.1.) selbst als Zusammenfassung dieser Entdeckung Luthers, des Evangeliums, verstehen, der eigenen Intention nach nicht eine „von

<sup>17</sup> Vorrede (Anm. 21) 186,8ff.

<sup>18</sup> Vorrede (Anm. 21) 186,8ff.

außen“ an die Schrift herangetragene Perspektive sind, keine den Texten eigentlich fremde Bestimmung eines „Zentrums“, auf das hin man die Texte liest, sondern *das Zentrum formulieren, von dem her sich die Texte erschließen und das als Zentrum dieser Texte verifizierbar ist*. Die Texte, wenn man sie auf dieses Zentrum (auf Christus, auf die Botschaft von der geschenkten Gerechtigkeit Gottes, auf die Sündenvergebung etc.) hin liest, erschließen sich als tatsächlich auf dieses Zentrum hin geordnete Einheit.

Die Bekenntnisse formulieren also nicht nur die „Perspektive“, unter denen eine kirchliche Gemeinschaft diese biblischen Texte liest – das könnte auch ein schierer Willkürakt sein; vielmehr erheben sie den *Anspruch*, die Perspektive vorzugeben, unter der die Texte sich wirklich und widerspruchlos zu ordnen beginnen. Die Perspektive ist nach dem Anspruch der Reformatoren nicht an die Bibel herangetragen, sondern es handelt sich um die Perspektive, die in der Schrift selbst gemeint und beabsichtigt ist.

Die Perspektive ist der Schrift nicht angetan, sondern diese Perspektive ist der Ausdruck der Übereinstimmung mit der Absicht der Schrift selbst.

#### 4.3. Der Sinn der Zuordnung von *norma normans* und *norma normata*

Was heißt also – unter dieser Voraussetzung – das Verhältnis von *norma normans* und *norma normata*? Es geht in den Bekenntnissen nicht oder nicht nur darum, biblische Aussagen in Lehrformulierungen zusammenzufassen, sozusagen die lehrhafte Quintessenz zu destillieren, an denen sich die Kirche „ad omnem posteritatem“ (auf alle Nachkommen hin) auszurichten hat und deren Geltung sie sich hin und wieder einmal durch den äußerlichen Abgleich mit Schriftaussagen verdeutlicht. Vielmehr erheben die Bekenntnisse den Anspruch, die Entdeckung Luthers, das Evangelium (die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein im Vertrauen auf das Werk des in Christus erschienenen Gottes) in der CA zusammenzufassen und in den übrigen Bekenntnissen zu präzisieren, zu entfalten und gegen Missdeutungen zu bewahren. Sie formulieren damit das Zentrum dessen, was die Schrift in allen ihren Teilen sagen will – insofern ist dies Bekenntnis eine „normierende“ Größe.

Die Bekenntnisse fordern aber eben damit zu demselben Vollzug auf, den Luther in der Vorrede zu den lateinischen Werken beschreibt: dazu nämlich, die Schrift selbst von diesem Zentrum her und auf dieses Zentrum hin zu lesen und sich dadurch dessen zu vergewissern, dass sich die Schrift wirklich zwanglos so erschließt, dass so alle Aussagen ihren Ort finden; dass so gelesen wirklich die Schrift mit einem Mund zu reden beginnt und sich als Einheit erweist. Nur wenn das Bekenntnis sich so nicht als eine „von außen“ an die Schrift herangetragene Perspektive, sondern als der eigentliche Schlüssel erweist, hat das Bekenntnis sein Recht: Insofern ist es *norma normata*, eine Norm oder ein Schlüssel zur Schrift, der sich mittels des Umganges mit der Schrift verifizieren lässt.

## 5. Bekenntnis, Schrift und Glaube

### 5.1. Das Bekenntnis als Hinführung zur eigenständigen Schriftlektüre

Nun noch zwei letzte Punkte zum Selbstverständnis der Bekenntnisse:<sup>19</sup> Die Bekenntnisse sind nicht außerhalb des Umganges mit der Schrift gewonnen. An Luthers „Entdeckung“ wird das klar: Er hat, wie er in seinem Selbstzeugnis von 1545 schreibt, sich beständig mit der Schrift beschäftigt und ist so zu der Erfassung dieses Zentrums durchgebrochen, von dem her sich wiederum die Schrift selbst erschloss. Das ist ein Zirkel: Die Schrift gibt dem, der sich mit ihr befasst, der sie in seiner *tentatio* unter Gebet meditiert, das Zentrum zu erkennen, unter dessen Voraussetzung sie gelesen und verstanden werden will. Das meint Luther mit der Wendung: Die Schrift ist Auslegerin ihrer selbst. Die Schrift bemächtigt sich gleichsam dessen, der mit ihr Umgang hat, und erschließt sich ihm so, dass er ihr Zentrum versteht und sie von dort her zu lesen beginnt.

Oder: Der Umgang mit der Schrift ist eine Art Prozess, in der ein Leser von der bloßen, verständnislosen Lektüre zum Verständnis des Zentrums, und von dort wieder zur Verifikation dieses Zentrums im Umgang mit dem Text, weiterbewegt wird. Die Bekenntnisse weisen hin auf dieses Zentrum, bewahren es gleichsam für den späteren Leser auf; sie zielen aber damit aber auf die eigenverantwortliche Lektüre, die sich diesem Hinweis anvertraut und ihn im Umgang mit der Schrift verifiziert.

### 5.2. Die Voraussetzung der Anfechtung

Der Umgang mit der Schrift setzt dabei eine bestimmte existentielle Situation voraus – ich habe das eben bereits mit dem Stichwort „*tentatio* – Versuchung“ angedeutet: die Situation der Anfechtung, die Frage nach der Gewissheit der Zuneigung Gottes, die Frage nach einer *frohen* Botschaft von Gott her. Auf diese Frage hin erschließt sich die Schrift auf ihr Zentrum hin; dieses Zentrum wiederum setzt eine andere menschliche Situation – die der Freude, der Zuversicht – kurz: des Vertrauens auf dieses Zentrum hin – aus sich heraus. Dieses immanente Zentrum der Schrift und jene existentielle Situation sind aufeinander bezogen: Das Zentrum erschließt sich dem aus jener Notlage heraus unablässig Fragenden, und das erschlossene Zentrum macht freie, gewisse, zuversichtliche Menschen, wie Luther an anderer Stelle schreibt. Das sind eben Menschen, die zum Glauben, zum Vertrauen auf Gott gelangt sind und die die Schrift als Zeugnis von dem Gott, der dies Vertrauen weckt, lesen können.

<sup>19</sup> Zum Folgenden s.o. „Das Evangelium und die Schrift“, S. 39–64.

### 5.3. Der Glaube als hermeneutische Prämisse

Die „Einnahme“ der in den Bekenntnisschriften vorgegebenen Perspektive, unter der die Schrift zu lesen ist, ist somit die Einnahme dieser „Haltung“ dieses Glaubens. Die Bestimmung des Zentrums der Schrift als „das Evangelium von Christus“, die die Bekenntnisse vornehmen, bedeutet: Auf diesen Glauben hin erschließt sich die Schrift. In diesem Sinne ist das Bekenntnis „Ausdruck des Glaubens“: Es ist nicht nur eine theoretische Formulierung des Zentrums der Schrift, nicht nur das Bezeichnen dieses Zentrums oder ein Hinweis darauf, sondern es ist dadurch „Bekenntnis“ und nicht „Formulierung“ oder „lehrhafter Hinweis“, dass sich der Bekenner diesem Inhalt unterstellt, ihn als für sich gültig anerkennt – dies eben nicht in einem Akt theoretischer Anerkennung, sondern im Vollzug des Vertrauens, das in Christus (und nicht im eigenen Werk) den Ursprung des eigenen Gottesverhältnisses erfasst.

Das ist übrigens der richtige Sinn der Wendung, dass die Schrift „im Glauben“ gelesen werden soll: Das ist keine Wendung, mit der sich ein Christ gegen Einwände gegen seine Interpretation der Schrift immunisiert, indem er Vorbedingungen des Verständnisses der Schrift (eben den Glauben) angibt. Vielmehr ist dieser Glaube die Entsprechung zum Evangelium, das sich im beständigen Umgang mit der Schrift als deren Zentrum erschließt. Nach lutherischem Verständnis ist nicht der Glaube die Voraussetzung des Schriftverständnisses, sondern die geduldige Lektüre der Schrift die Voraussetzung des Glaubens, weil sich in dieser Lektüre – und hier hat der Verweis auf das Werk des Heiligen Geistes sein Recht – die Schrift auf das Zentrum des Evangeliums hin erschließt, damit Glauben wirkt und so neu verstanden wird.

Auch die anderen konfessionellen Bekenntnisse (oder der reformierten Kirche) könnte man von diesem Selbstverständnis der lutherischen her als jeweils mehr oder weniger unterschiedliche Bestimmungen des Zentrums der Schrift verstehen. Es gibt also konkurrierende Lesarten der Schrift, konkurrierende Perspektiven usw. (z.B. die des römischen Katholizismus, der Anthroposophen etc.). Nach lutherischem Verständnis scheitern diese Lesarten und Perspektiven nachweisbar daran, dass sie den Texten Gewalt antun müssen und sich die Texte dem Versuch verweigern, sie auf dieses (andere) Zentrum hin zu lesen. Dies ist der Sinn des „Schriftbeweises“ im Rahmen einer Auseinandersetzung mit innerchristlichen „Kontrahenten“.

Ein Schriftbeweis hat also nicht den Sinn, einzelne Aussagen aus der Schrift abzuleiten. Ein Schriftbeweis hat den Sinn, zu zeigen, dass sich die Schrift einem Gesamtverständnis erschließt, wenn man sie unter der Perspektive eines Zentrums liest; er hat zweitens den Sinn, zu zeigen, dass konkurrierende Bestimmungen dieses Zentrums nachweislich bei dem Versuch scheitern, sich als Zentrum der Schrift zu verifizieren. In der Schrift „De servo arbitrio“ weist Luther darauf hin, daß dieser Nachweis so weit geführt werden, dass ein Gegner

nicht mehr widersprechen kann. Zum Konsens kommt es aber nicht dadurch, sondern nur so, dass im fragenden Umgang des Menschen mit ihr die Schrift selbst sich auf ihr Zentrum hin öffnet.

## 6. Zusammenfassung

Ein Bekenntnis bestimmt die Mitte der Schrift. Die Erkenntnis dieser Mitte ergibt sich im Umgang mit der Vielfalt der Schrift, die plötzlich und unverfügbar als Evangelium zu sprechen beginnt (Luthers Erlebnis), und somit Vertrauen auf das Werk Christi und den Verzicht auf das eigene Werk (Glauben) wirkt. Das Erfassen des Zentrums der Schrift führt dazu, dass die Schrift nun neu gelesen wird und sich in ihrer Vielfalt auf dieses Zentrum hin als mit einer Stimme redendes Wort erschließt.

Das Bekenntnis *formuliert* die Einsicht in dieses Zentrum. Ihm zuzustimmen heißt: in dieser Formulierung den eigenen Glauben und seinen Ursprung zu erkennen. Die Zustimmung bedeutet, dass man von daher und auf dieses Zentrum hin die Schrift liest und auslegt und so immer wieder erfährt und zeigt, dass die Schrift sich auf dieses Zentrum hin als Einheit erschließt.

Das Bekenntnis vertreten oder als gültig anzuerkennen heißt, es auf seine Grundintention – das Evangelium zu umschreiben – hin zu verstehen; es heißt, das dort formulierte Evangelium zu hören und zu erfassen als die Bestimmung des Zentrums dessen, was Gott durch die Schrift sagt; es heißt, die Schrift auf dieses Zentrum hin zu lesen, auszulegen und zu erfahren, dass sie sich so tatsächlich auf ihre eigene Grundintention hin erschließt. Es heißt schließlich, dadurch zu erfassen und zu realisieren, dass dieses Zentrum nicht nur die Schrift, sondern eben auch unser Leben auf ein Zentrum hin orientiert; dass sich also von dieser Mitte her nicht nur die Schrift verstehen und lesen läßt, sondern daß diese Mitte der Schrift ein Zentrum des eigenen Lebensvollzuges anbietet, von dem her ein Mensch sein Leben verstehen und bestehen kann.

## Das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments

Das Verhältnis ist gegenwärtig unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Christen und Juden strittig – von diesem Streit muss die Rede sein. Die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament hat eine lange Geschichte, die in den Blick kommen muss. Und ich will selbst mit einer These Stellung beziehen in der Auseinandersetzung um die Verhältnisbestimmung. Damit sind die drei Teile des Textes vorgezeichnet. Der ersten Aufgabe – die gegenwärtige Strittigkeit des Verhältnisses darzustellen – entledge ich mich, indem ich einige Positionen aus der Debatte über Sinn und Recht einer Theologie des AT innerhalb der alttestamentlichen Theologie referiere (1.). Für die zweite Aufgabe skizziere ich einen der berühmtesten und nach meinem Eindruck wenig gelesenen Aufsätze zur Verbindlichkeit des AT, nämlich den von Rudolf Bultmann; in ihm sind zugleich alle traditionellen Verhältnisbestimmungen in einer sehr originellen Reinterpretation präsent (2.). Ich schließe mit einigen eigenen Thesen zum Verhältnis (3.).

### 1. Die Diskussion um die Theologie des AT im Kanon der Bibel in der alttestamentlichen Wissenschaft

#### 1.1. Die Entstehung des Konzeptes einer „Theologie des AT“

Die neuere, mit Walther Eichrodt<sup>1</sup> und Ludwig Köhler<sup>2</sup> einsetzende Tradition der alttestamentlichen Theologen verstehen sich selbst als Gegenbewegung. Sie wenden sich dagegen, die alttestamentliche Forschung in einer Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion im Rahmen der altorientalischen Religionsgeschichte gipfeln zu lassen, gegen das Programm also der Religionsgeschichtlichen Schule und ihrer Wirkungen in der alttestamentlichen Wissenschaft. Damit geht es zunächst einmal darum, so Eichrodt, ein „Gesamtbild der alttestamentlichen Glaubenswelt“<sup>3</sup> zu erheben, das die Vielfalt der Ergebnisse der historischen und religionsgeschichtlichen Arbeiten nicht in die Einheit eines geschichtlichen Entwicklungsgangs, sondern zu einem systematischen Gesamtbild

<sup>1</sup> W. Eichrodt, *Theologie des AT*, 1933.

<sup>2</sup> L. Köhler, *Theologie des AT*, 1935.

<sup>3</sup> Eichrodt, *Theologie* (Anm. 1) 1.

zusammenfasst, das die unverwechselbare Einheit der israelitischen Religion zur Sprache bringt. Doch das Anliegen Eichrodts ist damit noch nicht hinlänglich beschrieben. Es geht ihm nämlich darum, im Gegensatz zur Einstellung der israelitischen Religion in das Ganze der vorderorientalischen Religionsgeschichte das „zweite Gesicht“ des Alten Testaments zur Geltung zu bringen:

„Und doch hat sie [die alttestamentliche Religion] noch ein *zweites Gesicht*, mit diesem schaut sie *zum Neuen Testament* hinüber. Wer ihre geschichtliche Entfaltung überblickt, dem muss sich die Wahrnehmung aufdrängen, dass ein mächtig vorwärtstreibender Zug durch sie hindurchgeht. [...] Erst in der Erscheinung Christi, in der die edelsten Kräfte des Alten Testaments zur Vollendung gelangen, kommt diese Bewegung zur Ruhe. Der negative Beweis dafür ist der Anblick des Torso, den das vom Christentum geschiedene Judentum darbietet.“<sup>4</sup>

Es geht mir zunächst darum, dass das Programm einer Theologie des AT hier ein spezifisch christliches Unternehmen ist, das die Entwicklungsgeschichte der alttestamentlichen Religion als Entwicklung auf das Christentum hin erfasst und interpretiert. Dabei gilt aber: Wie das Alte Testament geschichtlich auf das Neue hinläuft und in es einmündet, so vollzieht sich eben in umgekehrter Richtung eine Bewegung der Erschließung des Alten durch das Neue Testament, das Alte tritt unter die im Neuen Testament erschlossene Perspektive. Für Eichrodt ist es diese Perspektive, in der sich die alttestamentliche Wissenschaft über die bloße Erarbeitung der genetischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge erhebt und den Kern und das Wesen der Geschichte des AT erfasst: seine Wesensverwandtschaft mit dem NT. In diesem Vollzug ist eben einerseits die Zugehörigkeit der alttestamentlichen Wissenschaft zum Konzert der theologischen Wissenschaften (und nicht der altorientalischen Religionsgeschichte) begründet, und andererseits eben die Verbindlichkeit und Relevanz des AT für die christliche Kirche, die unter der Herrschaft des Historismus (wie Eichrodt die Gegenposition kennzeichnet) verloren gegangen sei. Darauf zielt also das Ganze: auf das Wiedergewinnen des theologischen Charakters und Ziels der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem AT, und der Begründung der Gegenwartsrelevanz des Alten Testaments für die Kirche.

Diese Gegenwartsrelevanz wird dadurch hergestellt, dass das Alte Testament aus der Perspektive des Christusgeschehens betrachtet und von daher sein immanentes Wesen erhoben wird. Dabei gilt aber, so Eichrodt, dass man dem AT eine Systematisierung seiner Glaubensaussagen nicht einfach überstülpen darf und seine religiösen Gedanken nicht einem fremden, etwa dem Aufbau einer christlichen Dogmatik entnommenen Schema unterwerfen darf:

<sup>4</sup> Eichrodt, *Theologie* (Anm. 1) 1 (kursiv im Orig. gesp.).

„Man kann dem alttestamentlichen Gottesglauben unmöglich mit einer auf ganz anderem Boden gewachsenen Gliederung seiner Gedankenwelt beikommen, sondern gerät damit in die ernste Gefahr, fremde Gedanken in ihn einzutragen und sich sein Verständnis zu verbauen.“<sup>5</sup>

Dieser Anspruch Eichrochts, daß seine, vom NT her geleitete Hermeneutik nichts Fremdes in das AT eintrage, auch nicht die Gliederung einer christlichen Dogmatik, erscheint widersprüchlich, denn genau darauf scheinen doch die hermeneutischen Erwägungen Eichrochts, die ich eben referiert habe, hinauszulaufen: auf eine Unterstellung des AT unter fremde, nämlich neutestamentliche Gedanken. Dieser Widerspruch tritt nur unter einer Bedingung nicht auf: dann nämlich, wenn Eichrodt der Überzeugung ist, dass die Gedankenwelt des NT gerade für das AT kein fremdes Gedankengut, sondern ihm wesensverwandt ist. Das NT, so scheint er vorauszusetzen und das schreibt er auch gleich im Folgenden (6), ist nicht auf ganz anderem Boden gewachsen als das AT und diesem insofern fremd, es sondern gehört in die Gedankenwelt des AT hinein als deren höchste Entwicklung und Durchdringung.

Dieser Gedanke klingt fremd und unselbstverständlich, gerade weil in der gegenwärtigen Diskussion die Verhältnisbestimmung von AT und NT unter dem Vorzeichen des religiösen Unterschiedes von Judentum und Christentum gelesen wird; in dieser gegenwärtigen Diskussion wird zwar immer betont, dass das Christentum aus dem Judentum als seiner Wurzel hervorgegangen ist; dabei wird aber mitgedacht, dass es sich um zwei unterschiedliche Religionen handelt, wobei dem Judentum das AT und dem Christentum das NT zugeordnet ist. So erscheint das in der Kirche betriebene Lesen des AT vom NT her als eine Unterstellung des AT unter ein fremdes Gesetz und unter die Perspektive einer fremden Religion. Eichrodt betrachtet AT und NT als in der Einheit einer Geschichte verbunden; die Lektüre des AT unter der Perspektive seines Zieles im NT ist daher gerade nicht die Unterstellung unter ein fremdes Gesetz.

Damit hat Eichrodt noch nicht recht, um diese Frage geht es noch gar nicht. Aber man wird auf eine gegenwärtige Denkselbstverständlichkeit aufmerksam: Wir betrachten die beiden Testamente üblicherweise als Dokumente zweier unterschiedlicher Religionen; und diese Voraussetzung ist so selbstverständlich nicht, wie sie tut – das zeigt das Beispiel Eichrochts.

## 1.2. Die Traditionsgeschichte als Mittel einer Theologie des AT

Ich folge dem damit angerissenen Gedankenstrang der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament im Zusammenhang des biblischen Kanons, indem ich einige ausgewählte Positionen der Folgezeit aufgreife. Der große

<sup>5</sup> Eichrodt, Theologie (Anm. 1) 5.

Gewinn der Theologie des AT von v. Rad liegt darin, dass er die bei Eichrodt noch betonte Antithetik der genetischen Forschung – also der Frage nach der geschichtlichen Genese der israelitischen Religion – einerseits und der Wesensbestimmung der alttestamentlichen Religion andererseits vermittelte, indem er die These aufstellte, dass es zum Wesen der alttestamentlichen Religion gehört, dass es diese nur im Verlauf einer Geschichte gibt: einer Geschichte der Reinterpretation und Aktualisierung der Glaubensgehalte einer Religion. Es gibt also die Theologie des AT nur im Nachvollzug der Einheit dieser Geschichte. Ich spreche das nur an, um überzuleiten zu der Fortführung, die dieses Programm in Hartmut Geses Projekt einer „Biblischen Theologie“ gefunden hat. Er vertritt wie v. Rad die These, dass die Einheit des AT in der Einheit eines überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhanges liegt, in dessen Verlauf Israel durch eine ursprüngliche Gottesanrede konstituiert wird, diesen Gott in immer neuen Situationen erfährt und theologische Konzeptionen durch reinterprezierende Aktualisierung und durch Integration weiterer Inhalte entwickelt. Die Einheitlichkeit dieses Traditionsprozesses ist die Einheit des AT.

Die Besonderheit der Position Geses liegt darin, dass er diesen Ansatz einer Theologie des AT zu einer biblischen Theologie ausweitet, indem er das NT als Teil und vollendenden Abschluss dieses Traditionsprozesses beschreibt. Sein Argument besteht darin, dass es zwar seit dem 5. Jh. Kanonisierungsschübe in der alttestamentlichen Überlieferung gegeben habe – zunächst der Pentateuch, dann, im 3. Jh., die prophetischen Schriften –, dass damit aber der Traditionsprozess noch nicht abgeschlossen ist; die Kanonisierung der weisheitlichen Schriften und der Psalmen erfolgt nämlich erst im 1. Jh. nach Christus und unter dem Einfluss der sich herausbildenden Kirche:

„Die neutestamentliche Traditionsbildung greift also in eine noch lebendige Traditionsbildung ein, d.h. wir haben es eben nur mit *einer*, der biblischen Traditionsbildung zu tun. Entscheidend aber ist, dass dadurch, dass das neutestamentliche Geschehen der gesamten alttestamentlichen Offenbarung gegenübertrat, die alttestamentliche Traditionsbildung abgeschlossen wurde. [...] Wir kommen zu der These: das Alte Testament entsteht durch das Neue Testament; das Neue Testament bildet den Abschluss eines Traditionsprozesses, der wesentlich eine Einheit, ein Kontinuum ist.“<sup>6</sup>

In diesem Zitat deutet sich bereits an, dass Gese das Verhältnis von AT und NT als Einheit in der Kontinuität eines Traditionszusammenhanges liest und somit beide Teile der Bibel eine Einheit bilden, die allerdings dadurch nicht spannungsfrei ist, dass sich in der Person Jesu ein Überbietungsanspruch manifestiert, die Beanspruchung einer Heilsgegenwart, die zugleich zur Größe wird,

<sup>6</sup> H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., Vom Sinai zum Zion, BevTh 64, München 1974, 11–30, hier 14.

auf die hin alle Traditionen des AT aufgenommen und zu deren Beschreibung sie vereinigt werden:

„Es wäre ein Leichtes zu zeigen, wie in bezug auf dies *eine* Geschehen alles zum Abschluss, zur Einheit, zu einer Interpretation gelangt, die aber auch alles vorher Ausgesagte im Wesen ‚aufhebt‘. Die neutestamentliche Theologie, d.h. die Christologie, ist die Theologie des Alten Testaments, die das neutestamentliche Geschehen, d.i. das Einbrechen des Heils, die Realisierung des Eschaton, die Gegenwart Gottes beschreibt. Mit ihr nehmen die Zeugen der Auferstehung [...] dieses Geschehen wahr. Das neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist missverständlich. Das neutestamentliche Geschehen hat die alttestamentliche Traditionsbildung notwendigerweise abgeschlossen, d.h. jetzt erst war ein Ganzes entstanden.“<sup>7</sup>

Hier muss man genau lesen und zum Verständnis dieses Zitates darauf achten, dass Gese unterscheidet zwischen dem Geschehen einerseits und der Traditionsbildung andererseits. Die alttestamentliche Tradition, so könnte man Gese etwas überspitzt wiedergeben, bietet Kategorien einer Rede von Gott und göttlichem Heil, die aber auf der Ebene des AT nicht von *realisiertem* Heil und *verwirklichter* Gottesgemeinschaft, sondern von symbolisch-partizipativer *Vergegenwärtigung* (in der Tora, im Kult) und *künftiger Erwartung* sprechen. Demgegenüber manifestiert sich im NT das Geschehen, das dem neutestamentlichen Zeugnis zugrunde liegt, als *Gegenwart* des vollen, im AT erwarteten Heils, der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch. Dieses Geschehen bringen die neutestamentlichen Zeugen eben mittels der alttestamentlichen Tradition zur Sprache und schließen dadurch, dass sie das Geschehen als die Erfüllung jenes Ausgriffes auf die Zukunft deuten, das Alte Testament ab. Die alttestamentliche Traditionsgeschichte mündet in die Beschreibung des Geschehens der neuen Offenbarung ein, könnte man sagen.

Das impliziert aber eben auch die These Geses, dass das AT – das ja der Prozess einer immer fortschreitenden Überlieferungsbildung, der Fortschreibung von Verheißungen auf eine Zukunft hin ist – gerade und nur dann in diesem seinem Wesen ernst genommen ist, wenn man es als Ausgriff auf eine in ihm nicht beschlossene Zukunft deutet, die nach christlicher Überzeugung im Christusgeschehen erschienen ist. Das NT setzt nicht in den Kosmos des AT ein ihm selbst fremdes Zentrum ein, sondern identifiziert das Zentrum, auf das das AT als Prozess hinführt. Auf der anderen Seite ist dies eben der Hintergrund für die ausdrückliche Behauptung Geses, dass das AT einen Ausgang und nicht deren mehrere hat – das Christusgeschehen und mit ihm das NT.

<sup>7</sup> Gese, *Erwägungen* (Anm. 6) 29f.

### 1.3. Der „canonical approach“

Ich stelle einen im Wesen verwandten Ansatz daneben, nämlich das Konzept einer biblischen Theologie von Brevard S. Childs, konzentriere die Darstellung aber auf einen Punkt, der im Folgenden wichtig werden wird. Sein Grundvotum, das er seit den 70er Jahren vertritt, besteht darin, dass die historische Arbeit, die diachron nach der Genese des Textes fragt und somit die Oberflächenstruktur der Texte auf die Tiefe eines Entstehungsprozesses hin durchsichtig macht, dass diese Arbeit also diese Vorstufen des vorliegenden Textes nicht um ihrer selbst willen, sondern mit dem Ziel des Verständnisses des kanonischen Textes erhebt, denn: Diese Ebene des Textes, und nicht die in ihn aufgenommenen und integrierten Momente für sich, sind für die Kirche normativ. Im Grunde genommen ist das Programm der Problemstellung Eichrods, die wir kennen gelernt haben, verwandt. Ich übergehe die nordamerikanischen forschungsgeschichtlichen Hintergründe<sup>8</sup> und wende mich gleich dem Programm zu, das bereits der Titel der 1986 erschienenen Theologie des AT von Childs manifestiert: „Old Testament Theology in a Canonical Context“. Der entscheidende Punkt liegt darin, dass Childs nicht den historischen Verlauf der Entstehung der Texte und Traditionen, sondern die innere Logik des kanonischen Textes und seine Verweisungszusammenhänge den Sinn und den Zusammenhang der Themen erschließen; das Verständnis des Textwachstums kann diese Ebene des kanonischen Textes erhellen, nicht aber als Leitfaden einer alttestamentlichen Theologie ersetzen:

„Zum Beispiel bedeutet der Versuch, einer rekonstruierten jahwistischen Quelle abgesehen von ihrem gegenwärtigen kanonischen Kontext theologische Eigenständigkeit zu verleihen, daß die wesentliche theologische Absicht der Tradenten der Überlieferung mißachtet wird, und daß der Sinn eines Textes von seiner Rezeption isoliert wird.“<sup>9</sup>

Das impliziert auch hier, allerdings aus anderen Gründen als bei Eichrodt und Gese, dass nicht nur die einzelnen Texte des AT, sondern eben auch das AT als Ganzes von vornherein als Kanonteil, in seiner Einheit mit dem NT in den Blick genommen wird. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Eigenheit des AT auf das NT hin nivelliert wird, wohl aber, dass ein Exeget der Tatsache Rechnung zu tragen hat, dass er das AT in seiner Funktion als kanonischer Text in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft ernst zu nehmen hat, also auch das AT nur als Teil der christlichen Bibel lesen kann:

<sup>8</sup> R. Rendtorff, *Zur Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Alten Testaments*, in: H.-G. Geyer u.a. (Hg.), „Wenn nicht jetzt, wann dann?“ (FS H.-J. Kraus), Neukirchen 1983, 3–11, 3f.

<sup>9</sup> B.S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986, 11; Übers. N.Sl. Original: „For example, to seek to give theological autonomy to a reconstructed Yahwist source apart from its present canonical context is to disregard the crucial theological intention of the tradents of the tradition, and to isolate a text's meaning from its reception.“

„[...] vorzuschlagen, dass der Christ das Alte Testament lesen sollte, als lebte er vor dem Kommen Christi, ist ein historischer Anachronismus, der die gegenwärtige Funktion dieser Texte innerhalb der christlichen Bibel und für die Praxis einer Glaubensgemeinschaft nicht ernst nehmen kann. Ähnliche theologische Einwände erheben sich angesichts des häufig gemachten Vorschlags, dass Christen das Alte Testament als Juden und nur das Neue Testament als Christen lesen sollten. Das zerstört natürlich den theologischen Sinn der kanonischen Terminologie des Alten Testaments innerhalb der christlichen Bibel.“<sup>10</sup>

Es geht also auch hier darum, die alttestamentliche Wissenschaft als christlich-theologische Disziplin zu begründen und zu verorten, wobei aber nun nicht das Argument des Traditionszusammenhangs, sondern die Funktion, die der kanonische Text für eine bestimmte Glaubensgemeinschaft hat, also die Rezeptionsgeschichte das entscheidende Argument darstellt. Der Kanon als der Abschluss einer Rezeptionsgeschichte, prägt den Sinn des Einzeltextes.

Childs kommt es sehr darauf an, nicht dahin missverstanden zu werden, dass er in der Einheit des Kanons die Differenz der Testamente oder den Eigensinn des AT vernachlässigen wolle. Im Unterschied zur älteren nordamerikanischen „Biblical Theology“ kommt es Childs gerade darauf an, die Selbständigkeit des AT wahrzunehmen – es gerade als einen Text wahrzunehmen, der noch nicht Christus bezeugt, wohl aber den bezeugt, der der Vater Jesu Christi ist:

„[...] ich bin der Meinung, dass das Alte Testament innerhalb der christlichen Schrift als Zeuge für Jesus Christus fungiert gerade in seiner vorchristlichen Gestalt. Das Ziel der Theologie des Alten Testaments ist daher, nicht das Alte Testament zu christianisieren, indem man es mit dem Zeugnis des Neuen Testaments identifiziert, sondern sein eigenes theologisches Zeugnis vom Gott Israels zu hören, den zu verehren auch die Kirche bekennt. Und obgleich die Christen bekennen, dass der Gott, der sich an Israel offenbarte, der Gott und Vater Jesu Christi ist, ist es dennoch notwendig, das Zeugnis Israels zu hören, um zu verstehen, wer der Vater Jesu Christi ist.“<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Childs, *Theology* (Anm. 9) 9. Original: „[...] to suggest that the Christian should read the Old Testament as if he were living before the coming of Christ is an historical anachronism which also fails to take seriously the literature's present function within the Christian Bible for a practising community of faith. Similar theological objections obtain for the frequent proposal that Christians read the Old Testament as Jews and only the New Testament as Christians, which of course destroys the theological meaning of the canonical terminology of the Old Testament within the Christian Bible.“

<sup>11</sup> Childs, *Theology* (Anm. 9) 9. Original: „[...] I would argue that the Old Testament functions within Christian scripture as an witness to Jesus Christ precisely in its pre-Christian form. The task of Old Testament theology is, therefore, not to Christianize the Old Testament by identifying it with the New Testament witness, but to hear its own theological testimony to the God of Israel whom the church confesses also to worship. Although Christians confess that God who revealed himself to Israel is the God and Father of Jesus Christ, it is still necessary to hear Israel's witness in order to understand who the Father of Jesus Christ is.“

Dieser Text ist bereits im Angesicht des christlich-jüdischen Dialoges verfasst<sup>12</sup> – man merkt das daran, dass die Position nicht konzinn ist und sich harmloser gibt, als sie ursprünglich ist: Zuvor hatte er, wie zitiert, gesagt, dass es nicht angehe, das AT „als Nichtchrist“ (d.h. unter Absehung von den eigenen Glaubensüberzeugungen) zu lesen – und nun soll das Spezifische der christlichen Lektüre in der Harmlosigkeit bestehen, dass die alttestamentliche Rede über Gott als Rede über den Vater Jesu Christi und so auf ihn hin gelesen wird. Damit ist aber das AT mitnichten ein „Zeuge“ für Jesus Christus, wie er noch im ersten Satz geschrieben hatte, sondern höchstens die Entfaltung der Voraussetzungen des Wirkens Jesu. Zudem wird später noch deutlich werden, dass es doch höchst zweifelhaft ist, ob eine Integration eines theologischen Elementes – der alttestamentlichen Rede von Gott – in einen weiteren Kontext – den Zusammenhang mit der jesuanischen Rede von Gott als seinem Vater – das ursprüngliche Element unverändert lässt. Ein Kontext prägt den Sinn jedes seiner Elemente; wie es nach Childs anachronistisch ist, das AT zu lesen ohne Rücksicht auf den Glauben an Christus, so ist es hermeneutisch harmlos, das AT in den Zusammenhang des biblischen Kanons zu stellen und zu behaupten, man christianisiere das AT nicht. Ich werde darauf zurückkommen.

Wesentlicher ist mir, dass mit diesem *canonical approach* zu den Texten des AT ein formgeschichtliches Grundmotiv aufgenommen und variiert wird, nämlich die Frage nach dem Sitz im Leben der zu interpretierenden Texte und die Frage nach dem Träger dieser Texte. Wenn der Kontext der Texte der Kanon ist, so ist der Sitz im Leben des Kanons und der Einzeltexte die Funktion, die die Schrift insgesamt im Leben der Kirche hat, als formative Größe für den kollektiven und individuellen Glaubensvollzug; als Träger des Kanonisierungsprozesses und seines Ergebnisses kommt also die Kirche selbst und nur sie in Frage. Das AT wird also durch diesen Zugang von vornherein nicht nur als ein *auch* in der Kirche rezipiertes Buch, sondern als Buch der christlichen Kirche gelesen, die durch die Zusammenstellung von AT und NT den Zusammenhang beider als wesentlich bezeichnet. Entsprechend beschreibt Childs das Verhältnis von Kirche und Synagoge als Auseinandersetzung um den Sinn eines gemeinsamen Textkorpus,<sup>13</sup> wobei Childs das Verhältnis sehr harmonistisch als Verhältnis des Dialogs und der wechselseitigen Korrektur und Bereicherung beschreibt – was doch nicht gut vorstellbar ist, wenn zumindest einer der beiden Gesprächspartner den gemeinsamen Text des Alten Testaments einer explizit textexternen hermeneutischen Prämisse unterstellt.

<sup>12</sup> Vgl. Childs, *Theology* (Anm. 9) 10.

<sup>13</sup> Childs, *Theology* (Anm. 9) 10.

#### 1.4. Das Plädoyer gegen das Konzept einer „Theologie des AT“

Unter der Perspektive des christlich-jüdischen Dialoges müssen – und darum habe ich die letzten Bemerkungen zu Childs überhaupt angeschlossen – die nun beschriebenen Zugänge zum AT als höchst problematisch erscheinen. Ich weise zum Beleg der Problematik nur auf den vorhin zitierten Satz Eichrods zum „Judentum“ in seiner gegenwärtigen Gestalt hin, der ja durchaus den Anspruch, dass im NT „die edelsten Kräfte“ des AT aufgenommen und vollendet werden, mit einer abschätzigen Bemerkung über den mangelnden religiösen Wert des Judentums verbindet, das sich dieser vom NT geleiteten Perspektive nicht unterstellt und somit offenbar die „edlen“ mit „unedlen“ Bestandteile des AT ungetrennt rezipiert.<sup>14</sup>

In gewisser Weise kulminiert diese Kritik in der Forderung von Rainer Albertz, anstelle des Programms einer Theologie des AT wieder das Programm einer Religionsgeschichte Israels zu verfolgen, einer Historisierung des alttestamentlichen Befundes im Gegenzug zur theologischen Systematisierung und zur christlich-theologischen Vereinnahmung. Die Einheit des Alten Testaments liegt dann gerade in der Vielheit von Gruppierungen im Streit um die rechte Interpretation der eigenen Geschichte mit Gott.<sup>15</sup> Das Motiv dieser Umorientierung ist der Widerspruch gegen die Unterstellung der alttestamentlichen Tradition unter die theologische Perspektive des NT bzw. der christlichen Kirchen. Es sei, so Albertz, zum einen historisch und hermeneutisch fragwürdig, einen Text unter der Prämisse eines viel später entstandenen Textkorpus zu deuten, der in keiner Weise die historische Voraussetzung des älteren Textes darstelle; und das Konzept einer Theologie des AT sei zudem ein beständiger Widerspruch gegen den jüdischen Umgang mit ihrer Schrift. „Die Theologie des Alten Testaments trägt somit den Keim des Antijudaismus in sich.“<sup>16</sup>

Man müsste sich eigentlich bei dieser Argumentation länger aufhalten;<sup>17</sup> ich übergehe alle sich aufdrängenden Fragen und skizziere sehr viel größerflächig den Grundzug der Positionen, die sich kritisch mit den bisher dargestellten Positionen auseinandersetzen. Die Grundoption ist hier die These von einem zweifachen Ausgang oder einer doppelten Wirkungsgeschichte des AT, die in im Einzelnen unterschiedlicher Weise vertreten wird. Exemplarisch möge dafür die Position Rolf Rendtorffs stehen, der Folgendes schreibt:

<sup>14</sup> Eichrodt, *Theologie* (Anm. 1) 1; zitiert oben S. 91.

<sup>15</sup> R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!*, in: *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* JBTh 10, Neukirchen 1995, 3–24, hier 23.

<sup>16</sup> Albertz, *Religionsgeschichte* (Anm. 15) 13.

<sup>17</sup> Vgl. hier weiterführend: H. Spieckermann, *Die Verbindlichkeit des Alten Testaments*, in: JBTh 12 (1997) 25–51.

„Am wichtigsten erscheint mir aber die Frage, ob damit [mit der Integration des Kanons der jüdischen Bibel in die christliche Bibel] nach Auffassung der christlichen Theologie das Alte Testament selbst in seiner theologischen Substanz verändert wird, indem es nun nur noch in seinem Gefälle auf das Neue Testament hin gelesen werden kann und darf. Dies ist m.E. nur unter Preisgabe des Selbstverständnisses des Alten Testaments in seiner kanonischen Form möglich. Im Übrigen wird damit, bewußt oder unbewußt, den Juden das Recht bestritten, ihre eigene Tradition in Kontinuität mit dem Alten Testament fortzuführen.“<sup>18</sup>

Die entscheidende Wendung in diesem Zitat ist die Rede vom „Selbstverständnis des AT in seiner kanonischen Form“ – Rendtorff nimmt nämlich den *canonical approach* von Childs auf, stimmt seiner Forderung, dass die theologische Intention der Kanonbildung auf das hermeneutische Zentrum des AT führe, und identifiziert eben die Träger des alttestamentlichen Kanons mit dem Ergebnis: Es handelt sich beim alttestamentlichen Kanon um den Ausdruck des Glaubens des nachexilischen Judentums. Damit ist aber eben im Gegensatz zur Position Geses impliziert, dass der alttestamentliche Kanon eindeutig eine abgeschlossene, ursprünglich nicht auf das NT bezogene Größe ist, und die Aufgabe historischen Arbeitens besteht darin, den Eigensinn dieses AT gegen jede theologische Vereinnahmung gerade im Sinne eines *canonical approach* geltend zu machen. Diese These, dass die Kanonbildung des AT ein wesentlich vorchristliches Ereignis ist, zerstört die Basis der Geseschen Einheit des biblischen Traditionsprozesses und damit die Basis der Behauptung, dass AT und NT gemeinsam die Einheit eines Kanon bilden.

Nun lasse ich mich auf historische Überlegungen zur Kanonbildung nicht ein, denn sie haben in dieser Debatte faktisch nur marginalen Wert als Hilfsargumente und sind nicht das Motiv der hermeneutischen Positionen. Es ist aber insgesamt deutlich, dass diese Betrachtung des AT als eigenständige Größe, die die Basis des Judentums nach 70 ebenso wie des Christentums bildet, das Fundament der meisten Positionen darstellt, die den Anspruch erheben, mit dem Judentum in das Verhältnis nicht der Konkurrenz und des wechselseitigen Ausschlusses, sondern des friedlichen Dialoges treten zu können; noch einmal Rendtorff:

„Der bessere und m.E. einzig angemessene Weg wäre es demgegenüber, das Selbstverständnis des Alten Testaments in seiner kanonischen Form ganz ernst zu nehmen und zugleich die historische Tatsache, daß es eine doppelte Wirkungsgeschichte hat, eine jüdische und eine christliche, auch theologisch anzuerkennen. Dies würde [...] die Möglichkeit eröffnen zu einem Gespräch zwischen Juden und Christen über die gemeinsamen Grundlagen in der Hebrä-

<sup>18</sup> Rendtorff, *Bedeutung* (Anm. 8) 11.

ischen Bibel und deren heutige Relevanz im Lichte der je verschiedenen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte.“<sup>19</sup>

Die Bezeichnung des AT als „Hebräische Bibel“ hat hier seinen Ursprung und seinen Sinn – nicht darin, dass das AT nun als Text des heutigen Judentums betrachtet wird, sondern darin, dass er als jedenfalls gegen die christliche Bibel und den Zusammenhang mit dem NT ursprünglich selbständige Größe mit eigenständiger Absicht erfasst wird, die von einer eigenen religiösen Gruppierung getragen und kanonisiert ist. Und dieser in sich abgeschlossene, eigensinnige kanonische Text entfaltet in je unterschiedlicher Weise in Christentum und rabbinischem Judentum eine Wirkungsgeschichte.<sup>20</sup>

Die zuvor referierten Positionen hatten dies gemeinsam, dass sie es ablehnen, den Text des AT als eine zunächst selbständige, auf die Kirche nicht bezogene Einheit zu lesen; die nun skizzierten Positionen tun genau dies und erhalten damit einen Kanon, der eine doch relativ spröde und problembeladene Einheit aus zwei Textkorpora enthält, deren erster (das AT) durch den zweiten (das NT), möglicherweise sogar gegen seinen ursprünglichen Sinn, interpretiert wird.

## 2. Ein weiterer Schritt – Rudolf Bultmann

Bultmann gilt im üblichen theologischen Gerede als ein Theologe, der eine normative Bedeutung des AT für die christliche Kirche und Theologie in Abrede stellt; ich hoffe, dass in diesem Referat deutlich wird, dass diese Behauptung undifferenziert ist. Ich referiere den einschlägigen großen Aufsatz nicht im Detail oder dem Gedankengang folgend, sondern konzentriere mich auf die Schaltpunkte – dies mit dem Ziel, den hermeneutischen Ansatz und zugleich die darin aufgenommenen großen Figuren der traditionellen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament verständlich zu machen:

Im Grunde genommen arbeitet sich auch Bultmann an der Frage ab, der bereits das Interesse Eichrods galt, nämlich an der Frage, wie und in welchem Sinne historische Vergangenheit und Feststellungen über sie Relevanz für den gegenwärtigen Glaubensvollzug haben können – und hier gilt eben, dass die übliche, historisierende Verhältnisbestimmung von AT und NT keinerlei theologische Relevanz haben kann:

<sup>19</sup> Rendtorff, *Bedeutung* (Anm. 8) 11.

<sup>20</sup> Vgl. die glänzende Durchführung dieser These bei: K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, JBTh 6 (1991) 215–242; Koch sieht die jeweils unterschiedliche Fortführung des AT in Judentum und Christentum als die Folge der unterschiedlichen Gewichtung zweier im AT angelegter Traditionsschwerpunkte (bes. 226ff).

„[...] jene Betrachtungsweise, die nach dem Verhältnis der neutestamentlichen zur alttestamentlichen Religion fragt, [ist] überhaupt nicht theologisch relevant. Sie fragt von außen her, indem sie Beides, die alt- und neutestamentliche Religion, als historische Phänomene in den Blick nimmt und von höherer Warte aus ihr Verhältnis bestimmt. [...] Sie fragt nicht, ob das Wort des Alten Testaments von der Kirche verkündigt und von mir als an mich gerichtetes gläubig gehört werden muß, so daß es meinen Glauben mitkonstituiert. Sie sucht hinter dem Alten Testament eine vergangene Epoche der Geschichte der Religion, die sie rekonstruiert.“<sup>21</sup>

Diesem historisierenden, den Text in seine Vergangenheit verschließenden Zugang setzt er sein Grundprogramm einer existentialen Interpretation entgegen, das einen Text als Erschließung eines menschlichen Selbstverständnisses erfasst, in dem sozusagen ein Angebot eines heute nachvollziehbaren und realisierbaren Selbstverständnisses zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne ist das AT in der Tat relevant – es erschließt, so Bultmann, die Existenz des Menschen als Existenz im unbedingten Gefordertsein, die Existenz unter dem Gesetz. Zunächst ist das eine ausdrückliche *Reformulierung der traditionellen Zuordnung von AT und NT unter den existentialen Titeln von Gesetz und Evangelium*, wobei – zunächst! – das AT als Ausdruck der Existenz unter dem fordernden Willen Gottes zu stehen kommt. Da man das Evangelium nur unter der Prämisse des Gesetzes, die Vergebung nur aus der vorangehenden Erfahrung des Gefordertseins versteht, so Bultmann, hat in der Tat in diesem Sinne das AT eine Bedeutung für die Christenheit:

„Wenn allein Jesus Christus, als Gottes eschatologische Tat der Vergebung, Gottes Wort an die Menschen ist, so kann man sagen, daß alle die Worte, die dazu dienen, dieses Wort verständlich zu machen, indem sie den Menschen in die Situation bringen, in der er es verstehen kann, und indem sie das darin gegebene Daseinsverständnis entfalten, in vermittelter Weise Gottes Wort sind.“<sup>22</sup>

Damit stellt sich die Frage nach der Besonderheit des NT, die nicht, so Bultmann ausdrücklich, darin liegt, dass hier nun im Unterschied zum Gesetz die Gnade offenbar werde. Unter allen Umständen ist für das Alte Testament auch das Gesetz Gnade, weil es in den Zusammenhang der Erwählung des Volkes und des Bundesschlusses mit ihm gehört. Auch die Hoffnung auf Vergebung ist nicht das Neue des Neuen Testaments – auch im AT gibt es neben dem Bewusstsein der Sünde die rückhaltlose Hoffnung auf den Vergewöhnungswillen Gottes, der dann erfahren wird, wenn sich die individuelle oder kollektive Notlage wendet. Allerdings weist Bultmann darauf hin, dass dieser Verge-

<sup>21</sup> R. Bultmann, *Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben*, in: GuV I, Tübingen <sup>6</sup>1966, 313–336, hier 317.

<sup>22</sup> Bultmann, *Bedeutung* (Anm. 21) 335.

bungswille Gottes eine Hoffnung ist, die auf eine handgreifliche Verifikation aus ist, auf Zukunft ausgerichtet und nicht Gewissheit der Gegenwart der Gnade. Das AT ist sozusagen ausgespannt zwischen der geschichtlichen Vergangenheit, die das Volk und damit auch den Angehörigen des Volkes als Empfänger der Gnade bezeichnet, und der Erwartung der Zukunft, in der sich diese Verheißung erfüllen wird – aber es ist nicht gegenwärtige Gewissheit der Nähe und Zuwendung Gottes; hier sind die *traditionellen Zuordnungen von AT und NT als Verheißung und Erfüllung bzw. Zeichen und Wirklichkeit der Gnade aufgenommen*.

Diese nicht über die Kenntnisaufnahme von einem Ereignis der Vergangenheit vermittelte Gegenwart Gottes vermittelt allein das kirchliche Kerygma, das eben nicht Bericht über ein vergangenes Geschehen der Auferstehung eines Gekreuzigten sei, anhand dessen sich der Mensch sein Heil zu erschließen hätte, sondern in der aktuellen Zusage der Vergebung ereignet sich am Ort des Individuums selbst die Auferstehung:

„Die Botschaft von der vergebenden Gnade Gottes in Jesus Christus ist kein geschichtlicher Bericht über ein vergangenes Ereignis, sondern sie ist das verkündigende Wort der Kirche, das jetzt jeden unmittelbar als Gottes Wort anredet, und in dem Jesus Christus als das ‚Wort‘ gegenwärtig ist. [...] [Der Einzelne] soll nicht Gnadenerweise Gottes, die in geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit vorliegen, anschauen, und daraus den Schluß ziehen, daß Gott gnädig ist und also auch wohl für ihn gnädig sein wird, sondern Gottes Gnade begegnet ihm direkt im verkündigten Wort.“<sup>23</sup>

Ich streife das nur – es kommt dabei darauf an, dass das Christusereignis bzw. dessen Zentrum nach Bultmann eben gerade kein historisches, vergangenes Ereignis ist, sondern sich je in dem Moment ereignet, in dem der Mensch im Wort der Vergebung die Kraft Gottes als Grund des Glaubens erfährt. Doch dieser Punkt ist nicht so wichtig wie die damit gesetzte Bezugnahme auf das AT:

„Das heißt aber auch: für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung, wie es das für die Juden war und ist. [...] Die christliche Verkündigung kann und darf die Hörer nicht daran erinnern, daß Gott ihre Väter aus Ägyptenland geführt hat [...] Israels Geschichte ist nicht unsere Geschichte, und sofern Gott in jener Geschichte gnädig war, gilt diese Gnade nicht uns. Gerade deshalb ist es ja auch möglich, das Alte Testament vom christlichen Blickpunkt aus als Gesetz zu bezeichnen; von seinem eigenen Blickpunkt aus ist es ebensogut Gesetz und Evangelium.“<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Bultmann, Bedeutung (Anm. 21) 332f.

<sup>24</sup> Bultmann, Bedeutung (Anm. 21) 333.

Das AT, so kann man diese Position zusammenfassen, ist ein Buch der Gnade für das Volk, das tatsächlich in einem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Volk Israel steht; für dieses Volk ist es – war nicht nur! – Offenbarung. Grund der Gewissheit göttlicher Gnade. Damit wird ein klassisches *Grundmotiv der aufklärerischen Verhältnisbestimmung von AT und NT aufgenommen*, nach der das AT die Gnade und Zuwendung Gottes eben an die nationale Zugehörigkeit zu einem Volk bindet, während die späten Schichten des AT bereits zu einer Universalisierung der Gnade Gottes finden, die das proprium der Verkündigung Jesu und der Kirche ist. Hier hat diese Position die Pointe, dass eben der Empfänger und Träger der Gnade Gottes im AT nur Israel bzw. – das gilt Bultmann hier gleich – das Judentum ist, während das Christentum in ihm Gesetz erfährt, die Gnade aber in unüberbietbarer, auch die Gnadenerfahrung des Judentums überbietender Weise in der Verkündigung von Christus.

Unter dem Gesichtspunkt des „Antijudaismus“ ist dieser Text höchst ambivalent, wiewohl er von einschlägig Interessierten regelmäßig schlechte Noten erhält. Gewiss, Bultmann spricht davon, dass das AT für den christlichen Glauben keine Gottesoffenbarung und nicht Wort Gottes in dem Sinn ist wie das Wort von Christus; er bezeichnet als einzige Möglichkeit, dass das AT relevant wird, die Lektüre von Christus her, die den Text als Ausdruck des menschlichen Selbstverständnisses unter dem Gesetz auf das Evangelium hin versteht. Aber diese negative Position steht doch in engstem Zusammenhang mit der Feststellung, dass das AT für das Judentum „direkt anredendes Wort“, und zwar Gnadewort ist und so von ihm verstanden werden muss.<sup>25</sup> Was sich hier vollzieht, ist zwar einerseits eine radikale Unterscheidung von Christentum und Judentum, dabei aber eine Rückübereignung des AT an das Judentum unter dem Vorzeichen, dass es diesem (und nicht dem Christentum) Wort Gottes ist – und zwar Evangelium!

### 3. Das Verhältnis der Kirche zum Alten Testament

#### 3.1. Zusammenfassung

Damit ist auch deutlich, dass und wie sich diese Position in das bislang Referierte einfügt: Wir hatten es zunächst mit Positionen zu tun, die in gewisser Weise die Kirche als Subjekt der Kanonbildung auch im Blick auf das AT betrachteten und daraus das Recht ableiteten, das Alte Testament in der Einheit mit dem Neuen und damit unter dem Vorzeichen des Neuen zu interpretieren mit dem Anspruch, damit den genuinen Sinn des AT nicht etwa zu bestreiten,

<sup>25</sup> Bultmann, Bedeutung (Anm. 21) 334.

sondern zum Tragen zu bringen. Wir hatten dann die Gegenbewegung: Das Alte Testament ist eine eigenständige Größe und hat seinen Sitz im Leben im Normbedürfnis einer religiösen Gemeinschaft, die unmittelbar weder mit dem Judentum noch mit dem Christentum identisch ist. Und schließlich der Ansatz Bultmanns, der zwar einerseits eine Ablösung des Christentums vom Judentum vollzieht, andererseits aber allen Unkenrufen der neueren Israeltheologen zum Trotz einer Rückübereignung des AT an das Judentum das Wort spricht: Es ist ein Buch, in dem zu Recht Israel und das Judentum das Gnadenwort Gottes hört – wenn dieses Medium auch eindeutig von der Universalität und Unmittelbarkeit der christlichen Botschaft übertroffen wird. Ein Recht zur allegorisierenden Aneignung des AT als christliches Buch jedenfalls gibt es nach Bultmann nicht.

Auf der andern Seite zieht sich ein weiteres Grundproblem durch alle Positionen hindurch, nämlich die Frage nach der Aneignung eines Textes, dessen ursprünglicher, historisch feststellbarer Sinn in keiner Weise als Zeugnis für Christus bzw. den Glauben der Gemeinde an ihn verstanden werden kann; er spricht zu anderen von einem anderen Gott. Im Umgang mit dieser Problemstellung treffen sich die Positionen – Gese, Eichrodt und Childs versuchen je in ihrer Weise, bereits den historischen Umgang mit dem Text unter die Perspektive des NT zu stellen und die historische Arbeit und deren Ergebnisse auf das NT hin zu finalisieren; Albertz, Rendtorff und andere insistieren gerade auf der Fremdheit und dem vorchristlichen Eigensinn dieser Texte, die damit aber eben nur als Deutungsmaterial der neutestamentlichen Autoren und als Prämisse der christlichen Theologie, nicht aber selbst als Wort Gottes oder Anrede an die Gemeinde in den Blick kommen.

Ich werte hier jetzt nicht, sondern stelle in einer kurzen Skizze eine Deutung des Verhältnisses daneben, die zunächst von dem ausgeht, was die neueren Israeltheologen als unaufgebbare Einsicht gegen Positionen wie die Bultmanns festzuhalten empfehlen: dass das Christentum seine Wurzeln im Judentum hat, dass Jesus und seine Jünger Juden waren, und dass die ersten Christen ihr Christsein im Zusammenhang des jüdischen Kultes und Gesetzes gelebt haben. Ich skizziere im Anschluss an Paulus dieses Selbstverständnis und entfalte von dort ausgehend einige Thesen:

### 3.2. Paulus und sein Selbstverständnis als Jude

Es ist unbestreitbar, dass das Bewusstsein eines Gegensatzes von Christentum und Judentum kein den ersten Christen zugänglicher Gedanke war. Es handelt sich für die ersten Christen nicht um einen mit der Taufe konstituierten Übertritt in eine andere Religion, sondern sie waren und verstanden sich als Juden, bezogen sich darum in aller Selbstverständlichkeit auf das AT und nahmen es als Zeugnis für das Christusgeschehen in Anspruch; den Reflex dieses Anspruchs stellen die Reden der Apg und die Bezugnahme des Paulus und der Evangelien

auf die Schrift dar. Das Christentum ist ursprünglich keine neue Religion neben dem Judentum, sondern es ist ein Teil des Judentums, eine unter den vielen jüdischen Sekten des 1. Jh.

Die Auseinandersetzung zwischen dem Judentum und dem Christentum, die sich in den Texten des NT abzeichnet, ist keine Auseinandersetzung zwischen zwei Religionen, sondern eine innerjüdische Auseinandersetzung, die eine innerchristliche Variante hat. Es geht in den Streitigkeiten, die Paulus mit seinen verschiedenen Gegnern ausficht, nicht um die Frage, welchen Vorrang das Christentum gegenüber dem Judentum hat, sondern es geht um die Frage, was Judesein eigentlich bedeutet, was das Judesein konstituiert: die Erfüllung des Gesetzes (so deutet Paulus seine Gegner); oder der Glaube an Christus. Die Position des Paulus hat ihre Pointe nicht darin, dass er das Christentum als neue Religionsgemeinschaft gegen das Judentum verselbständigt, sondern darin, dass er behauptet, durch die Christusoffenbarung verstanden zu haben, was Judesein eigentlich heißt. Es geht ihm also nicht darum, die Kirche als fremde Religion zu etablieren und auf dieser Basis das Judentum seiner religiösen Grundlagen zu berauben, sondern es geht ihm um die These, dass der Glaube an Christus die Gestalt ist, in der das Judentum fortlebt.

Das wird sehr schön sichtbar an einem Text, der oft kurzschlüssig als Beleg für einen Heilsweg des Judentums neben dem Glauben an Christus interpretiert wird: Paulus fragt ja bekanntlich in Röm 11,1, ob denn Gott sein Volk verstoßen habe und antwortet: „Das sei ferne; denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Samen des Abraham, vom Stamme Benjamin“. Zumeist wird der Text so gelesen, als ob Paulus hier etwa sagen wollte: Ich werde doch über das Volk, zu dem ich selbst gehöre, nicht so etwas sagen. Aber der Bezug zur Frage ist viel enger: Paulus verweist darauf, dass er selbst die Antwort auf die Frage ist; er selbst als Angehöriger des Volkes Israel ist ja gerade darin, dass er an Christus glaubt, nicht verstoßen; in ihm und in den anderen Christen aus dem Judentum geht die Treue Gottes zu seinem Volk weiter – und genau darum kommt er im Folgenden auf den Rest des Volkes zu sprechen (Röm 11,2 und ff) – der gerettete Rest, in dem das Volk weiterlebt, sind nach Paulus die Judenchristen! Für ihn sind die Judenchristen nicht zu einer anderen Religion übergewechselt, sondern in ihnen manifestiert sich die Kontinuität der Erwählungsgeschichte Gottes mit seinem Volk.

Unter diesem Vorzeichen eines heilsgeschichtlichen Zusammenhanges zwischen Kirche und Judentum liest er die Texte des AT. Sie sprechen zu ihm in aller Selbstverständlichkeit von dem Messias Jesus von Nazareth, dessen Bedeutung er in der ihm damit zur Verfügung gestellten Begriffswelt zur Sprache bringt; und sie dienen ihm als der sprachliche Horizont, mittels dessen er das in Christus erfahrene Heil ausdrückt. Darin liegt eine Hermeneutik, die ich nun in Thesen entfalte:

## 3.3. Thesen

1. Das Christentum ist religionsgeschichtlich und im Blick auf das Selbstverständnis der ersten Christen ursprünglich ein Teil des Judentums. Die ersten Christen sind Juden und verstehen sich als Juden.

2. In der Auseinandersetzung zwischen dem der Tora verpflichteten Teil der Urchristenheit bzw. dem Judentum einerseits und Paulus bzw. der gesetzefreien Mission andererseits geht es nicht um eine Auseinandersetzung zwischen zwei Religionen, sondern um das rechte Verständnis des Judentums. Die Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen ist zunächst nicht eine Auseinandersetzung zwischen Juden und Nichtjuden, sondern ein innerjüdischer Streit um das rechte Verständnis des Judeseins.

3. Die Bezugnahme der Jesusanhänger auf das AT und deren Selbstverortung in der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist nach dem Selbstverständnis der Urchristenheit nicht der Ausgriff auf einen Text, der einer fremden Religion gehört, sondern eine Bezugnahme auf die Grundlage der eigenen religiösen Identität. Das Selbstverständnis der späteren Kirche, Gottesvolk in der Tradition des AT zu sein, setzt diesen innerjüdischen Streit unter den Bedingungen des Auseinandertretens beider Religionsgemeinschaften fort. Die Kirche aus Juden und Heiden erhebt damit den Anspruch, die genuine Fortführung der alttestamentlichen Heilsgeschichte zu sein (Röm 11,1ff; Röm 4).

4. Das Problem dieser Bezugnahme auf das AT ist ein doppeltes:

Zum einen handelt es sich unter historischem Aspekt um das Problem, dass Texte über ihren historisch feststellbaren Sinn hinaus beansprucht werden. Dieses Problem stellt sich für das Christentum ebenso wie für das nachtestamentarische Judentum.

Zum anderen handelt es sich um das Problem, wie überhaupt Texte, die in einen fremden und nicht mehr rezipierbaren Kontext hinein verbindlich sprechen, die Zeiten übergreifende Verbindlichkeit als Gotteswort haben können. Dieses Problem stellt sich für die Kirche ebenso im Blick auf das Neue wie auf das Alte Testament.

5. Die Bezugnahme auf das AT und deren Sinn erschließt sich von der Bezugnahme des Judenchristentums her. Das Judenchristentum hatte im AT die Basis der eigenen religiösen Identität einerseits und erfuhr andererseits in der Begegnung mit Christus eine Neubestimmung dieser eigenen Identität. Mit der Neubestimmung der Selbstdeutung ändert sich auch das Verständnis der Basis dieser religiösen Identität, des AT. Das Verhältnis von AT und NT ist daher zu bestimmen in Analogie zur Identitätsbildung „ab extra“, die die Rechtfertigungslehre ebenso wie die Lehre von Christus bestimmt: Etwas anderes wird zum Grund der je eigenen Identität. Das lässt sich in den genannten Hinsichten

(Christologie und Rechtfertigungslehre) auslegen (5.1. und 5.2.), dann auf das Verhältnis von AT und NT anwenden (5.3.) und mit dem Ziel einer Hermeneutik des AT entfalten (5.4.):

5.1. Christologisch – im Anschluss an Luther: in der Person Jesu – wird das Menschsein neu bestimmt. Die Tradition sagt über Christus aus, dass seine Person die Einheit zweier unvermischter Naturen ist, die in engster Gemeinschaft und wechselseitiger Selbstmitteilung stehen. Was von der menschlichen Natur gilt, bestimmt auch Gott; und umgekehrt. D.h.: In der Person Jesu stirbt Gott und leidet Gott. Und das Kind in der Krippe regiert die Welt.<sup>26</sup>

Das heißt, dass fortan zwei Aussagen über das Menschsein und das Gottsein möglich sind: erstens die Aussagen im Modus der Geschiedenheit beider; dann gilt vom *Menschen*, dass er sterblich, leidend, begrenzt ist. Und es gilt von *Gott*, dass er jedem Leiden enthoben ist und über alles allgegenwärtig herrscht. Und zweitens gibt es die Aussagen im Modus der Verbindung und wechselseitigen Kommunikation beider Naturen. Dann gilt von *Gott*, dass dieser in der Krippe liegt und am Kreuz leidet und stirbt; und es gilt vom *Menschen* am Kreuz und vom Kind in der Krippe, dass es allmächtig und allgegenwärtig die Welt regiert.

5.2. Rechtfertigungstheologisch – im Anschluss an Luther (Freiheitsschrift, zum 12. [Vom fröhlichen Wechsel und Streit]): In der Einheit des Sünders mit Christus hat der Sünder eine doppelte Identität: Auf sich selbst gesehen ist und bleibt er Sünder. In der Einheit mit Christus rechnet er sich die Auszeichnungen Christi als eigene Identität zu – er ist gegen das, was man an ihm sieht, gerecht, heilig und von Gott geliebt. Er ist „simul iustus et peccator“, zugleich Sünder und gerecht. Eine doppelte Identität. Entsprechend erhält sein Lebensvollzug einen neuen Sinn: Die alte Wirklichkeit wird in der Verbindung mit Christus ein von Gott geheiligter und gewollter Lebensvollzug.

5.3. Von dort aus ist anzunehmen, dass die Jünger Jesu die Begegnung mit Christus als Neubestimmung der eigenen religiösen Identität, als Neubestimmung ihres Judeseins, verstanden haben. Die „alte“ Identität geht nicht verloren; sie behält an ihr selbst betrachtet den ursprünglichen Sinn, gewinnt aber einen neuen Sinn in der Einheit mit Christus: Sie sind von Abraham her erwählt, Kinder Abrahams – aber was das bedeutet, verstehen sie nun von der neuen Wirklichkeit Christi her neu: Sie sind Kinder des Glaubens (Gal 3 und Röm 4), Kinder Abrahams, weil und soweit sie glauben (d.h.: sich selbst durch die Einheit mit Christus verstehen).<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Dazu: J. Baur, *Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch*, in: *ders.*, *Luther und seine klassischen Erben*, Tübingen 1993, 145–163.

<sup>27</sup> Vgl. dazu den Text zur „Rechtfertigung des Sünders“ unten S. 210–226.

5.4. Entsprechend ist das AT in der kanonischen Verbindung mit dem NT zu deuten: Es behält in der isolierten Betrachtung, zu der der Historiker verpflichtet ist, seinen Sinn als Textkorpus, das vielfältigen Kontexten entstammt und zunächst die religiöse Identität des nachexilischen Judentums normiert und stabilisiert. Es erhält aber als Text der zunächst sich als Juden verstehenden christlichen Kirche und in der Einheit mit dem NT einen neuen Sinnhorizont, indem es über sich selbst hinaus ein Moment in der Grundbewegung des NT – der Predigt von Christus – wird.

Dieser Prozess der Reinterpretation durch Rezeption ist als Verhältnis der wechselseitigen Identitätsstiftung zu deuten:

5.4.1. Die christliche Gemeinde erfährt das Leben und Geschick Christi als Manifestation Gottes, indem sie darin ihr Leben und Geschick in unüberbietbarer Weise begründet sieht.

5.4.2. Das AT stellt einerseits die Sprachwelt zur Verfügung, mittels derer diese existentielle Bedeutsamkeit Jesu aussagbar wird: Es handelt sich um eine Erfahrung Gottes, und zwar des im AT bezeugten Gottes.

5.4.3. Umgekehrt aber lässt diese christliche Bezugnahme auf das AT die alttestamentlichen Texte nicht unverändert. Sie vermittelt den Texten einen Verweisungsbezug – wie und weil die Person Jesu als Erfahrung des alttestamentlichen Gottes verstanden wird, so tritt die im AT beschriebene Erfahrung dieses Gottes unter das Vorzeichen der Person Jesu. Der Verweisungsbezug ist von außen her, von der Person Jesu her konstituiert und ist und bleibt somit dem mit historischen Mitteln feststellbaren Ursprungssinn – dem „für sich“ betrachteten AT (5.1.) – äußerlich.

6. In dieser Beziehung der wechselseitigen Kommunikation mit den Texten des NT bzw. der dort erschlossenen Wirklichkeit Christi ist das AT die Grundlage christlicher Identität. Diese Aussage ist sinnvoll nur, wenn das Verhältnis von „christlicher Identität“ (Glaube) und bipolarer Schrift (AT und NT) nicht als Nebeneinander zweier Größen, sondern unter der Voraussetzung einer wesensmäßigen Verwieseneheit beider – des Glaubens auf die Schrift und umgekehrt – gesehen wird.<sup>28</sup>

6.1. Der Glaube entsteht dadurch, dass sich die Schrift auf ein die gesamte Existenz begründendes Zentrum hin erschließt. Die Schrift wird als Antwort auf die Fraglichkeit der Existenz durchsichtig.

6.2. Dieses Zentrum – das Wort vom Kreuz; das Wort der Vergebung – wird zum hermeneutischen Schlüssel, von dem her alle Aussagen der Schrift verstanden werden und der sich als Einheitspol bewährt.

<sup>28</sup> Zum Folgenden vgl. den Beitrag in dieser Sammlung: „Das Evangelium und die Schrift“ (oben S. 39–64).

6.3. Die beschriebene Zuordnung des AT zum NT integriert das AT in diesen Prozess existenzbezogenen Hörens. Das AT wird dabei wie das NT und durch die Verbindung mit dem NT der Grund eines Lebensvollzuges im Glauben, der sich als heilvoll erfährt.

7. In der Eröffnung dieses Lebensvollzuges liegt die Rechtfertigung dieses Umganges mit dem AT. Das Lesen des AT in seiner Einheit mit dem NT und auf die Existenz im Glauben hin ist grundsätzlich ein Zugang zu diesem Textkorpus, der strittig ist und sich gegen andere hermeneutische Perspektiven – etwa die des Judentums – zu verantworten hat. Das nachbiblische Judentum geht dabei allerdings nicht in geringerem Maße als das Christentum unter einer hermeneutischen Voraussetzung – der jüdischen Auslegungstradition – mit einem Textkorpus um, das unter der Prämisse dieser späteren Auslegungstradition auch hier einen ihm zunächst fremden und äußerlichen Sinn gewinnt.

## Jesus Christus und der Israelbund. Bemerkungen zur neueren Israel-Theologie

### 1. Nota bene

Es ist ein guter und von den großen Lehrern der Rhetorik empfohlener Brauch, sich zu Beginn eines Diskussionsbeitrages erst einmal des Wohlwollens der Rezipienten zu versichern, indem man über den Umfang und die Komplexität des gestellten Themas Klage führt und feststellt, dass man diesem Thema weder gewachsen sei noch es in der gebotenen Kürze befriedigend bearbeiten könne; die Leser müßten also mit dem Dürftigen, was man zu bieten habe, Vorlieb nehmen. Auf eine so angelegte *captatio benevolentiae* verzichte ich – die Probleme und der Umfang des Themas liegen auf der Hand, so dass ich mir wenn nicht des Wohlwollens, so doch des darauf bezogenen Mitgefühls der Leser von vornherein sicher bin.

Keine *captatio benevolentiae* also, wohl aber ein vorausgeschicktes „*nota bene*“, eine zu beachtende Gebrauchsanweisung zu dem folgenden Aufsatz; diese Gebrauchsanweisung entspringt schlechten Erfahrungen und ist unverzichtbar:

Der *Hintergrund dieser Gebrauchsanleitung* ist dieser: Diesen Text habe ich als Vortrag in Tübingen gehalten auf einem von den Studierenden der dortigen Ev.-theol. Fakultät veranstalteten Studientag zum Thema „Juden und Christen“, der unter der Überschrift „Juden und Christen – zwei Wege zum Heil?“ stand. Neben mir hatten die Kollegen Otfried Hofius, Berthold Klappert und Klaus Wengst Referate gehalten. Der letzte Abschnitt meines Referates, ein sehr knapper und eigentlich nur zur Diskussion anregender Epilog, hat für einen Wirbel in einem schwäbischen Regionalblättchen gesorgt,<sup>1</sup> das nach der Veranstaltung von Professor Klappert mit Wiedergaben meines Referates versorgt wurde, die nicht nur mir als sinnentstellend erschienen; eine immer weiter

<sup>1</sup> Es handelte sich um das „Schwäbische Tagblatt“. Vgl. nur die Wiedergabe des Gespräches mit Professor Klappert: Schwäbisches Tagblatt v. 16.12. 99, 25. Die weitere, dem Vernehmen nach noch lang andauernde Diskussion im genannten und anderen Tübinger Blättchen in – teilweise sehr verdienstvollen, weil gegen die Berichterstattung protestierenden und sie richtigstellenden – Leserbriefen und z.T. weniger verdienstvollen Redaktionsartikeln habe ich nur sehr partiell (ab Febr. 2000 gar nicht mehr) zur Kenntnis genommen und muss daher leider den Lesern die Mühe überlassen, die Texte aufzusuchen und sich darüber zu orientieren.

ausufernde Diskussion in Leserbriefen und Artikeln schloss sich an, an der ich mich schon darum nicht beteiligt habe, weil eine große Zahl derer, die mich kritisieren zu müssen glaubten, mein Referat nicht gehört hatten und sich auf die Wiedergabe meiner Position durch den Kollegen Klappert verließen. Eine Provinzposse, natürlich; aber es ist dann doch unerfreulich, wenn ich etwas später hörte, dass ich auch andernorts – beispielsweise im schönen Flensburg! – unter Berufung auf Zeitungsberichte und Leserbriefe aus Tübingen in öffentlichen kirchlichen Veranstaltungen als Negativexempel eines christlichen Verhältnisses zum Judentum vorgeführt wurde.

Daher die folgenden Vorbemerkungen: Es besteht in der Evangelischen Theologie in Deutschland ein sehr weitgehender Konsens darüber, dass angesichts der deutschen Untaten in Auschwitz und an anderen Vernichtungsstätten die christliche Theologie verpflichtet sei, ihr Verhältnis zum Judentum zu überdenken und neu zu bestimmen – anstelle des angeblich traditionellen Antijudaismus eine Theologie zu betreiben, deren konstitutives Moment ein positives, nichtexklusives Verhältnis zum Judentum sei. Wer wie ich vielen der sehr unterschiedlichen Vorschläge dieser sog. Israeltheologen kritisch gegenübersteht, gerät sehr leicht in den Verdacht, von antijudaistischen Vorurteilen oder Schlimmerem motiviert zu sein. Das führt dazu, dass bei einem solchen Thema von vornherein jedes Wort auf der Goldwaage liegt, denn es gibt eben, wie das Tübinger Beispiel zeigt, auch Teilnehmer an dieser Diskussion, die sich nicht zu schade sind, unter Missachtung des Zusammenhangs einzelne Wendungen eines Vortrages als Ausdruck von unbelehrbarem Antijudaismus oder mangelnder Betroffenheit zu interpretieren.

Um dem zu begegnen stelle ich fest: Alle gegenwärtigen wissenschaftlichen Theologinnen und Theologen in Deutschland sind bewegt von dem unermesslichen Leid, das durch Deutschland über das deutsche und europäische Judentum gebracht wurde. So auch ich. Alle gegenwärtig an Universitäten in Deutschland lehrenden Theologinnen und Theologen sehen ferner, dass der moderne Antisemitismus eine Vorgeschichte in einer christlich motivierten Geschichte der Judenverfolgung in Europa hat. Sie erkennen an, dass die traditionelle Abwertung des Judentums durch das Christentum insgesamt und möglicherweise auch einzelne traditionelle christliche Aussagen über das Judentum im modernen Antisemitismus aufgenommen worden sind und ihm so Nahrung gegeben haben; sie sehen, dass diese Aussagen jedenfalls dazu beigetragen haben, dass viele Christen in der Zeit des Dritten Reiches die Augen vor dem Unrecht, das am Judentum begangen wurde, verschlossen haben. Das sehen und wissen alle, und so auch ich. Das sind schlicht und einfach Punkte, über die kein Streit besteht. Streit besteht allerdings darüber, wie mit diesen Einsichten umzugehen ist – und hier ist eine Meinungsvielfalt zulässig; ich nehme im Folgenden ausdrücklich in Anspruch, dass es kein Ausdruck eines mangelnden Problembe-

wusstseins oder gar antijudaistischer Motive ist, wenn ich die Vorschläge der „neueren Israeltheologie“ einer Kritik unterziehe. Ganz im Gegenteil!

Unter diesem „nota bene“ steht der folgende Text. Er ist gegenüber dem Tübinger Vortrag im Wesentlichen (bis auf eingefügte Überschriften und wenige klärende Eingriffe) unverändert; den letzten Abschnitt (5.), der in Tübingen für solchen Wirbel gesorgt hat, habe ich ganz unverändert gelassen und lediglich einige wenige klärende Sätze eingefügt, die auch denjenigen, die nach Missdeutbarem suchen, hoffentlich die letzte Handhabe nehmen werden; die Einfügungen habe ich kursiviert, so dass hiermit der Tübinger Vortrag auch dokumentiert ist.

## 2. Einleitung und Fragestellung

„Zwei Wege zum Heil“ – Fragezeichen. Gibt es, ja oder nein, zwei Wege zum Heil, den jüdischen und den christlichen Glauben? Auf den ersten Blick lässt diese im Titel der damaligen Tübinger Veranstaltung gestellte Frage zwei Antworten zu: Entweder gibt es nur *einen* Weg – und es ist dann eine Frage des Standpunktes, ob das der jüdische, oder der christliche Weg ist. Oder es gibt zwei Wege, zwei Religionen, die jeweils zu demselben Heil führen.

Die Positionen, die ich hier ungeachtet ihrer Vielfalt knapp als „neuere Israel-Theologie“ bezeichne, vertreten allerdings weder die eine noch die andere Variante. Sie sind überwiegend der Meinung, dass es *einen* Heilsweg Gottes gebe – das ist der zwischen Gott und Israel geschlossene Bund. Und in *diesem* Bund werden die Heiden – gemeint damit: die Nichtisraeliten – durch Jesus von Nazareth aufgenommen. Diese Position spricht also gerade nicht von zwei Heilswegen, sondern von einem einzigen Heilsweg, dem Israels, und an diesem erhalten die Christen durch Christus Anteil. Eben diese Position vertrat beispielsweise die Synode der Rheinischen Kirche 1980 in ihrer Erklärung mit dem Titel „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen“; dort heißt es:

„Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, dass die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist (vgl. Thesen IV).“<sup>2</sup>

Bundespartner ist also ursprünglich das Volk Israel; die Heiden werden durch Christus in diesen Bund aufgenommen.

Es wird in dem eben zitierten Text ausdrücklich auf die „Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ verwiesen, die ein Synodalausschuss „Christen und Juden“ erarbeitet hatte und die die Synode entgegengenommen hatte; dort heißt es an der bezeichneten Stelle:

„Das ‚Neue‘ im ‚neuen Bund‘ ist nicht die Preisgabe des ‚alten‘ Bundes, sondern dessen Bestätigung in der Geschichte des Jesus von Nazareth [...] Die in der Sendung Jesu sich bekundende Treue zu seinem Volk Israel erfährt ihre Krönung durch die Einbeziehung der Völkerwelt in die Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels. [...] In diesem ‚neuen‘ – Israel und die Völkerwelt umfassenden – Bundesgeschehen bekundet sich Gottes Zuwendung zu dem Menschen, seine Treue zu seinem Geschöpf [...]“<sup>3</sup>

Der alte Bund wird durch Jesus Christus nicht konstituiert, sondern bestätigt; Mittlerfunktion hat Jesus nur für die Heiden, die durch ihn in die Erwählungsgeschichte Israels aufgenommen werden.<sup>4</sup>

Auf dieser Basis lehnen die Vertreter dieser Position mehr oder weniger ausdrücklich eine Mission von Christen unter den Juden ab – die unter dieser Voraussetzung einzig bleibende Option, denn es ist nicht einzusehen, warum jemand, der am Heil bereits Anteil hat, noch bekehrt werden sollte.

Ich halte nicht dafür, dass es nun meine Aufgabe ist, in eine Auseinandersetzung um das exegetische Recht dieser Position einzutreten. Ich will im Folgenden überhaupt nicht von traditionellen theologischen Optionen her diese „neuere Israeltheologie“ befragen. Die Schützengräben sind in dieser Frage so tief und die Argumente so oft vorgetragen, dass ein innerchristlicher Dialog über die Akzeptabilität dieser neueren Israel-Theologie häufig nur noch das gespenstische Bild eines parallelen Monologs bietet – beide Dialogpartner reden nebeneinander her und glauben ohnehin schon zu wissen, was der jeweils andere sagen wird. Ich will zu dieser Diskussion anders, nämlich dadurch beitragen, dass ich auf ein selten gesehenes Problem der eben skizzierten Position aufmerksam mache. Die skizzierte Position beansprucht nämlich, die bisherige, antijudaistische Bestimmung des Verhältnisses von Israel und Kirche durch eine Position zu ersetzen, die die Heilsteilhabe Israels nicht in Frage stellt – ich werde in einem ersten Schritt diesen Anlass der „neueren Israel-Theologie“ skizzieren (3.). Ich werde mich dann in einem zweiten Schritt sehr weit aus dem Fenster lehnen mit der Behauptung, dass diese Position der neueren Israel-Theologie nicht weniger problematisch, ja näher betrachtet nicht weniger antijudaistisch ist als diese Positionen, die sie zu ersetzen beansprucht (4.). Zum Schluss folgt ein knappes Resümee mit einem Angebot zum Weiterdenken (5.).

<sup>2</sup> Synodalbeschluss der Landessynode der Ev. Kirche im Rheinland 1980, Handreichung Nr. 39, Düsseldorf 1985, 10. Vgl. dazu die verschiedenen Dokumentationsbände zu den Stellungnahmen der Rheinischen Kirche zum Verhältnis der Kirche zum Judentum: B. Klappert/E. Starck (Hg.), Umkehr und Erneuerung (etc.), Neukirchen-Vluyn 1980; E. Brockel/J. Seim (Hg.), Gottes Augapfel, Neukirchen-Vluyn 1986; K. Kriener/J.M. Schmidt (Hg.), Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1998.

<sup>3</sup> Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, erarbeitet vom Ausschuss „Christen und Juden“ und von der Landessynode durch Beschluss entgegengenommen, Handreichung Nr. 39 (Anm. 2), 25 bzw. Kriener, Treue (Anm. 2) 38.

<sup>4</sup> Dazu N. Slenczka, Durch Christus in den Sinaibund? in: LuMo 34 (1995) 17–20.

### 3. Die Absicht der „neueren Israeltheologie“

Seit nicht ganz 40 Jahren wird innerhalb der christlichen Kirchen aller Konfessionen über das Verhältnis der christlichen Heilsgewissheit zur Erwählung Israels bzw. des jüdischen Volkes neu diskutiert. Anlass und Auslöser der Diskussion war die mit den Majdanek-Prozessen und dem Prozess gegen Adolf Eichmann zu Beginn der 60er Jahre endlich einsetzende kollektive Erinnerung der Täternation an die von Deutschland begangenen Massenmorde an den Juden Europas; es stellte sich innerkirchlich mit zunehmender Dringlichkeit die Frage, inwieweit nicht die traditionelle religiöse Abwertung des Judentums durch die Christen eine entscheidende Grundlage darstellte, auf der der moderne Antisemitismus seine Breitenwirksamkeit entfalten konnte – die religiöse Negation des Judentums scheint eine Art mentaler Vorbereitung der physischen Vernichtung des Judentums darzustellen.<sup>5</sup> Ich übergehe die Frage, ob und inwiefern ein historischer Zusammenhang zwischen religiösem Antijudaismus und rassischem Antisemitismus besteht; setzt man aber einen solchen Zusammenhang einmal voraus, dann ist angesichts der entsetzlichen Wirklichkeit von Auschwitz eine innerchristliche Selbstbesinnung unabweisbar. Es ist dann unabweisbar, diejenigen theologischen Aussagezusammenhänge kritisch zu befragen, die das christliche Heilsbewusstsein so zum Ausdruck brachten, dass damit eine Gottesgemeinschaft der Juden implizit oder explizit ausgeschlossen war – das berühmteste und immer wieder genannte Beispiel ist die so genannte „Substitutionstheorie“,<sup>6</sup> nach der die Kirche als neues Gottesvolk das Erbe des alten Gottesvolkes angetreten habe, dessen Bund mit Gott damit von der Seite Gottes aus gekündigt und erledigt sei. Es wird eine Revision dieses auch nach Auskunft der Israel-Theologen tief in den neutestamentlichen Schriften verankerten christlichen Antijudaismus notwendig, eine neue Beschäftigung auch mit der paulinischen Theologie, die traditionell als Hauptbeleg für die Ablehnung des jüdischen, „gesetzlichen“ Heilsweges gilt.

Es waren nicht zuletzt Barth-Schüler oder an Barths Texten geschulte Theologen – etwa Berthold Klappert oder auch Friedrich-Wilhelm Marquardt<sup>7</sup> – die die neuere Israel-Theologie insgesamt und eine Neuinterpretation gerade der paulinischen Texte betrieben; sie entnahmen der Barthschen Theologie ein entscheidendes Theologumenon, nämlich die Kategorie des Bundes und damit

<sup>5</sup> Vgl. nur aus kirchlichen Stellungnahmen: Christen und Juden II (1991), in: Christen und Juden I–III, hg. im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 2001, 63f.

<sup>6</sup> Zu diesem Terminus vgl. B. Klappert, Israel und die Kirche, ThE 207, München 1980, 14–25, hier 14–17, vgl. auch die anderen dort genannten Modelle. Über die Korrektheit der Darstellung einzelner Positionen bei Klappert bedarf es hier keiner Entscheidung.

<sup>7</sup> Klappert, Israel (Anm. 6); F.-W. Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel, ACJD 15, München 1983.

eine Neuinterpretation des Verhältnisses von Bundesschluss und Sinaigesetz, die am Verhältnis und der programmatischen Abfolge von Evangelium und Gesetz orientiert ist: Das Sinaigesetz ist, wie Barth in seinem einschlägigen Aufsatz schreibt, umschlossen von der Lade des Bundes, der Bundesschluss ist die Voraussetzung des Gesetzes, und der Bund Gottes mit Israel dessen innerer Sinn;<sup>8</sup> das eröffnet die Möglichkeit der Deutung des Gesetzesgehorsams Israels, nach der dann dieses Gesetz unter dem Vorzeichen des Bundes, der vorbehaltlosen Zuwendung Gottes zu diesem Volk, unter dem Vorzeichen also der Gnade, der unverbrüchlichen Liebe Gottes, des Evangeliums steht. Die Tora ist also ursprünglich und – so die These – auch im Selbstverständnis Israels kein eigenständiger Heilsweg, damit auch nicht das Zwangsgesetz, unter dem der Mensch nur zerbrechen kann, sondern es ist der Raum des geschenkten Bundesheils; ein zentrales Anliegen der unter dem Titel „The New Perspective“ firmierenden Paulusdeutung in Nordamerika ist es, dieses Gesetzesverständnis, das die Neuinterpretation auch bei Paulus voraussetzen, gegen die angebliche Fehlinterpretation der paulinischen Theologie beispielsweise durch Luther stark zu machen.<sup>9</sup>

Dieser als Modus des Evangeliums, nicht als gesetzlicher Widerspruch gegen das Evangelium gedeutete Bund Gottes mit Israel wird sodann zur hermeneutischen Prämisse des Verständnisses der Person und des Werkes Christi; dies Evangelium bedeutet dann eben nicht die Aufhebung und Negation, sondern die Realisation oder die Erweiterung eben dieses Bundes. Berthold Klappert etwa geht in einer Auslegung von Röm 9–11 und im Anschluss an Barth von folgendem Verhältnis des Bundes Israels und der Heilstat Christi aus:

„Nicht Israel wird [...] in die Kirche, sondern die Heiden werden in Jesus Christus in die Erwählung Israels integriert, wobei in der Geschichte dieser Integration die Erwählung Israels die Gestalt der *iustificatio impii* annimmt.“<sup>10</sup>

Der Kontext macht deutlich, dass nach Klappert in der Sendung Jesu und in der Integration der Kirche in dieses Heil eben herauskommt, wie ursprünglich und eigentlich der Bund Gottes mit Israel gemeint war – nämlich als Manifestation der bedingungslosen Bundestreue gegenüber den Gottlosen, als *iustificatio impii*; und in diesen Bund werden nun auch die Heiden aufgenommen – das sei der Sinn von Röm 9–11.

Das Werk, dem dieser Text entstammt, erschien 1980, im Jahr also der Rheinischen Synodalerklärung. Angesichts dessen fällt eben dann doch auf, dass weder in diesem noch in einem anderen offiziellen Dokument zur Neube-

<sup>8</sup> K. Barth, Evangelium und Gesetz, in: E. Kinder (Hg.), Gesetz und Evangelium, WdF 142, Darmstadt 1968, 1–30.

<sup>9</sup> Vgl. dazu nur: J.D.G. Dunn, Die neue Paulus-Perspektive, in: KuI 12 (1997) 34–45; bes. aber: E.P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism, London 1977.

<sup>10</sup> Klappert, Israel (Anm. 6) 35.

stimmung des Verhältnisses von Juden und Christen die eigentümliche Position Klapperts einen Niederschlag gefunden hat, dass in der Durchführung der Erwählung Israels durch Jesus Christus diese Erwählung sich als *iustificatio impiorum* darstelle. Und das hat einen Grund; wenn man diesem Grund nachgeht, wird ganz plötzlich sichtbar, dass die neuere Israel-Theologie im Sinne ihres eigenen Anliegens nicht weniger problematisch ist als die angeblich antijudaistischen Positionen, die sie ablösen will. Damit also zum nächsten Punkt:

#### 4. Der eine Bund und das Selbstverständnis des Judentums

Ich setze ein mit einem Zitat eines leider kaum mehr gelesenen Historikers, nämlich Hans-Joachim Schoeps, der als einer der wenigen jüdischen Autoren bereits während des zweiten Weltkrieges unter Aufnahme von Ansätzen bei Rosenzweig und Buber über eine Neubestimmung des Verhältnisses zum Christentum nachgedacht hatte. Er schreibt Ende der 50er Jahre über die Stellung des Judentums zum Christentum:

„Dieses Urteil, dass Jesus nicht der Messias, d.h. der von den Juden erwartete Messias gewesen ist, kann auch heute [...] nicht revidiert werden. [...] Da ja der Gottesbund mit Israel vor Einbruch der messianischen Zeit nicht zu einem Menschheitsbund ausgeweitet werden kann, soll Israel nicht aufhören, das *eine*, von Gott erwählte Volk zu sein. Die Kirche ist nach ihrem eigenen Bewußtsein der ‚neue Bund‘, und ich sehe nicht, was das Judentum abhalten könnte, die Möglichkeit besonderer Bundesschlüsse Gottes mit der Welt außerhalb Israels zuzugeben und somit das Christentum wie freilich auch den Islam als gottgewirkte Veranstaltungen anzuerkennen. In die Heilsökonomie Gottes haben wir keinen Einblick und daher sind uns auch alle näheren Aussagen verwehrt. Aber was Kirche und Islam über die ihnen zuteil gewordene Wahrheit aussagen, kann auch von den Juden mit Ehrfurcht vor dem unerforschlichen Geheimnis der Wege Gottes angehört werden.“<sup>11</sup>

Nach Schoeps also hat die Kirche ihr Recht und könnte vom Judentum akzeptiert werden, wenn sie sich als neuer, besonderer Bundesschluss *neben* dem des Judentums versteht. Inakzeptabel ist sie allerdings, wenn das Christentum oder auch der Islam ihren Bund mit Gott als die Aufhebung und Überwindung des Israelbundes bezeichnen. Das ist etwas anderes als die Aufnahme der Hei-

den in den Bund Gottes mit Israel, den die Synode der Rheinischen Kirche und viele andere Vertreter der „neueren Israel-Theologie“ vertreten, und wie einschneidend der Gegensatz zu diesen Positionen ist, wird deutlich, wenn man weiterliest. Schoeps weist wenig später zunächst darauf hin, dass das jüdische Heilsverständnis trotz seiner grundsätzlichen Partikularität durchaus einen universalen Aspekt einschließt:

„Jüdische Heilerwartung umspannt die ganze Erde, alle Völker sollen am Heile teilhaben. Aber die Juden können ihnen nicht selber das Heil bringen, weil sie ihre Existenz als Gottes Eigentumsvolk nicht aufgeben dürfen, da die Völker alsdann zu Israel würden. Von dem Gesetz her, nach dem die Juden angetreten, ist dies weder statthaft noch möglich. Deshalb sind sie auf den anderen Weg gewiesen, dass sie wünschen müssen, die Völker möchten sich zum Christentum und zum Islam bekehren. Mit Kirche und Moschee können sich die Juden jederzeit in der Anbetung des Schöpfers Himmels und der Erden zusammenfinden.“<sup>12</sup>

Damit ist deutlich, dass jedenfalls in der Lesart Schoeps'<sup>13</sup> Judentum und Christentum eindeutig als zwei Heilswege auseinander fallen. Es gibt also durchaus eine Heilsteilhabe für Nichtjuden, also für solche, die weder von einer jüdischen Mutter abstammen noch zum Judentum konvertieren – aber diese Heilsteilhabe ist eine andere als die des Judentums; es handelt sich dabei eben ganz ausdrücklich nicht um eine Teilhabe am Bund Gottes mit Israel und es darf sich auch nicht um eine solche Teilhabe am Bund mit Israel handeln. Die Universalität der Heilsteilhabe ist nach Schoeps eine messianische, endzeitliche Erwartung, deren gegenwärtige Realisation für ihn gerade eine Selbstaufgabe Israels wäre, eine Aufgabe der Sonderrolle Israels unter den Völkern: Die Juden können den Heiden gegenwärtig nicht das Heil bringen, „weil sie ihre Existenz als Gottes Eigentumsvolk nicht aufgeben dürfen.“ Die Integration der Heiden in das Gottesvolk führt zur Zerstörung, zur Selbstaufgabe Israels.<sup>14</sup>

Nun wird mit diesem Zitat jedenfalls eines deutlich: Es ist alles andere als selbstverständlich – mehr: Es ist in höchstem Maße problematisch, wenn plötzlich christliche Kirchen nicht erklären, sie seien durch Christus in einen Bund mit Gott aufgenommen worden, neben dem es den jüdischen auch noch gebe, und wenn sie nicht erklären, es bestehe ein Christus-Bund, in den die Juden am

<sup>12</sup> Schoeps, *Theologie* (Anm. 11) 513.

<sup>13</sup> Ich weise ausdrücklich darauf hin, dass ich diese These Schoeps' hier zur Diskussion stelle und mich gern darüber belehren lasse, dass (und wo) es jüdischerseits eine im Sinne der christlichen Israeltheologen weitergehende positive Verhältnisbestimmungen gibt.

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch die Kritik J. Levensons an den Ergebnissen des neueren christlich-jüdischen Dialogs: J. Levenson, *How not to Conduct Jewish-Christian Dialogue*, in: *Commentary* 112 (2001) 32–37, hier bes. die Kritik an der von jüdischen Theologen aufgestellten Behauptung, auch die Christen hätten an der endgültigen Erlösung Anteil (33f), und an der Übernahme der christlichen Behauptung, dass Juden und Christen zu einem und demselben Gott beteten (36f).

<sup>11</sup> H.-J. Schoeps, *Jüdische Theologie*, in: G.G. Muras, *Textbuch II*, Bern/Tübingen 1961, 487–515, hier 512. Da es sich um einen Originalbeitrag zu dieser Textsammlung handelt, zitiere ich nach derselben. Man kann sich natürlich fragen, ob die Position Schoeps' repräsentativ für das Selbstverständnis des Judentums ist – aber es scheint mir doch eine sehr weitgehende, auf eine Verhältnisbestimmung des Maimonides gestützte (vgl. 513) positive Relationierung des Judentums zum Christentum zu sein.

Ende der Zeiten ebenfalls hineingehören werden, sondern wenn diese Kirchen plötzlich auf die Idee kommen, sie seien in Christus in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen worden. Und es sieht doch höchst merkwürdig aus, wenn dann unter dem Vorzeichen des Verzichtes auf christliche Exklusivitätsansprüche implizit das Judentum darüber aufgeklärt wird, dass die Christen in Christus ihre Bundesgenossen sind, dass in Christus der Sinaibund realisiert werde und dass dieser Bund mit Israel nun auch für die Juden die Gestalt der *iustificatio impiorum* erhalte – eine weitergehende Expropriierung der jüdischen Tradition, die hier unter das Vorzeichen christlicher Theologumena gestellt wird, ist eigentlich schwer denkbar – und dies dürfte der Grund sein, warum dieses Klappertsche Theologumenon, wie erwähnt, in die Rheinischen Dokumente nicht aufgenommen worden ist.

Unter den Vertretern der „neueren Israeltheologie“ ist es Friedrich-Wilhelm Marquardt, der der Problematik dieses Anspruches ansichtig geworden ist. Er schreibt in ausdrücklicher Abkehr von seiner früher vertretenen Position im dritten Band seiner Dogmatik:

„Wie befremdlich muß [...] eine christliche Bewegung aussehen, die in aller Unschuld und Kindlichkeit heute – nach Auschwitz – behauptet, wir seien [...] in den Israelbund aufgenommen‘ worden [...] suchten uns statt der uns von der Tora zugebilligten noachidischen Gebote irgendeine Evangelische Tora zusammen [das hatte er sogar noch in den Prolegomena seiner Dogmatik getan], fühlten uns aber im übrigen ganz tief und schön angesprochen von den feinen skeptischen und aufrührerischen, erotischen und politischen Verheißungen der Hebräischen Bibel [...], die [...] wir doch fabelhaft aktuell und für ‚uns heute‘ brauchbar finden.“<sup>15</sup>

Wohlgemerkt: Das ist ein Zitat, und es ist keine Kritik von außen, sondern die Selbstkritik einer Position, die wie wenige andere auf der Suche nach einer nicht antijudaistischen christlichen Theologie war; Marquardt weist ausdrücklich darauf hin, dass genau diese Selbstintegration in den Israelbund eine geradezu unglaubliche Anmaßung und Zumutung gegenüber dem jüdischen Volk und dem Selbstverständnis seiner Sonderexistenz bedeutet – die Leugnung eben dieser Sonderexistenz. Marquardt zieht daraus die Konsequenz, dass es keine christliche Theologie und insbesondere keine Aussagen über die Heilsteilhabe der Heiden geben dürfe, die sich nicht der Zustimmung Israels zu diesen Aussagen versichert habe. Er selbst findet den Heilsort für die Heiden innerhalb des Judentums in den noachidischen Geboten bezeichnet; die Christen haben am Bund insofern Anteil, als sie durch den Juden Jesus in den Gehorsam und die Heilszusage der noachidischen Gebote aufgenommen werden. Ob das theo-

<sup>15</sup> F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? III,1, Gütersloh 1993, 161f.

gisch akzeptabel ist, ist eine andere Frage – aber genau dies wäre die Konsequenz einer solchen Theologie: die Frage nach der Zustimmung des ursprünglichen Gottesvolkes.<sup>16</sup>

An der Erarbeitung der kirchlichen Erklärungen, in denen die Kirche und das Heil der Heiden als Erweiterung des Bundes Gottes mit Israel gedeutet wird, waren auch jüdische Gesprächspartner beteiligt. Sieht man sich die schriftlich vorliegenden Beiträge einmal an, dann wird man den Eindruck nicht los, dass hier bewusst zu diesen Selbstverortungen der Kirche nicht Stellung genommen wird. Das gilt etwa für den wirklich eindrucksvollen Vortrag, den der israelische Religionswissenschaftler Zvi Werblowsky<sup>17</sup> auf der Sitzung der Rheinischen Synode 1980 gehalten hat anlässlich der Verabschiedung des oben zitierten Papiers zur Erneuerung des Verhältnisses von Juden und Christen – in diesem Vortrag findet sich kein einziges Wort dazu, ob er es für möglich und mit dem jüdischen Selbstverständnis vereinbar hält, dass die Christen sich in den mit Israel geschlossenen Bund einrechnen, kein einziges. Zu genau diesem Punkt schweigt er; und das gilt eben auch für weitere vergleichbare Stellungnahmen.

Insofern betrachte ich die kirchlichen Positionen, die von einer Teilhabe der Christen an dem Bund sprechen, in dem das jüdische Volk sich zu Gott gestellt sieht, als einen hochproblematischen Akt der religiösen Enteignung, der im Blick auf das Anliegen der neueren Israeltheologie als ein schlichtes Eigentor bewertet werden muss. Das ist eine Selbsteinladung in den Bund – darum geht es auch dann, wenn sich die Christen durch Christus in diesen Bund eingeladen wähnen; und eine solche Selbsteinladung ist eben implizit (unbeschadet der besten Absichten ihrer Vertreter) eine Negation des Sonderverhältnisses, in dem sich das Judentum zu Gott sieht, ist somit ungewollt eine Zerstörung des jüdischen Selbstverständnisses; diese Selbsteinladung ist auch dann abzulehnen, wenn christliche Theologen Stimmen der jüdischen Tradition zu zitieren wissen, die angeblich diese Möglichkeit offen halten: Wer sind wir Christen, dass wir hingehen und behaupten, dass die Stimmen innerhalb des Judentums, die bereit sind, den Heiden einen Platz am Tisch des Bundes einzuräumen, das wahre Judentum repräsentieren?

Abgesehen davon kommt es zuletzt doch eben genau dann zum Zusammenprall des Unvereinbaren, wenn Christen zu Jesus von Nazareth beten und damit eben das für sie Unverzichtbare tun, was aber im bundesgemäßen Verhalten Israels keinerlei Raum hat und haben kann.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Marquardt, Was dürfen wir hoffen III,1 (Anm. 15) 162. Dazu N. Slenczka, Theologie im Gespräch mit dem Judentum, ThLZ 123 (1998) 1161–1176, hier 1162; 1169f.

<sup>17</sup> Z. Werblowsky, Trennendes und Gemeinsames, in: Handreichung Nr. 39, Düsseldorf 1985, 29–43.

<sup>18</sup> Dazu Levenson, Dialogue (Anm. 14), bes. 36f.

## 5. Folgerungen

Ein Epilog mit theseartigen Folgerungen: Die von mir als „neuere Israel-Theologie“ zusammengefassten Positionen sind von der ernstzunehmenden Sorge getrieben, die religiöse Abwertung des Judentums im Christentum könne einstmals wieder zur Entstehung eines politisch-weltanschaulichen Antisemitismus führen. Meine Einwände gegen diese Position haben nun nicht den Sinn, zur Formulierung einer noch korrekteren Theologie, die auch den letzten Anstoß beseitigt, aufzurufen, sondern sie zielen darauf, die Notwendigkeit eines anderen Umganges mit religiösen Gegensätzen und Gegnerschaften aufzuweisen, auch mit der religiösen Gegnerschaft, die nach Paulus Juden und Christen trennt. Dafür zunächst ein Zitat von Martin Buber:

„Der Glaube des Judentums und der Glaube des Christentums sind, in ihrer Weise, wesensverschieden [...] und werden wohl wesensverschieden bleiben, bis das Menschengeschlecht aus den Exilen der ‚Religionen‘ in das Königtum Gottes eingesammelt wird.“<sup>19</sup>

Der Glaube des Judentums und des Christentums sind wesensverschieden, sagt Buber; und ich ergänze: Dieser Gegensatz ist so scharf und unüberbrückbar nicht etwa obwohl, sondern weil beide Religionen sich auf gemeinsame Überzeugungen, Texte und Traditionen beziehen. Die gemeinsamen Grundlagen verbinden eben nicht, sondern gerade sie trennen, weil wir Christen im Gegensatz zu den Juden eben das Alte Testament mit einem anderen hermeneutischen Schlüssel lesen, die Verheißung und den Bund von vornherein als den in Christus und auf Christus hin geschlossenen Bund lesen. Es gibt keinen schärferen Gegensatz als den einer gegensätzlichen Lesart von ausdrücklich Gemeinsamem.<sup>20</sup>

Die Israel-Theologen versuchen – unter dem Eindruck von Auschwitz – diese religiöse Antithetik, die im Streit um die Bedeutung der Person Jesu kulminiert, auf eine Einheit hin zu vermitteln; sie hängen damit implizit der These an, dass es dauerhaft ein friedliches Zusammenleben nur geben kann, wenn Juden und Christen sich religiös einig sind, wenn sie eine Wahrheit und sogar ein Verständnis der gemeinsamen Inhalte teilen. Dieser These – dass es friedliches Zusammenleben nur auf der Basis gemeinsam geteilter weltanschaulicher Wahrheiten gibt – ist aber zu widersprechen. Die Strittigkeit Gottes zwischen den

<sup>19</sup> M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Werke Bd. 1, Gerlingen 1962, hier 782. Ob Bubers Deutung des christlichen Verständnisses von „Glauben“ (als inhaltliches „Für wahr halten“ im Unterschied zu „Vertrauen“) in diesem Text zutreffend ist, muss hier nicht entschieden werden.

<sup>20</sup> Die Gemeinsamkeit der Heiligen Schriften bzw. der alttestamentlichen Tradition wird häufig in einschlägigen Verlautbarungen als verbindendes Moment zwischen Judentum und Christentum genannt – ich bin mir, wie oben ausgeführt, nicht so sicher, dass diese Behauptung einer hermeneutischen Reflexion standhält.

Religionen und die innerchristliche Strittigkeit auch der christlichen Rede von Gott ist ein religiöses Grundphänomen, dem auch die neueren Israel-Theologen nicht entgehen – man erkennt die Unentrinnbarkeit dieser Strittigkeit Gottes schon daran, dass die Vertreter der neueren Israel-Theologie die schweigende Toleranz liberaler Vertreter des Judentums und die Zustimmung von Synodenhörheiten nur um den Preis des Streites mit den starken Minderheiten in den Synoden und um den Preis der schweigenden Verachtung für ihre Thesen seitens des orthodoxen Judentums erhalten. Der Streit um Gott wird also auch von den Israeltheologen nicht geschlichtet, sondern lediglich anderswohin verschoben.

Ein Beseitigen der Antithese, des Widerspruches, des Streites, der religiösen oder weltanschaulichen Gegnerschaft ist nicht nur im Verhältnis von Juden und Christen nicht möglich. Dieser Versuch ist darüber hinaus nicht einmal eine sinnvolle Aufgabenstellung, sondern er beruht auf derselben Überzeugung wie die großen totalitären Illusionen – dass es um der Einheit einer Gesellschaft willen nur eine von allen geteilte Wahrheit geben dürfe.

Gegensätze sind aber nicht zu beseitigen, und<sup>21</sup> es kann nicht die Voraussetzung friedlichen Zusammenlebens sein, dass alle Meinungsverschiedenheiten und Streitfragen beseitigt werden; sondern es gilt, mit ihnen und im Austragen derselben zu leben.

*Ich bitte zu beachten, dass ich jetzt nicht nur über das Verhältnis von Christen und Juden spreche, sondern über die Grundbedingung einer pluralistischen Gesellschaft überhaupt: Sie verlangt die Bereitschaft zum Zusammenleben in weltanschaulichen Gegensätzen.*

*Als religiöses Äquivalent dafür ist das Gebot der Feindesliebe [ist] hier einschlägig. In seiner matthäischen Auslegung ist es durch nichts motiviert, auch nicht durch die Hoffnung auf ein Ende des Konfliktes dadurch, dass der Feind durch die erfahrene Liebe zum Freund wird.<sup>22</sup> Es verbietet die Eliminierung des Gegners und weist an, ihn zu lieben; es stellt dabei aber nicht die illusorische Behauptung auf, alle Gegnerschaften seien versöhnbar. Das Gebot setzt vielmehr die Situation der Antithese, der Gegnerschaft, der Feindschaft, darunter eingerechnet die religiösen oder weltanschaulichen Antithesen, voraus und weist dazu an, angesichts bleibender Antithetik zu lieben – eben den Feind, den Gegner, den mir Widersprechenden, zu lieben.*

<sup>21</sup> Zum Sinn der folgenden Kursivierungen vgl. oben S. 112.

<sup>22</sup> So deutet beispielsweise P. Lapidé (*Wie liebt man seine Feinde?* Mainz 1984, 23–39) dieses Gebot – nach meinem Eindruck aber liegt die Spitze dieses Gebotes gerade in der Bedingungslosigkeit, nach der es eben nicht zweckorientiert ist und gerade nicht unter der Zwecksetzung und dem Vorbehalt einer „Bekehrung“ des Feindes steht. Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1, Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1985, 308, bes. 317.

*Das Judentum steht zum Christentum nicht im Verhältnis der Feindschaft im gängigen Sinne des Wortes. Ich hätte nicht für möglich gehalten, dass dies nicht klar sein könnte, sonst hätte ich dies Missverständnis in dem oben genannten Vortrag in Tübingen ausdrücklich ausgeschlossen. Wohl aber stehen Judentum und Christentum im Verhältnis eines religiösen Gegensatzes im beschriebenen Sinne. Etwas anderes zu behaupten würde nicht nur dem christlichen, sondern auch dem Selbstverständnis der meisten Richtungen des Judentums widersprechen.*

*Es ist ein wesentliches Element der Tradition beider Religionen, dass die Angehörigen dieser Religionen aufgefordert werden, sogar Feinde zu lieben, d.h.: Gegensätze nicht als Grenzen der Liebe zu betrachten. Wenn das für Feinde gilt – wie viel mehr für diejenigen, die meiner religiösen Überzeugung nicht nur nicht beipflichten, sondern ihr widersprechen. Sie soll ich lieben.*

*Dieses Gebot der Feindesliebe gehört dabei zum Wesensbestand des Christentums, es ist untrennbar von dem „solus Christus – das Heil liegt allein in Christus“. Man kann also nicht gegenüber dem Judentum das „solus Christus“ sachgemäß zur Geltung bringen, ohne zugleich über den damit markierten religiösen Gegensatz hinweg den jüdischen Gesprächspartner zu lieben, und zwar in seiner religiösen Andersheit, in seinem Widerspruch gegenüber meinen Wahrheitsüberzeugungen, zu lieben; und das nicht etwa aus dem pfäffischen Motiv, dass die erfahrene Liebe diese religiöse Andersheit beseitigen werde.*

*Noch einmal: Das ist eine Anwendung des Gebotes der Feindesliebe auf eine Situation, die mit Feindschaft im durchschnittlichen Sprachgebrauch nichts zu tun hat. Das Gebot der Feindesliebe heißt nun aber einmal so. Ich verallgemeinere es hier, wende es an auf jeden denkbaren weltanschaulichen Gegensatz, auch den religiösen; ich lege es somit aus als das religiöse Äquivalent des Toleranzgebotes in einer pluralistischen Gesellschaft.*

*Diese Liebe motiviert Paulus in seinen Ausführungen in Röm 9–11; und dies zu betonen und zu erinnern ist in einer pluralen religiösen Situation ein besseres Rezept gegen mittelbar religiös motivierten Rassenhass als die Selbstintegration in den Bund Gottes mit Israel.*

## Kapitel 2: Warnungen

Der Ausweis, dass die Aussagen der christlichen Tradition gegenwärtig relevant und hilfreich sind, ist die Grundaufgabe christlicher Verkündigung und Lehre. Dieser Ausweis erfolgt meist so, dass die Gehalte der christlichen Tradition gelesen werden als Antwort auf Fragen, die die jeweiligen Zeitgenossen utreiben oder die den Zeitgenossen durch eben diese Tradition als die eigentlichen und entscheidenden Fragen ihres Lebens erschlossen werden.

In den Beiträgen des ersten Kapitels habe ich versucht, zu zeigen, dass diese Aufgabe, die Relevanz der Inhalte des christlichen Glaubens zu erschließen, untrennbar von diesen Inhalten selbst ist. Die Schrift ist nicht einfach Wort Gottes, sondern sie erschließt sich als Wort Gottes, indem sie sich als Antwort auf eine Lebensfrage erweist (Kap. 1, „Das Evangelium und die Schrift“). Das Bekenntnis ist nicht eine Sammlung wahrer Aussagen und der Glaube nicht das Für-wahr-Halten dieser Aussagen, sondern der Glaube entsteht, wenn die Inhalte des Bekenntnisses sich als Grund eines menschlichen Selbstverständnisses und so als relevant, bezogen auf mein Leben, erweisen (Kap. 1, „Der Glaube und sein Bekenntnis“). Der christliche Glaube entsteht und besteht darin, dass die Aussagen des Glaubens nicht vor mir stehen bleiben, sondern Aussagen über mich werden, von mir ergriffen und angeeignet werden als Rede über mich und für mich. Ausweis der Relevanz heißt: Anleitung zur Aneignung. Inhaltlich wird das in Kapitel 3 geschehen.

Allerdings: Diese Aneignung, das Erfassen der existentiellen Relevanz der inhaltlichen Bezugspunkte des christlichen Glaubens, ist nicht selbstverständlich. Dem Christentum ist der Widerspruch und die Strittigkeit dieses Anspruches in die Wiege gelegt. Die Grunderfahrung des Christentums ist die Erfahrung, dass die Person Jesu von Nazareth ein neues, unerhörtes Selbstverständnis eröffnet; untrennbar davon aber ist die Erfahrung, dass diese Relevanz der Person Jesu strittig ist und voraussichtlich immer strittig bleiben wird.

Das Anliegen, die Relevanz der Aussagen des christlichen Glaubens auszuweisen, setzt eben voraus, dass die christliche Tradition als irrelevant erfahren wird. Sie spricht offensichtlich nicht unmittelbar zu uns oder wenigstens nicht zu vielen unserer Zeitgenossen. Diese Erfahrung der Irrelevanz konnte man sich nur verbergen, solange das Christentum eine obrigkeitlich sanktionierte Weltanschauung darstellte, die mehr oder weniger selbstverständlich von allen Bürgern geteilt wurde; die Erfahrung der Irrelevanz drängt sich aber auf, sobald diese

Selbstverständlichkeit verloren geht und sich moderne Gesellschaften etablieren, deren Fundament eben nicht mehr diese religiöse Tradition darstellt.

Bevor ich nun im 3. Kapitel den Versuch unternehme, die Relevanz einiger zentraler „Lehrstücke“ des christlichen Glaubens auszuweisen, ist es sinnvoll, innezuhalten und sich der Probleme dieses Anliegens bewusst zu werden. Der erste Beitrag („Kirche zwischen Identität und Relevanz“) formuliert das Anliegen der Vermittlung der Relevanz der christlichen Tradition als Dilemma – der christliche Glaube, so behauptet dieser Beitrag, steht mit diesem Anliegen vor der Alternative von Identität und Relevanz. Das liegt daran, dass die Anleitung zur Aneignung der christlichen Tradition immer den Charakter einer Übersetzung hat. Die Aussagen des Glaubens werden übersetzt in Aussagen über menschliche Existenz, die es nur als Existenz zu einer bestimmten Zeit gibt; die Übersetzung ist zugleich eine Transformation, eine Veränderung.

Das Recht und die Grenze dieser Übersetzung ist in den christlichen Gemeinschaften der Neuzeit selbst strittig; in den neuzeitlichen Kirchentümern bildeten sich im Zuge dieser Auseinandersetzung mindestens zwei Positionen: Die eine hatte sich das Anliegen der Wahrung christlicher Identität gegen den Zeitgeist und gegen die Versuche einer verändernden Übersetzung auf die Fahnen geschrieben; die andere hingegen verfocht das Anliegen der zeitgemäßen Transformation des Christlichen. Diese Positionen treten in der Folgezeit unter je unterschiedlichen Namen – Fremd- und Selbstbezeichnungen – auf: Rationalisten stehen gegen Supranaturalisten; Orthodoxe gegen Liberale; „Wort-Gottes-Theologen“ gegen Kulturprotestanten; Konservative gegen Fortschrittliche. Seit Beginn des 18. Jh. gibt es ununterbrochen und unter verschiedenen Namen diese Flügelkämpfe. Aber der erbitterte Streit täuscht oft darüber hinweg, dass und wie sehr beide Positionen aufeinander angewiesen sind: Die reine Identitätsbewahrung gibt es so wenig wie die reine, unvermittelte Identität der Kirche, denn das Wesen des christlichen Glaubens ist die Aneignung und damit die „Übersetzung“ der Inhalte in den Lebensvollzug. Diese „Übersetzung“ findet faktisch auch statt, wenn sie in der Theorie geleugnet wird. Und es ist infolgedessen nachweisbar, dass es sich bei den an der Identität des wahren Glaubens orientierten Positionen nicht um eine bewahrte, sondern um eine konstruierte Identität handelt, die auf Anforderungen der jeweiligen Gegenwart reagiert; diese Konstruktion einer Identität stellt ebenso eine Transformationsleistung dar wie die Positionen des Rationalismus und der liberalen Theologie. Das lässt sich gerade etwa im Falle des hochkonservativen Orthodoxismus des 19. Jh. zeigen. Auf der anderen Seite leben aber auch die radikalsten Gestalten des Rationalismus und der liberalen Theologie von ihrer Gegenposition, weil sie sich selbst an dem „Text“, den sie transformieren, ausweisen müssen und wollen, um den Titel des „Christlichen“ im Bewusstsein der Kontinuität auf sich selbst anwenden zu können. Kurz: Es gibt Transformation und Vermittlung nicht ohne Identität, und Identität nicht ohne Vermittlung. Beide Positionen sind einander

innerhalb der Kirche das notwendige und unverzichtbare Korrektiv, und es gibt daher gegenwärtig die Kirche nur im Streit dieser Positionen.

Die Strittigkeit des christlichen Glaubens kommt, so sagte ich, insbesondere dann zu Bewusstsein, wenn sich in der Neuzeit Gesellschaften ausbilden, die nicht mehr ausdrücklich im Christentum ihre Lebensgrundlage formuliert sehen. Die Deutung der Neuzeit, in der gegenwärtig die Kirchen zu intensiven Vermittlungsleistungen genötigt sind, ist innerkirchlich selbst wieder strittig zwischen den beiden genannten Lagern. Liberale Positionen betrachten in Fortführung von Ansätzen der Spätaufklärung (Lessing) und im Anschluss an Hegel (Baur, Strauß, Rothe) die Ausbildung einer postchristlichen Gesellschaft als Verallgemeinerung des Christlichen und somit als konsequente und auch theologisch legitime Wirkungsgeschichte des Christentums. Andere deuten die Bildung säkularer Gesellschaften als Folge einer bewussten Abkehr der Gesellschaft vom Christentum – und sie suchen Gründe und fragen nach Verursachern für diese Abkehr; als Träger dieser Abkehr identifizierten beispielsweise die hochkonservativen Katholiken im 19. Jh. die Reformation, deren Traditions- und Autoritätskritik gleichsam die Vorstufe der Aufklärung und der Revolution darstelle; einige konservative Protestanten wiederum identifizierten als Ursprung der modernen, rationalen, postchristlichen Gesellschaften das Judentum – so etwa Adolf Stöcker. In dieser ersten, wirkungsreichen Liaison des Protestantismus mit dem Rassenantisemitismus, mit dem sich der zweite Text beschäftigt, manifestiert sich nach meinem Eindruck vor allem die Hilflosigkeit der christlichen Kirchen im Umgang mit dem Phänomen des Bedeutungsverlustes des Christentums in der Gesellschaft; es zeigt sich die Unfähigkeit, die eigene Wahrheitsüberzeugung unter den Bedingungen des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus vorzutragen. Diese Warnung steht am Anfang: nicht, als ob die Unfähigkeit zum Umgang mit der Situation einer nachchristlichen, säkularen Gesellschaft notwendig zum Antisemitismus führte. Wohl aber als Hinweis darauf, dass es für das Christentum wichtig ist, sich zum Phänomen einer nachchristlichen Gesellschaft und damit zur Aufgabe des Ausweises der Relevanz des Christentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen.

Es gibt durchaus – darauf weist bereits dieser zweite Text („Der Protestantismus und das Judentum“) hin – eine Wirkungsgeschichte, die von Stöcker zum christlichen Antisemitismus zu Beginn und während des 3. Reiches führt und die ihren Grund in einer Kontinuität der religiösen Neuzeitkritik hat. Auch die Anhänger der politisch für den Nationalsozialismus optierenden Kirchenpartei „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ nahmen die Neuzeit im Zuge der nationalrevolutionären Kulturkritik als Macht der Entfremdung und der Entchristianisierung wahr. Diese Programmatik der Deutschen Christen zeichnet der dritte Beitrag nach; es zeigt sich dabei, dass die Deutschen Christen den Nationalsozialismus als „Ende der Neuzeit“ und damit als eine neue Chance für die christliche Verkündigung verstanden. Die fundamentale Neuzeitkritik verbindet sich

bei den Deutschen Christen mit einem typisch neuzeitlichen Anliegen: dem Bemühen nämlich um die Vermittlung des christlichen Glaubens mit der jeweiligen Gegenwart. Es geht mir darum, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass die in dieser Textsammlung ins Zentrum gestellte Frage nach der Relevanz der christlichen Verkündigung zu den Grundanliegen der Deutschen Christen gehörte. Die gegenwärtige Theologie und die Kirchen, die dieses Bemühen in das Zentrum ihres Wirkens stellen, führen das Anliegen der Deutschen Christen und nicht das der Bekennenden Kirche fort. Das ist, so scheint mir, unausweichlich. Es gilt dann aber auch, sich der Gefahren dieses Anliegens bewusst zu sein und die Irrtümer und Fehlentscheidungen von damals als stetes Warnsignal zu erinnern. Diesen Zweck verfolgt der dritte Text („Das theologische Programm der ‚Deutschen Christen‘ im 3. Reich“). Gefahren birgt nicht nur die Angst vor dem Verlust der christlichen Identität, sondern auch die Kriterienlosigkeit des Vermittlungswillens.

## Kirche zwischen Identität und Relevanz

### 1. Die Lehre von der Kirche als Krisenphänomen

#### 1.1. Das Unselbstverständliche einer Lehre von der Kirche

Die Kirche gab es schon immer. Unterschiedlich weit verbreitet. Unterschiedlich verfasst. Mit unterschiedlichen Riten und gottesdienstlichen Formen. Aber eine Ekklesiologie, eine *Lehre* von der Kirche ist in dieser christlichen Kirche und Theologie nicht annähernd so selbstverständlich wie diese Kirche selbst.

Die ersten Gesamtdarstellungen der christlichen Lehre kommen gänzlich ohne ein eigenes Lehrstück „Von der Kirche“ aus – etwa im 3. Jh. das Werk „Περὶ ἀρχῶν“ (peri archoón: Über die Grundlagen) des altkirchlichen Theologen Origenes oder die aus dem 8. Jh. stammende „Dogmatik des orthodoxen Glaubens“ von Johannes Damaskenus; dasselbe gilt für die großen mittelalterlichen Dogmatiken, allen voran das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus aus dem 12. Jh. und die Theologische Summe des Thomas von Aquin im 13. Jh.: Sucht man nach einer ausdrücklichen Lehre von der Kirche etwa zwischen der Christologie und der Sakramentenlehre, so muss man eine Fehlzanzeige konstatieren.

Als eigenes dogmatisches Gegenstandsgebiet im Rahmen eines dogmatischen Gesamtentwurfes gibt es die Ekklesiologie erst seit der Reformationszeit; eigene ekklesiologische Monographien entstehen in derselben Zeit; sie haben im röm.-kath. und etwas später im protestantischen Raum erst im 19. Jh. eine wahre Hochkonjunktur – in dieser Zeit wimmelt es geradezu von Büchern über die Kirche (W. Löhe, Th. Kliefoth, Th. Harnack).<sup>1</sup>

Das ist doch ein merkwürdiges Phänomen; dem Grund dafür kommt man auf die Spur, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass es doch auch in vorreformatorischen Zeiten gelegentlich einzelne große und wirksame Schriften zum Thema Kirche gegeben hat, etwa im 3. Jh. die Schrift „De unitate ecclesiae“ (Über die Einheit der Kirche) des Kirchenvaters Cyprian, oder die Schriften zum Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt während des mittelalterlichen Inves-

<sup>1</sup> Dazu: N. Slenczka, Die Diskussion um das kirchliche Amt in der lutherischen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: R. Rittner (Hg.), In Christus berufen, Hannover 2001, 114–152.

titurstreites; kurz vor der Reformation erschien der „Tractatus de ecclesia“ („Abhandlung über die Kirche“) des vorreformatorischen Kirchenkritikers John Wiclif. Es wird also gelegentlich über die Kirche geschrieben – zu bestimmten Zeiten – und dann schläft die Beschäftigung mit diesem Thema wieder ein; es *gibt* dann in aller Selbstverständlichkeit die Kirche, aber es ist offenbar nicht notwendig, darüber theologisch zu reflektieren.

Die theologische Reflexion über die Ekklesiologie – das zeigen alle genannten Beispiele – fängt dann an, wenn aus irgendeinem Grund die Wirklichkeit der Kirche ihre Selbstverständlichkeit verliert. Irgendetwas wird strittig: Es wird – bei Cyprian – die Frage diskutiert, wer denn nun eigentlich das Recht zur Sündenvergebung hat; es wird im Investiturstreit die Frage gestellt, wer bei der Besetzung der Bistümer beteiligt ist und ob die Kirche eine über den geistlichen Bereich hinausreichende Machtfülle beanspruchen darf; es wird in der Reformationszeit die geistliche Gewalt der Kirche im Bußsakrament und der Lehr- und Auslegungsprimat des Papstes in Frage gestellt. Solche zunächst am Rande der Lehre von der Kirche liegenden Fragen weiten sich sofort aus, so dass in der Folge immer wieder neu die Frage strittig wird, wodurch eine Kirche zur Kirche wird, was eigentlich die Kirche konstituiert: Ist die Kirche und damit das Recht zur Sündenvergebung da, wo das bischöfliche Amt ist, oder aber dort, wo die Kraft des Heiligen Geistes im Bestehen einer Verfolgungssituation erfahrbar wurde – das war die bei Cyprian strittige Frage. Ist die Kirche eine rein geistliche Größe, oder ist sie in der Stellvertretung Christi, des Herrschers der Welt, die Herrin aller Mächte, die nur von ihren Gnaden leben – das war eine entscheidende Frage des Investiturstreites. Ist die Kirche die Gemeinschaft derer, die aufgrund des Wortes Gottes an die Vergebung der Sünden durch Christi Tod glauben – oder ist die sichtbare kirchliche Hierarchie, die im Papst gipfelt, die Kirche, in der wir das Heil Gottes durch die Sakramente vermittelt empfangen und die die letzte Instanz in Fragen der Lehre ist – so die Frage, auf die sich die reformatorische Kontroverse zuspitzte.

Man könnte damit fortfahren, aber auf Vollständigkeit kommt es nicht an. Vielmehr auf Folgendes: Dass überhaupt über das Wesen und die Eigenschaften und die Gestaltung der Kirche nachgedacht wird, ist keine Selbstverständlichkeit, sondern – auf das Ganze der Theologiegeschichte gesehen – ein Ausnahmefall. Es ist Symptom einer Krise: Anfragen von außen und innen sind offensichtlich nicht mehr zu überhören, sie wollen wahrgenommen und beantwortet werden. Die Existenz einer intensiv betriebenen und diskutierten Ekklesiologie ist das Signal für eine Identitätskrise der Kirche. Wenn in der Theologie die Ekklesiologie als ein drängender Gegenstand der Reflexion betrachtet wird, dann ist das ein Zeichen dafür, dass die selbstverständliche Existenz der Kirche fragwürdig geworden ist.

## 1.2. „Hochkonjunktur“ der Ekklesiologie

Wir erleben gegenwärtig eine solche Hochkonjunktur der Ekklesiologie. Ein Hinweis darauf ist nicht nur die intensive ökumenische Diskussion zu diesem Thema gerade in den letzten Jahren,<sup>2</sup> sondern mehr noch das Erscheinen von Ekklesiologien und Themenheften zur Ekklesiologie bzw. zu ekklesiologischen Themengebieten in sehr vielen wissenschaftlichen Publikationsorganen; drei Beispiele – man beachte die vielen Signale einer Orientierungslosigkeit in den Titeln: Unter der Überschrift „Kirche – wohin?“ steht das einschlägige Themenheft 2/1995 der Zeitschrift „Glaube und Lernen“. Die „Kirchliche Zeitgeschichte“ befasst sich in Heft 1 des Jahrganges 1995 mit der Volkskirche und ihrer Zukunft unter dem Titel „Volkskirche im Aufbruch?“ – Fragezeichen! Die Evangelische Theologie ist – so der Titel von Heft 4/1995 – „Auf der Suche nach dem Proprium kirchlicher Praxis“, und befasst sich im vorangehenden Heft mit den „Aufgaben theologischer Neuorientierung in den evangelischen Kirchen Mittel- und Osteuropas“. Das lässt sich fortsetzen durch Hinweise auf in jüngerer und jüngster Zeit erschienene Veröffentlichungen zur Frage des Verhältnisses der Kirche zur pluralistischen Gesellschaft und zur Frage nach Recht und Grenze des Pluralismus in der Kirche.

Wenn es richtig ist, dass eine Konjunktur der Ekklesiologie zugleich Indiz für eine Identitätskrise der Kirche ist, dann haben wir gegenwärtig eine Identitätskrise. Es ist zu fragen, wodurch diese Krise ausgelöst oder verschärft wurde – dieser Frage gilt der folgende Abschnitt (2.).

Eine Identitätskrise nötigt zur Besinnung auf die eigene Identität – ich biete somit anschließend eine sehr scharf pointierte und auf einen zentralen Punkt zugespielte Skizze einer protestantischen Ekklesiologie (3.).

Ich werde schließlich in einem letzten Abschnitt von dort aus einen Hinweis für die Bewältigung der Identitätskrise geben (4.).

## 2. Die Frage nach dem Grund der Identitätskrise der Kirche

In der Dogmatik der Gegenwart ist die Existenz und das Recht einer Lehre von der Kirche selbstverständlich. Hier in Europa, und in Deutschland mit seiner konfessionellen Zersplitterung zumal, leben wir in einer permanenten Identitätskrise der Kirche einfach dadurch, dass mehrere Kirchen Anspruch darauf erheben, die im dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses genannte eine, heilige, apostolische und katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, zu sein. Sie begründen ihre Ansprüche dadurch, dass sie unterschiedliche Definiti-

<sup>2</sup> *Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission* (Hg.), Kirche und Rechtfertigung, Frankfurt/M. 1994; *Bilaterale Arbeitsgruppe*, *Communio sanctorum*, Paderborn/Frankfurt/M. 2000.

onen dessen vertreten, was eigentlich die Kirche sei; die unterschiedlichen Definitionen sind der friedliche Niederschlag dieser auf Dauer gestellten Identitätskrise. Diese Auseinandersetzungen der Reformatoren mit der päpstlichen Kirche und in der Folge die Polemik zwischen den Konfessionen sind der Ursprungsort unserer Ekklesiologie – zugleich aber sind diese Debatten ferngerückt und von geringer gegenwärtiger Relevanz. Die theologischen Diskussionen über das Papstamt und die Bestimmungen des Wesens der Kirche in vielen Dogmatiken erinnern zuweilen an den Verlauf eines Schachspiels: Man wählt eine sizilianische Eröffnung – und dann ist auf viele Spielzüge hinaus der Verlauf mit einigen Varianten festgelegt; es geschieht wenig Neues, sondern es werden die großen Traditionen der Auseinandersetzung, die Argumente und die Polemik nachvollzogen oder in den ökumenischen Gesprächen aufgearbeitet, die den Diskussionsstand im Bereich der Ekklesiologie nur geringfügig verändern. Die ökumenischen Differenzen im Bereich der Ekklesiologie sind von so geringer gegenwärtiger Relevanz,<sup>3</sup> dass nicht diese Situation der konfessionellen Strittigkeit der Ursprung für die gegenwärtige Hochkonjunktur der Ekklesiologie sein kann. Es ist nicht der konfessionelle Gegensatz, und es ist auch nicht die ökumenische Diskussion, die zu einer Hochkonjunktur der Ekklesiologie führen und somit der Grund für die Identitätskrise der Kirche sind.

## 2.1. Der Grund der Identitätskrise – am Beispiel des Dokumentes „Die Kirche Jesu Christi“

2.1.1. *Hintergrund und Anlass des Dokuments.* Aber die jüngeren im ökumenischen Dialog entstandenen Dokumente geben die im Bereich der Ekklesiologie problematischen Punkte zu erkennen – dies läßt sich exemplarisch durch eine kurze Analyse eines Textes zeigen: 1994 trat in Wien die IV. Vollversammlung der Kirchen der Leuenberger Konkordie zusammen; die Leuenberger Konkordie stellt eine 1973 getroffene Vereinbarung dar, in der inzwischen ca. 80 europäische reformatorische Kirchen – Lutheraner, Reformierte, und unterschiedliche Freikirchen – feststellen, dass sie im Verständnis des Evangeliums im Wesentlichen einig sind, dass sie daher unbeschadet ihrer historisch gewachsenen organisatorischen Selbständigkeit in Kirchengemeinschaft stehen, d.h.: Kanzel- und Altargemeinschaft haben.<sup>4</sup> Zugleich wurde verabredet, dass in regelmäßigen Vollversammlungen gemeinsam theologische Themen bearbeitet und so die Gemeinschaft vertieft werden sollte. Im Zentrum der der IV. Voll-

<sup>3</sup> Das hat sich mit den Auseinandersetzungen um die von der Glaubenskongregation herausgegebene Erklärung „Dominus Iesus“ (2000) und der jüngsten päpstlichen Enzyklika zur Eucharistie („Ecclesia de Eucharistia“, 2003) geändert.

<sup>4</sup> Kanzel- und Altargemeinschaft bedeutet, dass das ordinierte Amt wechselseitig anerkannt wird und Abendmahlsgemeinschaft besteht.

versammlung von 1994 stand die Ekklesiologie; die dort erarbeitete Erklärung trägt den Titel „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit.“<sup>5</sup> Der ursprüngliche Auftrag der III. Vollversammlung in Straßburg sah vor, dass auf der Konferenz in Wien relativ traditionelle Themen abgearbeitet werden: Amt, Einheit, die Kirche als Institution, als Sakrament, Verhältnis zum Judentum (19). Allerdings: Es sollte sich um eine „an gegenwärtigen Problemen orientierte Ausarbeitung“ handeln, die unter anderem die „wachsende Minorisierung einerseits“, die „volkskirchliche Tradition andererseits“ berücksichtigen sollte (19).

Diese relativ schwammige Arbeitsvorgabe von 1987 wird im Januar 1989 vom Exekutivausschuss der Vollversammlung dahin präzisiert, dass die zu erarbeitende Erklärung „zugespitzt werden [sollte] auf die praktischen Aufgaben der Kirche vor Ort im konfessionellen und ökumenischen Miteinander und im Gegenüber zur (atheistischen, säkularisierten, religiösen) Umwelt.“ (20). Die Leitlinie des Dokumentes sollte also, so die Vorgabe, die Wahrnehmung der Konkurrenzsituation sein, in der sich die Kirche gegenwärtig befindet: Es sollte die Situation verarbeitet werden, dass die Kirche eine an Bedeutung abnehmende Stimme in einem vielfältigen Konzert Lebensorientierungen ist.

2.1.2. *Die Analyse der Situation der Kirche in „Die Kirche Jesu Christi“.* Die Einleitung zu der Studie stellt diese Aufgabe ins Zentrum und setzt ein mit der knappen Bestimmung des Kontextes der Kirchen: der Herausforderungen der „multireligiösen, multikulturellen und, teils offen, teils verdeckt, säkularistischen Gesellschaften“ (20) einerseits, und der Erwartungen, die in diesen Kontexten den Kirchen entgegengebracht werden, andererseits (21). Die Lösung der damit gestellten Aufgaben könne, drittens, von den Kirchen nur gemeinsam in Angriff genommen werden, und so „ergibt sich für die Kirchen die Notwendigkeit, in der Kraft desselben Ursprungs und desselben Auftrags in derselben Welt zu kooperieren.“ (21)

Die Erklärung ist damit also um zwei Pole konzentriert: die durch die Botschaft von der Rechtfertigung konstituierte Kirche einerseits, und ihre Beauftragung zu „Zeugnis und Dienst“ in der Welt andererseits. Der *Grund* und das *Fundament* der Kirche. Und ihre *Aufgabe* in der Welt. Das Dokument besteht entsprechend aus drei Teilen, deren erste beiden die genannten zwei Pole aufnehmen: Der erste Teil bietet eine Besinnung auf das Wesen der Kirche; der zweite eine Reflexion über die Herausforderungen der Kirche zu Zeugnis und Dienst im Rahmen der gegenwärtigen Gesellschaft.

<sup>5</sup> Frankfurt/M. 1995; Stellennachweise im folgenden Text beziehen sich auf diesen Text.

## 2.2. Die Bestimmung der Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft

2.2.1. *Der ursprüngliche Sinn der Wendung „Zeugnis und Dienst“.* Mit der Wendung „Zeugnis und Dienst“ als Zusammenfassung der Aufgabe der Kirchen gegenüber der Welt nimmt die Erklärung die Begriffe auf, unter denen die Leuenberger Konkordie die Aufgabe der Kirche in der Welt zusammengefasst hatte;<sup>6</sup> die Konzentration der Erklärung auf das Zeugnis und den Dienst der Kirchen in der Welt ist also gegenüber der Leuenberger Erklärung nichts Neues. Allerdings: Die Leuenberger Konkordie von 1973 hatte die Aufgabe der Kirche noch folgendermaßen beschrieben: „Das Evangelium der Liebe befreit und verbindet die Kirchen zum gemeinsamen Dienst. Als Dienst der Liebe gilt er dem Menschen mit seinen Nöten und sucht deren Ursachen zu beheben. Die Bemühung um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt verlangt von den Kirchen zunehmend die Übernahme gemeinsamer Verantwortung.“ (LK 36; vgl. 11). Drei Punkte sind hier wichtig: Es sind Nöte da, die Ursachen sind benennbar und können – eine gewisse Anstrengung vorausgesetzt – behoben werden. Die Kirchen nehmen – zweitens – teil an einer kollektiven Bemühung um Gerechtigkeit und Frieden (vgl. bes. LK 11) – und es ist ohne weitere Erklärung deutlich, was das heißt. Und drittens: Die Kirchen sind gefragt – und zwar so weitgehend, dass sie sogar Verantwortung zu übernehmen haben. Soweit die Leuenberger Erklärung von 1973.

2.2.2. *Die Wahrnehmung der Irrelevanz der Kirchen.* Die Fortsetzungskonferenz von 1994 kommt in ihrem zweiten Kapitel unter der Überschrift „Die Gemeinschaft der Heiligen in der Gesellschaft der Gegenwart“ völlig ohne die Stichworte „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ aus – buchstäblich: Die Begriffe kommen nicht vor. Anstelle der Sicherung von Gerechtigkeit und Frieden als der gesellschaftlichen Aufgabe der Kirchen steht der Pluralismus im Zentrum: Die Kirchen, so lässt sich der Tenor formulieren, sehen keine eindeutige Aufgabe, für die ihre Mitarbeit erwartet wird. Sie sind vielmehr marginalisiert. Sie stehen nicht mehr im Zentrum der Gesellschaft; die fortschreitende Entkirchlichung, die Privatisierung der Religion lässt die Kirchen zu bedeutungslosen Randexistenzen werden, die im gesellschaftlichen Leben keine Rolle mehr spielen und nicht mehr gefragt sind.

Daneben schöpfen die Verfasser der Studie allerdings Hoffnung aus der Funktion der Kirchen im gesellschaftlichen Umbruch in Osteuropa; hier seien die „Kirchen als entscheidender Faktor im Prozess zur offenen und pluralistischen Gesellschaft wirksam“ geworden (44) – allerdings vorwiegend, so wird

<sup>6</sup> Leuenberger Konkordie, Textnr. 36. Der Text der LK ist in der Dokumentation „Die Kirche Jesu Christi“ (Anm. 5) zugänglich (274–289); sie wird im Folgenden zitiert als LK und unter Angabe der jeweiligen Textabschnittnummer.

im Folgenden erkennbar, durch das Engagement einzelner Christen und nur mittelbar als Kollektiv, als Kirche im eigentlichen Sinne. Die Studie resümiert diese Erfahrungen so: „Auch wo die Kirchen an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden, können sie auf Veränderungen im Zentrum der Gesellschaft hinwirken.“ (45). Das ist nicht nur die Zusammenfassung der Erfahrungen der Kirchen im Umbruch der Staaten in Osteuropa, sondern ganz offensichtlich auch die Diagnose für die Kirchen in Westeuropa: Sie werden nicht mehr im Zentrum der Gesellschaft stehen wie bisher, und die Frage zielt darauf, wie die Kirchen in dieser Gesellschaft dennoch wirksam werden können.

Der Pluralismus im Rahmen einer säkularen Gesellschaft – das ist die neue Situation, der Kontext, in dem die Kirchen sich zu bewähren haben: „Die Kirchen der Reformation und ihre Glieder sind herausgefordert, ihr Leben in der offenen und pluralistischen Gesellschaft als Gestaltungsaufgabe christlicher und kirchlicher Existenz anzunehmen.“ (45). Dies kann nach Ansicht der Verfasser des Leuenberger Kirchendokumentes unter zwei Bedingungen gelingen: Zum einen muss die Erkennbarkeit der Kirchen gewahrt bleiben – hier verweist die Studie emphatisch auf die Bedeutung des Gottesdienstes und die Eindeutigkeit des Bekenntnisses (45; 48). Auf der anderen Seite werden die Aufgaben der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft benannt: Sie hat seelsorgerliche Aufgaben in der Wahrnehmung des Orientierungsdefizits in einer pluralistischen Gesellschaft; sie hat die Aufgabe der Hilfeleistung für „Schwache, Unterdrückte und Rechtlose“. Sie hat die Aufgabe der „prophetischen Kritik“ an Zuständen, durch die „die Würde des Menschen, menschliches Leben und die Integrität der Schöpfung angetastet und verletzt werden.“ (47). Alle diese Aufgaben müssen vom Zeugnis für die Gnade Christi geprägt sein und ihre Grundlage im Gottesdienst als dem Ursprungsort der Kirche haben.

## 2.3. Fortschreitender Relevanzverlust und die Identitätskrise der Kirche

Vergleicht man die beiden Papiere – die Leuenberger Erklärung von 1973 und das Ergebnis der Fortsetzungskonferenz in Wien von 1994 –, so kommt man um den Eindruck nicht herum, dass in den zwischen ihnen liegenden gut 20 Jahren das hochgemute kirchliche Bewusstsein der eigenen Bedeutung in den Bemühungen um Frieden und Gerechtigkeit und in der Bewältigung der Nöte der Welt einer doch eher zaghaften Apologetik, einer Einsicht in den Verlust eigener Relevanz und einem Drang zur Rechtfertigung der eigenen Existenz und der eigenen Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen gewichen ist; signifikant gerade für den beständigen Rechtfertigungsdruck sind die Ausführungen zur „prophetischen Kritik“, in denen die Anliegen etwa der Moltmannschen und verwandter Ekklesiologien aufbewahrt sind: Zunächst wird das Recht der Kirchen zur öffentlichen Stellungnahme im Auftrag der „prophetischen Kritik“ begründet: „Dieser Auftrag führt Christen dazu, sich auch zu Fragen der Politik,

der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu äußern.“ Zugleich wird diese „prophetische Kritik“ aber auf einen „Beitrag zum Dialog über die rechten Ziele und Mittel des Handelns in den Bereichen gesellschaftlichen Lebens“ reduziert. Das ist keine „prophetische Kritik“ – denn ein Prophet führt keinen Dialog, sondern spricht mit der Autorität des Wortes Gottes. Und schließlich wird geradezu kleinlaut noch einmal jeder Eindruck beseitigt, die Kirche erhebe den Anspruch, mehr zu sein als nur eine Stimme unter vielen: „Das prophetische Wort in der Gesellschaft wird freilich nur dann glaubwürdig sein, wenn es nicht eigenmächtig ergriffen und selbstherrlich verkündet wird, sondern wenn die Christen und Kirchen sich auch selbst der Kritik durch das Evangelium aussetzen und im Hören auf Gottes Wort Orientierung und Erneuerung für sich selbst und die Gesellschaft suchen.“ (47) – offensichtlich eine Absage an die allzu selbstgewisse und zu wenig problembewusste Sozialkritik früherer Jahre. Die Kirche ist eigentlich keine Prophetin, sondern sie ist auf der Suche.

Und genau darin manifestiert sich die Identitätskrise, die nach meinem Eindruck zur Hochkonjunktur ekklesiologischer Themen führt: Die Kirchen nicht nur in der Bundesrepublik erleben ein rapides Schwinden ihres Ansehens und ihrer Bedeutung – unabweisbar sind schon allein die sinkenden Mitgliederzahlen, die leeren Kirchen und Veranstaltungen, der dadurch bedingte Rückgang der Einnahmen und die Nötigung zum Sparen; erkennbar ist der Ansehensverlust weiter an der zurückgehenden Bedeutung kirchlich geprägter Weltorientierung – des Kirchenjahres, kirchlicher Feste, des Wochenrhythmus etc. Das ist eigentlich nichts Neues, man könnte die Liste beliebig erweitern.

Allerdings ist in der Gegenwart der letzte Halt, an dem die Kirchen ihre Relevanz auszuweisen suchten, verloren gegangen: Die relative Eindeutigkeit der Orientierung an „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“. Erkennbar wird der Verlust dieses Haltes an dem gemeinsamen Wort der röm.-kath. und der evangelischen Kirchen zur Wirtschaftsordnung<sup>7</sup> und der Resonanz, die es gefunden hat: An die Stelle großer Worte ist der Versuch einer differenzierten Stellungnahme getreten, die eine „Option für die Armen“ mit den Gesetzen der sozialen Marktwirtschaft zu verbinden sucht; der Versuch ist dennoch gescheitert, und zwar an schlichter Inkompetenz. Die Zeit der großen Worte ist einfach vorbei, sobald jedes Votum von der Frage begleitet wird, wer das denn womit bezahlen solle. Die scheinbare, Christen wie Nichtchristen verbindende Eindeutigkeit der Werte „Frieden“ oder „Gerechtigkeit“ ist, wie ja zu erwarten war, selbst in den Sog des Pluralismus einerseits, der Sachzwänge andererseits geraten und stellt eben nicht mehr den Grundkonsens dar, mit Bezug auf den die Christen und die Kirchen ihre politische und soziologische Relevanz

<sup>7</sup> Deutsche Bischofskonferenz/Rat der EKD (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Gemeinsame Texte 9, 1997.

erweisen können („wir sind wichtig, weil die allgemein überzeugenden Normen von Gerechtigkeit und Frieden die Grundwerte des Reiches Gottes sind“).

Der eigentliche Anlass für die Identitätskrise der Kirchen liegt also im unaufhaltsamen Zusammenbruch ihrer gesellschaftlichen Relevanz und Akzeptanz. Gewiss: Es gibt Erwartungen an die Kirche, die das Wiener Papier auflistet (21). Aber diese Erwartungen sind widersprüchlich und orientieren nicht; vor allem: Die Erwartungen entsprechen nicht dem, was die Kirchen selbst als ihr Zentrum betrachten – die Rechtfertigung des Sünders. Die Widersprüchlichkeit der Erwartungen ist bekannt: Da soll die Kirche weltoffen und modern und vor allem nicht dogmatisch verstaubt sein – aber der Weihnachtsgottesdienst soll auf jeden Fall wie in alten Zeiten sein. Einerseits wird von der Kirche Orientierung erwartet – ethisch und weltanschaulich. Andererseits wird ihr mangelnde Flexibilität gerade in ethischen Fragen vorgeworfen. Einerseits wird von der Kirche Engagement für fortschrittliche Anliegen – Umwelt, Unterdrückung, Frieden – erwartet, andererseits soll sie als Fels und Halt in einer Situation der weltanschaulichen Beliebigkeit dienen. Sie soll als Volkskirche offen für alles Mögliche sein, und ihr wird von allen Seiten mangelnde Eindeutigkeit und Verrat am Zentrum ihrer Aufgabe vorgehalten. Jeder will etwas von der Kirche, aber niemand das, was die Kirche als ihr eigentliches Anliegen und ihre Aufgabe zu bieten hat.

Der viel beklagte *innerkirchliche* Pluralismus und die Beliebigkeit dessen, was sich in der Kirche als christlich ausgeben darf, ist, so scheint mir, *auch* eine Folge der Widersprüchlichkeit und Diffusität dieser Anforderungen: Es handelt sich bei diesem innerkirchlichen, theologischen Pluralismus um beständig erneuerte Versuche, den nächsten, im eigenen Umfeld wichtigen Anforderungen gerecht zu werden und so die verlorene Bedeutung und Akzeptanz der Kirchen und ihrer Botschaft wiederzugewinnen.

#### 2.4. Religiöse Identität und gesellschaftliche Relevanz

„Identität“ und „Relevanz“ sind die beiden Begriffe, in denen die Studie von 1994 das Problem fokussiert: die sich im Gottesdienst manifestierende Identität der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden. Und die Relevanz in einer pluralistischen Gesellschaft. Die Studie betont den notwendigen Zusammenhang des christlichen Lebens in der Welt und der Teilnahme an den der Kirche eigentümlichen Grundvollzügen – dem Hören des Wortes und der Feier der Sakramente: Es „bleibt das christliche Leben selbst auf Wort und Sakrament und auf ihre Pflege und Ausgestaltung angewiesen. Nur durch die Sammlung um Wort und Sakrament hält sich das christliche Leben an seinen Ursprung, durch den es seine Identität und Konkretheit als Leben in der *communio sanctorum* gewinnt.“ (31). Auf der anderen Seite muss sich diese christliche Identität, der gottesdienstliche Vollzug, die Verkündigung des Evangeliums, als relevant für

das Leben in der Welt und so als relevant für die Gesellschaft erweisen lassen – die Kirche lebe in der Gewissheit, „dass die Menschheit des Evangeliums bedarf, dass Menschen und Völker die Frohe Botschaft, die ihnen wahres Menschsein erschließt und schenkt, *brauchen*“ (45). Aber das ist nicht selbstverständlich; der Zusammenhang von Evangelium und Leben in der Gesellschaft, Gottesdienst und Alltag ist gerade nicht mehr erkennbar. „Identitätsverlust christlichen Lebens und Relevanzverlust kirchlicher Verkündigung weisen stets darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente einerseits mit dem christlichen Leben im Alltag der Gesellschaft andererseits gestört ist.“ (32).

Genau das ist das Problem. Es ist eben nicht mehr auszumachen, worin die Bedeutung der gottesdienstlichen Vollzüge, die das Zentrum der Kirche ausmachen sollen, in der pluralistischen Gesellschaft liegt. Der Relevanzverlust der Kirchen und die zuweilen fast panischen Versuche, verlorenes Terrain wiederzugewinnen, sind der Grund für die Identitätskrise der Kirche und damit der Grund und das Hauptthema der Papierflut zum Thema „Kirche“.

### 3. Die Identität der Kirche

#### 3.1. Die Definition der CA

In einer Identitätskrise fragen wir nach der Mitte: Wer bin ich eigentlich. Mein Leben ist bestimmt von vielen Stimmen und Ansprüchen, es hat sich zersplittert in eine Vielzahl von Aktivitäten, Aufgaben und Beziehungen. Wer bin *ich* in alledem? Was ist das Zentrum, die organisierende Mitte, ohne die das Ganze des Lebens in eine Fülle zusammenhangloser und in diesem Sinne sinnloser Einzelheiten zerfällt. Was ist das eine und Bleibende, das alles Übrige trägt und verbindet, und das zwischen dem Wesentlichen und dem Überflüssigen zu unterscheiden erlaubt?

So auch in einer kirchlichen Identitätskrise – die Frage nach der Mitte und dem Zentrum der Kirche. Die Definition der Kirche nach dem Augsburgischen Bekenntnis (CA), Art. VII, ist bekannt: Sie „[...] ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht werden.“<sup>8</sup>

Man könnte von einer Reduktion auf das Wesentliche sprechen, die hier vollzogen wird. Eine Kirche ist gewiss nicht nur dies. Zu einer funktionsfähigen Kirche gehören Gebäude, eine wenigstens rudimentäre Kirchenordnung, Gremien, ein Kirchenpräsident, ein Wahlmodus, eine Kleiderordnung, eine Gottes-

<sup>8</sup> Bekenntnisschriften der Ev.-luth. Kirche (BSLK), Göttingen <sup>8</sup>1979, 61.

dienstordnung, eine Verfasstheit als Volks- oder Freikirche, diakonische Aufgaben und öffentliche Wirksamkeit, Aufmerksamkeit und Ansprüche von Zeitgenossen etc.pp. Aber all' dies ist nichts ohne jenes Zentrum, durch das die CA die Kirche definiert: der Glaube – Versammlung aller Glaubigen. Und Wort und Sakrament. Ohne dies ist eine bestehende Gemeinschaft keine Kirche. Und auf der anderen Seite: Diese beiden Faktoren sind die *zureichende* Bedingung des Kirche-seins; alle übrigen Elemente können frei geordnet werden, es handelt sich dabei um Adiaphora, Eigentümlichkeiten, die nicht von Gott festgelegt sind, sondern von den Menschen, dem Kontext angemessen, zu ordnen, zu verbessern, zu kritisieren sind: „Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, dass allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden [...]“ (CA VII). Für die Kirche im Sinne von CA VII ist es auch nicht konstitutiv, ob sie als Volks- oder als Bekenntniskirche existiert, ob sie ein landesherrliches Kirchenregiment oder eine Episkopalverfassung hat, ob sie im Staat oder gegen ihn lebt. Es ist auch nicht konstitutiv, dass bestimmte Formen der Frömmigkeit geübt werden, ob es nun Kirchentage gibt oder nicht, Jugendgottesdienste, Andachten, Gemeindefarbeit, einen Besuchsdienst. Das alles mag sein Recht haben – aber ohne jenes Zentrum ist auch das lebendigste Gemeinschaftsleben leere Form ohne Inhalt.<sup>9</sup>

#### 3.2. Wort und Glaube als Zentrum der Kirche

Die Reduktion auf das Wesentliche ist die Reduktion auf den Glauben einerseits, das Wort andererseits – denn das neben dem Evangelium genannte Sakrament ist eine Gestalt des Wortes.

3.2.1. *Glaube*. Von CA V her gewinnt der Text in CA VII an Eindeutigkeit: Das Evangelium ist die Lehre, „dass wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs glauben.“<sup>10</sup> Der in CA VII gemeinte Glaube, der für die Kirche wesentlich ist, ist also der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus ohne unser eigenes Werk. Wo dieser Glaube ist, gilt das eigene Verdienst, die eigene Würdigkeit, alles, was ich von mir selbst her und durch meine Anstrengung bin, nichts. Wo dieser Glaube die Grundlage der Kirche ist, sind die menschlichen Werke und Zeremonien, die gottesdienstlichen Veranstaltungen, die Gemeindefarbeit, die Diakonie zweitrangig. Im Grunde wird hier das Leben der Kirche wie das des einzelnen gerechtfertigten Christen beschrieben: Der Christ ist gerecht ohne jedes Werk, ohne jede Bedingung, ohne Ansehen der Person, allein durch das Vertrauen auf das Werk und

<sup>9</sup> Vgl. zu CA VII auch oben S. 78f.

<sup>10</sup> BSLK (Anm. 8) 58.

die fremde Gerechtigkeit Christi. Und so besteht auch die Kirche allein durch den Glauben, und nicht durch äußeres Werk, äußere Einrichtungen, bestimmte Vollzüge. Aber andererseits gilt im Blick auf den Christen ebenso: Wo dieser Glaube ist, da folgt aus ihm mit Notwendigkeit das Werk des Glaubens. So auch im Blick auf die Kirche: Wo dieser Glaube die Grundlage der Kirche ist, da folgt mit Notwendigkeit das menschliche, von diesem Glauben bestimmte Werk: die Einrichtung von Gottesdiensten, einer lebendigen Gemeindegemeinschaft, kirchlicher Organisationsstrukturen, der Formen der Diakonie und der Zuwendung zum Nächsten und zum Fernsten etc. pp.

3.2.2. *Das zweite Element: Wort und Sakrament.* Dies sind die Medien, durch die der Heilige Geist den Glauben und so die Gemeinschaft der Glaubenden schafft: Gott hat „Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket.“ (CA V). Der Glaube ist kein Werk des Menschen, sondern das Werk Gottes im Menschen. Die Frage nach dem Zentrum, der Identität der Kirche führt auf den Glauben, wird aber von dort weiterverwiesen auf den Herkunftsort des Glaubens. Die Kirche ist dort, wo die Entstehungsbedingungen des Glaubens sind – daran ist die Kirche erkennbar. Das äußere Kennzeichen der Kirche ist die reine Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente. Wo dies geschieht, entsteht Glaube und da ist die Gemeinschaft der Glaubenden.

Das heißt: In jeder Gemeinschaft, in der das Evangelium gepredigt und die Sakramente dargereicht werden, ist die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden. Diese Gemeinschaft der Glaubenden ist aber nicht eindeutig identifizierbar und abgrenzbar gegen die ebenfalls zu der um Wort und Sakrament versammelten nicht oder noch nicht Glaubenden. Der Heilige Geist wirkt den Glauben, „wo und wenn er will“ (CA V) – es ist nicht vorauszusetzen, dass alle, die das Wort hören, zum Glauben kommen. Aber mit Wort und Sakrament ist die Verheißung verbunden, dass Gott durch diese Elemente den Glauben wirken wird; dieser Verheißung zu vertrauen heißt, zu glauben, dass überall dort, wo Wort und Sakrament sind, Glaube entsteht und wächst. Die Behauptung, dass in einer Gemeinschaft, in der Wort und Sakrament sind, die Kirche Jesu Christi gegenwärtig ist, ist selbst eine Glaubensaussage. Diese Behauptung stützt sich nicht auf die Beobachtung und Prüfung des Glaubens der Hörer – wenn das überhaupt möglich wäre. Die Behauptung: „Hier, in dieser Gemeinschaft, ist die Gemeinschaft der Glaubenden“, stützt sich vielmehr darauf, dass Gott selbst verheißt hat, dass er durch Wort und Sakrament wirken werde – und das Vertrauen auf diese Verheißung führt zum Glauben an die Kirche.

### 3.3. Die Kirche und ihre Identität

3.3.1. *Die Kirche als Gegenstand des Glaubens.* Es geht um die Identität der Kirche. Und man sieht: Mit der Identität der Kirche ist das schon hier nicht ganz einfach: Die Kirche ist ein Gegenstand des Glaubens, nicht etwas, was man unmittelbar sieht. Genau dies ist der eigentliche Sinn der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche: Die Kirche im eigentlichen Sinne, die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, ist nicht sichtbar und nicht überprüfbar. Es ist nicht identifizierbar, wer dazugehört und wer nicht, denn den Glauben sieht man nicht. Es ist aber identifizierbar, wo diese Gemeinschaft ist – in der Versammlung nämlich, wo die Mittel sind, durch die Gott den Glauben zu wirken versprochen hat: Wort und Sakrament. Dass die Kirche dort ist, in dieser sichtbaren, empirischen Gemeinschaft, ist ein Bekenntnis des Glaubens. Die sichtbare, empirische Gemeinschaft um Wort und Sakrament ist der Raum, der Rahmen, im Blick auf den wir glauben dürfen, dass in ihm die Kirche Jesu Christi ist.

3.3.2. *Die fremde Identität der Kirche.* Mit der Identität der Kirche ist es noch aus einem anderen und viel weiterreichenden Grund nicht so einfach. Die Kirche ist dort, wo der Glaube ist – der Glaube daran, dass wir nicht durch unser eigenes Verdienst, durch unsere Würdigkeit, durch unsere Gerechtigkeit einen gnädigen Gott haben, sondern durch Christus. Genauer: dass Christi Werk unser Werk ist. Dass Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist. Dass Christi Würdigkeit unsere Würdigkeit ist – und wir selbst dies alles nicht aufweisen können. Wo dieser Glaube, das Vertrauen auf Christus und sein Werk für uns ist, da ist die Kirche.

Das heißt nun aber: Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden hat gerade keine eigene Identität. Wenn das Wesentliche der Kirche, ihr Zentrum, ihre Identität darin liegt, dass sie glaubt, dann liegt eben ihre Identität darin, dass sie von sich weg auf Christus blickt: Glauben heißt, nicht die eigene Gerechtigkeit, sondern die fremde Gerechtigkeit Christi haben. Nicht die eigene Würdigkeit, sondern die fremde Würdigkeit Christi. Nicht das eigene Werk und Verdienst, sondern das Werk und Verdienst Christi. Wie ein einzelner Glaubender, so hat auch die Kirche insgesamt keine eigene Identität, sondern Christus selbst, ein anderer, ist ihre Identität. Die Kirche lebt nicht aus einem ihr eigenen Fundament, sondern hat eine fremde, ihr nur zugesprochene Identität: die Wirklichkeit Christi. Wenn der Grund der Kirche der Glaube ist, dann heißt das, dass die Kirche darin ihre Identität hat, dass sie nicht in sich ruht, dass sie nicht identisch ist, dass sie keinen eigenen Stand hat, dass sie keine eigenständige Wirklichkeit ist, sondern unselbständig, abhängig ist, dass sie aus einem anderen, nämlich aus Christus lebt. Die Kirche ruht nicht in sich selbst und in einem Zentrum, das zu ihr gehört, sondern sie ist überhaupt nur dadurch Kirche, dass sie unselb-

ständig ist, abhängig, angewiesen. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden lebt nur vom Zuspruch einer fremden Wirklichkeit und ist darin sie selbst, mit sich identisch, dass sie vertraut: sich eine fremde Wirklichkeit als ihre eigene zusprechen lässt. Sie ist dadurch mit sich identisch, dass sie „sich verlässt“ auf Christus.

### 3.4. Entfaltung

3.4.1. *Der Sinn der Weltverantwortung der Kirche.* Das klingt abstrakt und akademisch. Ein paar Hinweise zur Konkretisierung und zum besseren Verständnis:

Zunächst drängt sich ein Einwand auf: Es mag ja sein, dass dies das Kirchenverständnis der CA ist – aber ist denn das nicht etwas anderes als eine Reduktion auf das Wesentliche, ist es nicht vielmehr reduktionistisch in einem ganz negativen Sinne: Die Glaubenden, die Kirchen verlieren ihre eigene Identität. Die Kirchen sind als lebendige, in der Welt handelnde Wesen nicht mehr wichtig – ist das nicht ein quietistisches, das menschliche Tun und Lassen vergleichgültigendes Glaubensverständnis? Wenn der Glaube ohne jedes Werk das Fundament und die hinreichende Bedingung des Kirche-Seins ist – wie soll es dann jemals theologisch begründet zu einem Werk kommen? Ist dann nicht der Gottesdienst, die Ordnung der Kirche, jedes Handeln in der Kirche, jede diakonische Tätigkeit, jede Hilfeleistung und jede Wahrnehmung von Weltverantwortung nebensächlich, sekundär? Ist das nicht eine Kirche der Weltflucht, die zur Gestaltung der konkreten Kirchengemeinde, zum Engagement und zur Übernahme von Verantwortung in der Welt nicht mehr führen kann?

Der Eindruck trägt. Wenn auch die reformatorische Rechtfertigungslehre jeden Synergismus, jede Mitwirkung des Menschen zu Heil ausschließt, so weiß auch Luther in seiner Schrift „Vom unfreien Willen“ von einer cooperatio, einem Mitwirken des Menschen mit Gott zu reden. Wohl gemerkt: Nicht von einer Unterstützung der menschlichen Anstrengungen durch die mithelfende und mitwirkende Gnade, so dass der eigentliche Täter der Mensch und das Werk eigentlich Werk des Menschen ist. Wohl aber umgekehrt: von einem Mittun des Menschen beim Werk Gottes. Klar erkennbar in CA V; dort werden nicht nur Wort und Sakrament, sondern auch das Predigtamt als von Gott eingesetzt bezeichnet und unter die Bestimmung gestellt, dass Gott durch dieses als durch ein Mittel den heiligen Geist und so den Glauben geben wolle. Es ist hier und in jedem Werk des Christen in Kirche und Welt dessen Bestimmung, mitzuwirken an dem fremden Werk Gottes. Darin, dass das Tun des Christen „Mittun“ ist, entspricht es der Struktur des Glaubens: Wie der Mensch im Glauben eine fremde Identität seine eigene nennt, so wirkt der Mensch im Glauben mit am fremden Werk Gottes. Das Werk Gottes ist es, den Heiligen Geist zu geben und Glauben zu wirken. Das menschliche Werk in Gottesdienst, Verkündigung,

Mission, Kirchenleitung, musikalischer Gestaltung des Gottesdienstes etc. ist ein Mittun, diesem fremden Werk Gottes zu- und untergeordnet. Das Werk der Kirche ist es, dem Werk Gottes in der Welt zu dienen; dem Schaffen des Glaubens durch die rechte Verkündigung und die einsetzungsgemäße Verwaltung der Sakramente. Dann dem Werk der gnädigen Erhaltung der Menschheit in der Diakonie und natürlich auch im sozialen Engagement. Das ist hier jetzt nur angedeutet – das gestaltende Werk des Menschen ist ein Dienst an dem Werk, dessen eigentlicher Täter Gott ist – und in dieser Zuordnung, in dieser Nötigung und Berufung zum Mittun, gründet das Recht und die Freiheit und liegt das Kriterium der Gestaltung des kirchlichen Lebens von diesem Zentrum des göttlichen Wirkens her.

3.4.2. *Die Kirche als Ort des Evangeliums – der Ort des Evangeliums als Kirche.* Damit zu einem zweiten Punkt: Die Kirche ist immer schon da. Die Kirche ist nichts, was wir erst herzustellen oder durch die Bildung einer eigenen Gemeinschaft herzustellen haben. Das gilt gewiss und ganz einsichtig für die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden – die können wir nicht herstellen. Das gilt aber auch für die Gemeinschaft, die äußere Versammlung, in der die wahre Kirche ist. Sie ist immer schon da, und wir sind ein Teil von ihr. Die wahre Kirche bildet sich immer nur in einer äußeren Gemeinschaft, in der Pfarrer und Pfarrerinnen das äußere und wahrnehmbare Wort predigen und die äußeren und wahrnehmbaren Sakramente verwalten. Wir sind nie in der Lage, die gottesdienstlichen Bräuche, die Liturgie, die Kirchenverwaltung, die Formen kirchlichen Lebens erst herzustellen. Sondern sie ist uns vorgegeben – gewiss kritikwürdig, unvollkommen, zuweilen an ihrem Zentrum vorbeilebend. Aber eine solche Kritik vom Zentrum her zielt nie auf den Abbruch und den Neubau der Kirche, sondern immer nur auf das Beseitigen von Elementen, die das Zentrum verdecken – und ansonsten dem Bewahren des Vorgefundenen. So hat Luther beispielsweise keine neue Liturgie entworfen, sondern lediglich die Elemente, die der Rechtfertigungsbotschaft diametral entgegenstanden, teils weggelassen, teils neuinterpretiert. Alles Übrige blieb. So verhält sich jeder vernünftige Pfarrer beim Antritt einer neuen Pfarrstelle – nicht um Ärger zu vermeiden, sondern weil dies theologisch angemessen ist. So wäre es auch in unserer Situation grober Unfug, eine gewiss kritikwürdige Veranstaltung wie den Kirchentag abzuschaffen. Das dem Zentrum der Kirche, der Botschaft von der Rechtfertigung, Entgegenstehende zu beseitigen, alles Übrige aber zu bewahren wäre die eigentliche Aufgabe.

Die vorfindliche Kirche ist der immer unvollkommene und gebrechliche Raum, in dem die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente stattfinden kann, so dass die Kirche im Sinne von CA VII entstehen kann. Um es ganz deutlich zu sagen: Es ist ein Ausdruck von Unglauben, wenn einer Gemeinschaft, in der auch nur hier und dort und gelegentlich die Sakra-

mente einsetzungsgemäß verwaltet werden, das Kirchesein abgesprochen wird. Es mag uns alle hart ankommen: Mag ein Pastor oder eine Pastorin in der Predigt haarsträubenden Unfug erzählt haben, mögen in der Liturgie und während des Abendmahls alle möglichen, mehr oder weniger sinnvollen Bräuche gepflegt worden sein: Solange dieses Abendmahl identifizierbar als Abendmahl und unter Ausspruch der Worte Christi gefeiert wird, ist in dieser Gemeinschaft die Kirche Gottes gegenwärtig. Jede Kritik an der Kirche richtet sich gegen Unvollkommenheiten des Raumes, in dem das Wort Gottes ergehen kann – niemals aber kann einer Gemeinschaft, in der die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente geschehen kann und zuweilen geschieht, das Kirchesein abgesprochen werden. Erst dann, wenn sich eine Gemeinschaft von der Aufgabe der reinen Verkündigung des Evangeliums trennt, die Sakramente ausdrücklich nicht mehr recht verwaltet und einer reinen Verkündigung und einer rechten Verwaltung wehrt – erst dann ist dort nicht mehr die Versammlung, in der die wahre, unsichtbare Kirche gegenwärtig ist. Die sichtbare Kirche, die die reine Verkündigung des Evangeliums und die Sakramentsverwaltung – etwa in einer Grundordnung – sich zur Aufgabe gemacht hat, muss – wo sie ihre Aufgabe verfehlt – mit allen Mitteln kritisiert und zu dieser Aufgabe zurückgerufen werden. Aber sie ist auch in ihrer Schwäche und Verfehlung der Ehre wert, die ihr als dem Raum gebührt, in dem hier und da und dort das Evangelium rein verkündigt und die Sakramente recht verwaltet werden und in dem somit die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche präsent ist.

#### 4. Identität und Relevanz

##### 4.1. Antwort ohne Frage

„*Identitätsverlust* christlichen Lebens und *Relevanzverlust* kirchlicher Verkündigung weisen stets darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente einerseits mit dem christlichen Leben im Alltag der Gesellschaft andererseits gestört ist.“ (32)

Dieser bereits vorhin einmal zitierte Satz aus dem Leuenberger Dokument „Die Kirche Jesu Christi“<sup>11</sup> ist unbestreitbar. Die Kirche bietet, so haben wir festgestellt, das Bild, dass ihre Relevanz im gesellschaftlichen Leben verloren gegangen ist und daher ihre Identität strittig wird.

Die Identität der Kirche, so haben wir weiter gesehen, liegt im Glauben – als Gemeinschaft der Glaubenden hat sie keine eigene Identität, sondern lebt von einer zugesprochenen Wirklichkeit, in beständiger Unselbständigkeit und Ab-

<sup>11</sup> Vgl. oben S. 136.

hängigkeit gegenüber ihrem Grund und Fundament, nämlich Christus. Als sichtbare Gemeinschaft ist sie der Ort, an dem durch ein geordnetes Amt die Mittel verwaltet werden, durch die Gott den Glauben zu wirken verheißt hat. Ihre Identität hat die Kirche hier im Mittun am Werk Gottes an den Menschen; diese Aufgabe erfüllt sie durch die Weitergabe des Evangeliums.

Das Modell, mit dem die Leuenberger Kirchenerklärung und viele andere theologische Ansätze die Relevanz des Christentums zurück zu gewinnen suchen, ist, wie gezeigt, der Versuch, das Evangelium oder die im Glauben begründete ethische oder seelsorgerliche Praxis als förderlich für Anliegen oder als hilfreich gegen Defizite der säkularen, pluralistischen Gesellschaften auszuweisen. Es ist ein bisschen so: Die Kirchen haben als Aufgabe die Verkündigung einer Antwort auf eine Frage, die von der Mehrzahl der Zeitgenossen nicht mehr verstanden, geschweige denn gestellt wird. Mit CA V: Die Kirche hat die *Antwort*, dass wir durch Christi Verdienst einen gnädigen Gott haben. Diese *Antwort* setzt die *Frage* voraus, wo wir den gnädigen Gott denn finden und wie wir seiner Gnade gewiss werden. Wo diese Frage nicht ist, ist die Botschaft, die die Kirche auszurichten hat, irrelevant.

Diesem Relevanzverlust suchen die Verfasser der Studie dadurch auszuweichen, dass sie das Evangelium – bzw. seine Folgen in der Praxis der Christen – als Antwort auf allgemein im gesellschaftlichen Kontext der Kirche als relevant betrachtete Anliegen zu formulieren suchen. Diese Strategie verfolgt nicht nur die Studie der Leuenberger Konferenz, sondern viele Pastoren und Pastorinnen: Es ist ein relativ beliebtes Predigtschema, allerlei Notlagen der Hörer aufzurufen und das Evangelium als Antwort darauf anzubieten.

##### 4.2. Die Aufgabe: das Wiedergewinnen der Frage

Allerdings: Das mag kurzfristig eine Strategie sein – langfristig nicht. Das Evangelium antwortet nun einmal auf die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch – und bietet nicht oder nur sehr indirekt Lösungen für die unmittelbaren Lebensprobleme der Menschen.

Identität und Relevanz – das scheint also auf eine Alternative hinauszulaufen: Identität *oder* Relevanz. Das Aufgeben christlicher Identität, den Verzicht auf die Verkündigung des Evangeliums vertritt ernsthaft kein Theologe – aber wie steht es mit dem entschiedenen Verzicht auf die gesellschaftliche Relevanz und Akzeptanz und dem Rückzug auf die christliche Identität? Verkündigung des Evangeliums – ob sie es hören wollen oder nicht? Der Rückzug in die christliche Wagenburg, das Festhalten am reinen Evangelium ohne Rücksicht auf Anfragen, durchhalten bis zum jüngsten Tag?

Das wäre vielleicht denkbar – wenn die Irrelevanz der christlichen Botschaft eine Erfahrung wäre, die nur die Zeitgenossen „außerhalb der Wagenburg“ und nicht auch die Glaubenden selbst machen. Aber wo stellen wir selbst denn die

Frage, auf die das Evangelium antwortet? Wir sind immer auch Zeitgenossen, es geht uns *in* der Kirche nicht anders als allen anderen, die möglicherweise außerhalb stehen. Wir sind als Mitglieder der Kirche eben – und zwar aus ekklesiologischen Gründen – nicht in der Lage, dass wir „der Welt“ gegenüberstehen, mit der wir nichts zu tun haben, sondern wir sind immer auch ein Teil der Welt, wir haben Teil an den Fragen der Welt, an den Wahrheitsvoraussetzungen und Weltbildern unserer Zeitgenossen. Wir sind nicht Kirche in einer säkularen Gesellschaft, sondern wir sind die säkulare Gesellschaft in der Kirche. Wir teilen die Fragen und Einstellungen und Wahrheitskriterien unserer Zeitgenossen. Diese Fragen können wir unterdrücken und verleugnen – aber wir können sie nicht vergessen. Auch wir selbst stellen, wenn wir ehrlich sind, zweifelnd die Frage nach der Relevanz der christlichen Botschaft für uns.

#### 4.3. Psalm 90

4.3.1. *Die Frage nach dem „Zorn Gottes“.* Ich will *einen* Hinweis auf eine Lösung – oder besser: eine Aufgabe, die zur Lösung führen könnte, formulieren: Der Relevanzverlust der kirchlichen Verkündigung und des um diese Verkündigung gruppierten gottesdienstlichen Lebens hängt mit dem Verlorengehen der Frage zusammen, auf die die Verkündigung der Kirche antwortet. Gott, gar die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünde, sind nicht mehr gefragt. Die säkulare Gesellschaft, zu der wir alle gehören, entläuft der Frage nach Gott.

Aber seit wann lehrt eigentlich die Kirche, dass der Mensch Gott mit Erfolg entlaufen kann? Seit wann lehrt eigentlich die Kirche, dass der Mensch außerhalb der Kirche mit Gott nicht zu tun hat? Seit wann lehrt eigentlich die Kirche, dass der Mensch, der mit Gott nichts mehr zu tun haben will, es nicht seinerseits mit Gott zu tun bekommt? Hat denn der Mensch, der nicht zur Gemeinschaft der Glaubenden gehört, in seinem Leben nicht mit Gott zu tun? Die im Evangelium von der Liebe Gottes angelegte Grundunterscheidung ist doch nicht die Unterscheidung des Gottlosen, der keinen Kontakt mit Gott hat, vom Menschen, der Gott kennt; sondern wir haben doch eine heilvolle von einer heillosen Begegnung mit Gott zu unterscheiden, eine Erfahrung der Liebe von der des Zornes Gottes, eine Erfahrung der göttlichen Offenbarung von der Erfahrung seiner Verborgenheit. Und zwar so: Wo der Mensch es nicht mit der Liebe Gottes in Christus zu tun hat, da hat er es mit dem Zorn Gottes zu tun. Wo er nicht das Heil Gottes erfährt, erfährt er sein Unheil. Wo er nicht Vergebung erfährt, erfährt er seine Schuld. Wo er nicht seine Identität in Christus findet, da vertraut er auf Geschöpfe, die ihm Gott selbst wieder entzieht und vergehen lässt. Wo er es nicht mit dem in Christus offenbaren und redenden Gott zu tun hat, hat er es mit dem schweigenden Gott in seiner Verborgenheit zu tun. Ich will das einmal an einem Psalmtext deutlich machen:

4.3.2. *Psalm 90.* Der Text gehört zu den bekanntesten des Psalters. Gott als die Zuflucht für und für (V. 1). Das Beständige im Zeitverlauf. Das, was nicht vergeht, wenn alles vergeht – und alles vergeht, auch der Mensch vergeht, aber Gott bleibt (V. 2f). Dieser Gedanke beginnt nun, den idyllischen Psalmeingang zu stören. Es ist, als ob der Beter sich plötzlich der Einsicht nicht verschließen kann, dass dieses Verhältnis des ewigen, bleibenden Gottes und des dahinwelkenden Menschen unheimlich ist: Eigentlich muss dies Vergehen mit dem bleibenden Gott zu tun haben – er ist es, der dem Vergehen nicht nur zuschaut, sondern der es wirkt: „Du lässt sie dahinfahren wie einen Strom [...]“ (V. 5). Der Gott, der eine Zuflucht war, wird angesichts des menschlichen Todes als Urheber des Todes erfahren: „Das macht dein Zorn, dass wir so vergehen, und dein Grimm, dass wir so plötzlich dahin müssen.“ (V. 7). Der Tod bringt es an den Tag, dass der Mensch und der Ursprung des Lebens, Gott, im Gegensatz zueinander stehen: „Darum – wegen des Zornes Gottes – fahren unsere Tage dahin wie ein Geschwätz [...]“ (V. 9).

Und erst von hier aus, von der Phänomenologie des Todes, der die Offenbarung des gegen uns gerichteten Willens Gottes ist, spricht der Beter über die Sünde des Menschen: „Denn unsere Missetaten stellst du vor dich, unsere unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht.“ (V. 9).

Der Tod in seiner Unentrinnbarkeit offenbart den Gegensatz zwischen dem Menschen und dem Urheber des Todes, Gott. Der Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen hat seinen Grund in der Gottlosigkeit, der Sünde des Menschen, die dieser sich verbirgt und derer er nicht ansichtig wird: „Unsere *unerkannte* Sünde“ stellt Gott ins Licht.

Das ist das Modell dieses Psalms: Er greift zurück auf eine Grunderfahrung des Menschen, den Tod, das Vergehen, die Sinnlosigkeit aller menschlichen Vollzüge angesichts des Todes, die Zerbrechlichkeit aller Lebensentwürfe. Der Mensch ist ein Wesen, das keinen Halt in sich selbst hat.

Der Psalm bietet aber nicht unmittelbar eine Botschaft von der Liebe Gottes als Antwort auf diese Frage und als Lösung der Notlage auf – er kann das auch gar nicht, denn die Botschaft von der Liebe Gottes erspart dem Menschen nicht den Tod und das Zerbrechen seines Lebens. Aber er wagt es, diese Grunderfahrung des Menschen zu deuten, theologisch zu deuten, auf Gott zurückzuführen und Gott als den Urheber des Unheils zu identifizieren. Es ist Gott, der den Menschen der Vergänglichkeit ausliefert. Oder anders: Das Vergehen und Sterbenmüssen ist ein Hinweis darauf, dass sich der Mensch von der Quelle des Lebens getrennt hat. Nur in der Meditation des Todes kommt es, so der Psalm, zur Einsicht in das zerstörte Verhältnis von Gott und Mensch, und nur so zur Frage nach der Gnade Gottes: „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden.“ (V. 12) – man fühlt sich an den Vers erinnert: „Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit und Klugheit“: Es ist der Tod, der zur Klugheit, das meint: zur Gottesfurcht führt, zur Frage nach dem gnädigen Gott: „Kehre dich

doch endlich wieder zu uns [...] erfreue uns nun wieder, nachdem du uns so lange plagest, nachdem wir so lange Unglück leiden.“ (V. 13.15).

4.3.4. *Die Aufgabe der Deutung gegenwärtigen Lebens als Gotteserfahrung.* Generalisiert bedeutet das: Es ist nicht unsere Aufgabe als cooperatores (Mitwirkende) am Werk Gottes, die Botschaft des Evangeliums auf die unmittelbaren Nöte der Menschen zu beziehen. Sondern es könnte in der Situation der Irrelevanz kirchlicher Verkündigung unsere Aufgabe als cooperatores des Werkes Gottes sein, das Leben und die Geschichte der Menschen theologisch zu deuten, auf den schweigenden, Furchterregenden, nicht ansprechbaren Gott hin durchsichtig zu machen und so die Frage zu provozieren: Wo werde ich der Gnade Gottes gewiss?

Genau dies heißt: das Gesetz und die Verborgenheit Gottes außerhalb von Christus zu predigen. Das Gesetz ist nicht die Summe der biblischen Gebote. Sondern das Gesetz ist der Begriff für die Erfahrung Gottes außerhalb von Christus. Es ist das uns gegebene Instrument, die eigene Erfahrung und die unserer Zeitgenossen als Gotteserfahrung zu deuten. Die Nötigung zur Verantwortung, das Schuldigwerden auszulegen auf den Horizont der Gerichtsforderung Gottes. Das Leiden und den Tod – kollektiv und individuell – als Ausdruck des Schweigens Gottes verständlich zu machen. Die Haltlosigkeit und Desorientierung als Selbstentzug Gottes zu deuten. Wir müssen es wieder lernen und verstehen, dass Gottes Liebe keine Selbstverständlichkeit ist, sondern dass wir spätestens im Tod – dem eigenen oder dem der Angehörigen – den Zorn Gottes und unser Getrenntsein von Gott, der Quelle des Lebens, erfahren. Wir müssen es wieder wagen, die Geschichte und die Erfahrung der Wirklichkeit als Erfahrung der Ambivalenz, der Zweifelhaftheit, der Uneindeutigkeit Gottes namhaft zu machen. Erst wenn wir das gelernt haben, erst wenn wir wieder Gesetz in diesem Sinne verkündigen und die Frage nach der Gewissheit der Gnade und Güte Gottes unabweisbar wird, wird die Botschaft von Christus als der Zusage der Liebe Gottes wieder verstehbar und relevant.

## 5. Zusammenfassung

Nur durch dies fremde Werk Gottes – traditionell gesprochen: der Verkündigung des Gesetzes, der Aufdeckung der Heillosigkeit des Menschen vor Gott, die sich in vielen Notlagen manifestiert, mit diesen aber nicht identisch ist – nur durch dies fremde Werk Gottes und durch unsere Teilnahme an ihm kann es wieder zur Frage nach dem Evangelium kommen. Die Irrelevanz der Kirche in der Welt liegt nach meinem Dafürhalten darin, dass die Kirchen und die Pfarrer und Pfarrerinnen sich der Aufgabe entziehen, menschliche Negativerfahrungen

als Erfahrungen Gottes zu deuten und auf diese Erfahrungen hin die Liebe Gottes zu verkündigen.

Erst wenn wir wieder vom Schweigen, vom Zorn Gottes, von seinem Sich-Versagen zu reden lernen, erst wenn wir wieder die gegenwärtige menschliche Erfahrung und die menschliche Geschichte auf diese Kategorien hin zu deuten lernen, werden wir wieder das Glück des Evangeliums erfahren und vermitteln können.

## Der Protestantismus und das Judentum

„Der Protestantismus und das Judentum“ – gleich ein paar Einschränkungen zu diesem Titel: Weder gibt es „den“ Protestantismus, noch gibt es „das“ Verhältnis des Protestantismus zum Judentum – und natürlich gibt es auch nicht „das“ Judentum. So vielfältig sich der Protestantismus im Laufe seiner Geschichte dargestellt hat, so vielfältig ist auch sein Verhältnis zum jeweils zeitgenössischen Judentum. Diese Vielfalt kann man nicht in einem knappen Text darstellen, und ich will das auch gar nicht versuchen. Ich will lediglich einen knappen Eindruck von der Problematik dieser Geschichte geben: In einem ersten Abschnitt sage ich etwas zu den Grundlagen des Verhältnisses des Protestantismus zum Judentum – zu Martin Luthers Verhältnis zu den Juden. In einem zweiten Abschnitt werde ich in das 19. Jh. springen und eine Gestalt vorstellen, die wie keine andere für die Verbindung des Protestantismus mit dem Antisemitismus steht – den Berliner Pfarrer und Hofprediger Adolf Stöcker. Ich werfe dann einen ganz kurzen Blick auf die Rolle des Protestantismus im Dritten Reich. Dann folgt ein erstes Resümee. Ich werde auf dieser Basis dann eine Grundforderung entfalten, der sich das Christentum im Verhältnis nicht nur zum Judentum, sondern zu allen Religionen und Weltanschauungen zu stellen hat.

Fünf Abschnitte also: 1. Die Grundlagen: Martin Luther; 2. protestantischer Antisemitismus im 19. Jh. am Beispiel von Adolf Stöcker; 3. ein Blick auf das Dritte Reich; 4. ein Zwischenresümee; 5. eine abschließende Forderung.

### 1. Die Grundlagen

#### 1.1. Luthers Spätschrift zum Judentum

Dass Luther in seinen letzten Lebensjahren, insbesondere in der Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ von 1543 sich in haarsträubender Weise über das Judentum geäußert hat, ist bekannt; häufig zitiert werden seine Ratschläge an die Obrigkeit,<sup>1</sup> der er empfiehlt, die Synagogen der Juden zu verbrennen, ebenso deren Häuser und sie in Baracken wohnen zu lassen; die Schriften – der Talmud etc. – sollen ihnen genommen werden; den Rabbinern soll das Predigen

<sup>1</sup> M. Luther, Von den Juden und ihren Lügen (1543), WA 53, (412) 417–552, hier zu den im Folgenden unvollständig aufgezählten „Ratschlägen“: 522–527 u.ö.

und die öffentliche Unterweisung verboten werden; das Vermögen der Juden soll eingezogen werden und die Juden zu körperlicher Arbeit gezwungen werden; die Christen insgesamt sollen jeden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Umgang mit den Juden unterlassen. Den Juden werden von Luther nicht nur die beständige Gotteslästerung und Verfluchung Jesu, seiner Mutter, aller Christen zur Last gelegt, sondern Luther repetiert alle klassischen Stereotypen bis hin zum Vorwurf der Brunnenvergiftung und zur Ritualmordthese. Man liest das – gerade wenn man Luther bewundert und schätzt – mit tiefer Beklemmung; dies um so mehr, als Luther nicht etwa mit seiner Befangenheit in zeitgenössischen Vorstellungen, aus denen er sich nicht befreien konnte, zu entschuldigen ist: Ihm standen durchaus andere Möglichkeiten zur Verfügung.

1.2. *Luthers Text von 1523*. Luther selbst hatte nämlich 20 Jahre zuvor, 1523, in seiner Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“, zu einem ganz anderen Umgang mit den Juden geraten:

„Darum wäre meine Bitte und mein Rat, daß man anständig mit ihnen umgeht und sie aus der Schrift unterrichtet, so werden wohl einige von ihnen dazu kommen [gemeint: konvertieren]. Aber jetzt, wo wir sie nur mit Gewalt bedrängen und mit Verleumdungen umgehen, sie beschuldigen, dass sie Christenblut haben müssten, damit sie nicht stinken, und was des Narrenwerks mehr ist, daß man sie Hunden gleichstellt: Was sollen wir Gutes an ihnen schaffen? [...] Will man ihnen helfen, so muss man [...] das Gesetz christlicher Liebe an ihnen üben und sie freundlich annehmen, sie Gewerbe treiben und arbeiten lassen, damit sie Anlass und Gelegenheit gewinnen, bei uns und um uns zu sein, unsere christliche Lehre und unser Leben zu hören und zu sehen. Wenn einige von ihnen halsstarrig bleiben – was liegt daran? Sind wir doch auch nicht alle gute Christen.“<sup>2</sup>

Ein eigentümlicher Widerspruch zwischen dieser scheinbar liberalen Haltung in der Frühzeit und den späteren Aufforderungen zu einem harten Vorgehen gegen die Juden; es gibt viele Theorien darüber, was diesen Gesinnungswandel motiviert haben könnte. Wir haben hier jedenfalls in der Person Luthers die beiden Extreme vor uns, in denen der Protestantismus bis 1933 sein Verhältnis zum Judentum bestimmte: auf der einen Seite der Widerspruch gegen die antijüdischen Vorurteile, der Rat zur Integration des Judentums, und ein optimistischer Missionswille. Auf der anderen Seite das Konstatieren eines nach menschlichem Ermessen unüberbrückbaren religiösen Gegensatzes, von dem aus alle umlaufenden Vorurteile gegenüber dem Judentum wieder belebt werden und eine zerstörerische Kraft entfalten.

<sup>2</sup> M. Luther, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei [1523] WA 11,(306) 314–336, hier: 336,22–34; Text hier und in den folgenden Zitaten sprachlich modernisiert.

## 1.3. Drei Gesichtspunkte zu dieser Position

Ich will jetzt nur drei Aspekte der Position Luthers besonders herausheben:

*Erster Gesichtspunkt:* Zum einen stehen diese Ratschläge zum Umgang mit den Juden in beiden Schriften nicht isoliert da. Beide Schriften bieten vielmehr in der Hauptsache lange Auslegungen alttestamentlicher Texte, in denen Luther zu zeigen versucht, dass Jesus von Nazareth wirklich der in den Schriften des AT erwartete Messias ist. In der Sache zeigt sich hier das Kernproblem im Verhältnis von Christentum und Judentum insgesamt: Die Anhänger beider Religionen sind sich darin einig, dass sie sich auf dieselben Schriften beziehen und dass sie von demselben Gott reden und zu demselben Gott beten – und sie verstehen diese Schriften in unterschiedlichem Sinn, und sie sprechen über denselben Gott in unterschiedlichem Sinn. Es gibt eine gerade in neueren kirchlichen Verlautbarungen immer wiederkehrende Feststellung, die besagt, dass Juden und Christen gerade darin engstens verbunden sind, dass sich beide Religionen auf die alttestamentlichen Schriften beziehen und beide zu demselben Gott beten. Für Luther und für die gesamte bisherige christliche Tradition aber ist diese Gemeinsamkeit keine Lösung und auch nicht der Ausdruck einer Harmonie am Grunde aller Differenzen, sondern genau diese Gemeinsamkeit ist für die christliche Tradition das Problem. Wir lesen das AT unter verschiedenen Voraussetzungen – die Christen vom NT her unter der Behauptung, dass die Geschichte Gottes mit seinem Volk hier, in der Person Jesu, ihre Vollendung findet und in ihrem Sinn durchsichtig wird. Und die Juden lesen das AT angeleitet von der großen und vielstimmigen Tradition der rabbinischen Schriftauslegung. Beide kommen zu gegensätzlichen, unvereinbaren Deutungen derselben Schrift und zu unvereinbaren Aussagen über denselben Gott und seinen Willen mit dem Menschen.<sup>3</sup> Gerade die Tatsache, dass wir über dasselbe so unterschiedlich reden, ist der Grund dafür, dass das Gemeinsame nicht verbindet, sondern trennt. Luthers Schrift ist in dieser Hinsicht sozusagen ein Hinweis auf den sachlichen Grund, auf das Fundament des Gegensatzes zwischen Christentum und Judentum: Das Fundament des Gegensatzes ist das beiden Religionen Gemeinsame: Das gegensätzliche Reden über *einen* Gott. Die unvereinbare Auslegung der *einen* Schrift.

*Zweiter Gesichtspunkt:* Luther begründet die Forderung, dass die Obrigkeit gegen die Juden vorzugehen habe, in seiner späten Schrift gegen die Juden mit einem eigentümlichen Argument:

„[...] dass ein Mensch für seine Person privat [...] nicht glaubt, das müssen wir jeden vor seinem Gewissen verantworten lassen; aber es ist etwas völlig anderes, wenn öffentlich und frei, in religiösen Versammlungen und vor unseren

<sup>3</sup> Vgl. dazu oben: „Das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments“, S. 103–109.

Nasen, Augen und Ohren solcher Unglaube als etwas Richtiges gerühmt, besungen, gelehrt und verteidigt wird und der rechte Glaube gelästert und verflucht wird mit dem Ziel, damit Menschen an sich zu ziehen und die Unseren [= die Christen] zu hindern.“<sup>4</sup>

Luther setzt sich in dieser späten Schrift mit einem Buch auseinander, in dem ein jüdischer Gelehrter den Umgang der jüdischen Tradition mit dem AT gerechtfertigt und die christliche Deutung des AT auf den Messias Jesus widerlegt hatte. Diesen *öffentlichen* Widerspruch gegen die Wahrheit des christlichen Glaubens hält Luther für untragbar. Dass ein Mensch *im Herzen und in seinem Gewissen* nicht glaubt, sagt Luther, sei unvermeidlich und unkontrollierbar: Niemanden kann man zum Glauben zwingen. Aber wenn jemand sich *öffentlich* gegen das Christentum stellt, seinen Grundlagen widerspricht, dann ist die Obrigkeit in der Pflicht; denn andernfalls macht sie und macht sich das Land, das die Häretiker duldet, mitschuldig und zieht eben den Zorn Gottes auf sich, der auch den Juden – nach Luther – gilt.

Wenn man das Argument ausformuliert, so lautet es: Religion ist keine Privatsache. Es ist vielmehr eine öffentliche Angelegenheit; es hat nicht nur ein einzelner je für sich ein Gottesverhältnis, sondern es steht eine Gemeinschaft im Verhältnis zu Gott, und dieses Gottesverhältnis ist die Grundlage und Garantie dieser Gemeinschaft. Zu einer menschlichen Gemeinschaft gehört immer auch eine gemeinschaftliche Religion, ein allen gemeinsames Gottesverhältnis, und es ist die Pflicht der christlichen Obrigkeit und der Pfarrherrn, die einmal ergriffene christliche Wahrheit in Geltung zu halten. Es wäre für Luther undenkbar, dass ein Landesherr die Religionsausübung zu einer Privatsache des Einzelnen macht; er würde seine Pflicht versäumen.

*Dritter Gesichtspunkt:* Damit hängt ein weiterer Punkt zusammen: Auch Luthers Mahnung zu einem barmherzigen Umgang mit dem Judentum in der Schrift von 1523 zielt nicht darauf ab, dem Judentum den Status einer gleichberechtigten Religionsgemeinschaft zu verschaffen. Vielmehr hofft Luther, dass die Verbindung einer gerechten Behandlung mit der Verkündigung des von ihm, Luther, neu entdeckten Evangeliums zu einem Missionserfolg bei den Juden führen würde.<sup>5</sup> Es ist also ganz eindeutig keine Position, die auf einen religiösen Pluralismus zielt, sondern eine Position, die damit rechnet, dass die Juden über kurz oder lang zum Christentum konvertieren werden.

Der Protestantismus und die Juden – dies sind, ohne Beschönigung, die Grundlagen. Ambivalente und vieldeutige Grundlagen, der frühe und der späte Luther, und diese Ambivalenz prägt den deutschen Protestantismus bis 1945.

<sup>4</sup> Luther, Von den Juden und ihren Lügen (Anm. 1), 531,34–532,1; Text modernisiert.

<sup>5</sup> Luther, Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei (Anm. 2), 315,14–24.

## 2. Protestantismus und moderner Antisemitismus im 19. Jh.:

Adolf Stöcker

### 2.1. Der historische Hintergrund

Ich springe aber nun, wie angekündigt, ins 19. Jh. 1812 werden in Preußen durch ein Edikt „betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden“ die Juden in Preußen zu gleichberechtigten Staatsbürgern. Prinzipiell jedenfalls – wenn es auch bis zur zweiten Reichsgründung 1871 bei einer Vielzahl von Beschränkungen halboffizieller Art bleibt.

Diese Änderung der Rechtsstellung der Juden geht zurück auf die 1781 erschienene Schrift eines preußischen Juristen, Christian Wilhelm Dohm, die den Titel trug: „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“. Seine These war, kurz zusammengefasst, diese: Die Absonderung der Juden von der übrigen Bevölkerung, die ihnen nachgesagte und von Dohm nicht bestrittene Neigung zu Wucher und Geldgeschäften, ihre angebliche Neigung zum übervorteilenden Handel – all dies sei keine natürliche Anlage des Judentums, wie viele Zeitgenossen glaubten, sondern sei eine Folge der sozialen Situation, in die die Juden durch die christliche Umgebung gedrängt worden seien. Die Bedrückungen, denen die Juden in Europa über die Jahrhunderte hinweg ausgesetzt waren, seien verantwortlich für die angeblichen unmoralischen Verhaltensweisen der Juden. Es gelte also, so Dohm, die sozialen Verhältnisse der Juden zu verbessern und ihnen die volle Gleichberechtigung mit den christlichen Bürgern zu gewähren; diese Verbesserung hätte automatisch auch eine sittliche Besserung des Judentums zur Folge. Die Emanzipation der Juden, ihre rechtliche Gleichstellung mit den Nichtjuden ist für Dohm ein Teil eines langwierigen Erziehungsprozesses, der das Ziel hat, die Juden in die übrige Bevölkerung zu integrieren. Das ist ein Erziehungsprozess, der eben nicht nur die Juden, sondern auch die anderen gesellschaftlichen und religiösen Milieus betrifft, die eben so gestaltet und reformiert werden sollten, dass sie die Mitglieder nicht mehr hindern, sich als gleichberechtigte Mitglieder einer alle umfassenden Gesellschaft zu verstehen. Die Teilsegmente der Gesellschaft sollen sich zu einem Staat und einem einheitlichen Staatswillen verbinden. Das setzt eben voraus, dass die Zugehörigkeit zu diesem Staat höher steht als die Zugehörigkeit zu den jeweiligen religiösen oder ethnischen Sondergruppen, denen die Bürger angehören.

### 2.2. Emanzipation, Assimilationsforderung, Antisemitismus

Damit haben wir aber auch das Problem erfasst, um das es in der Emanzipation des Judentums und um das es im Antisemitismus geht, der in seinen *modernen* Erscheinungsformen ganz wesentlich mit der Emanzipation verbunden ist: Es geht um die Frage, unter welchen Bedingungen und zu welchem Preis die In-

tegration einer gezwungenermaßen seit Jahrhunderten als Sondergruppe lebenden religiösen Gemeinschaft möglich und denkbar ist. Das ist kein Problem, das sich nur für die Mehrheitsgesellschaft stellt: Auch für die Juden stellt sich die Frage nach der Wahrung ihrer Identität angesichts der Forderung, sich als gleichberechtigte Bürger einer nach wie vor im Wesentlichen christlich geprägten Gesellschaft zu integrieren. Das Angebot der Emanzipation mit all' seinen Vorteilen hat eben die mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Forderung der Assimilation des Judentums an die bestenfalls säkulare, in Wirklichkeit aber christliche Gesellschaft zur Kehrseite.

Auf der anderen Seite stellt diese Form der Gleichberechtigung aller Bürger ganz unabhängig von ihrer Weltanschauung und von ihrem Bekenntnisses natürlich ein Problem dar für die Institutionen, die bislang für die religiöse und weltanschauliche Orientierung des Gemeinwesens zuständig waren. Daran, dass dem Judentum spätestens nach der Reichsgründung 1871 in jeder Hinsicht die gleichen Möglichkeiten offen standen wie den Nichtjuden, wird einmal mehr erkennbar, dass der neue Staat sich zunächst faktisch, seit 1919 explizit nicht mehr als christlicher Staat definiert und versteht. Die Partizipation der Juden an allen öffentlichen Rechten und Pflichten wird sozusagen zum Symbol, an dem anschaulich und handgreiflich wird, dass es die Bürger des Deutschen Reiches von 1871 faktisch mit einem weltanschauungsfreien, das heißt: nachchristlichen Staat zu tun haben.

### 2.3. Adolf Stöcker

Damit bin ich bei Adolf Stöcker. Stöcker war eine eigentümliche Mischung aus Kirchenmann und Politiker – Hofprediger des Preußischen Königs auf der einen Seite; Parteigründer, Reichstags- und Landtagsabgeordneter andererseits. Ein Vertreter des politischen Konservatismus, ein unerbittlicher Gegner der Sozialdemokratie einerseits; und andererseits ein scharfer Kritiker des liberalen Kapitalismus, ein Vorkämpfer für Arbeiterrechte, ein Streiter für Betriebsräte, Arbeitsschutz, Arbeitszeitverkürzung und staatliche Sozialversicherungen.

Stöcker war und vertrat alles das; und er war Antisemit – wenn auch mit religiöser und nicht im eigentlichen Sinne rassistischer Begründung. 1878 hatte er eine der Konservativen Partei nahe stehende eigene Partei gegründet, die sich „Christlich-soziale Partei“ nannte; in den Versammlungen dieser Partei kam er immer wieder auch auf die von ihm so genannte „Judenfrage“ zu sprechen, und er rief mit diesen Reden eine Bewegung gegen das Judentum ins Leben, die so genannte „Berliner Bewegung“; diese sollte die Aufgabe haben, über den angeblich wachsenden Einfluss des Judentums in Deutschland aufzuklären und diesen Einfluss einzudämmen.

## 2.4. Die „Judenfrage“ nach Stöcker

Dabei legt Stöcker großen Wert darauf, dass die von ihm so genannte Judenfrage keine nur religiöse, binnenchristliche Frage sei, sondern eine gesamtgesellschaftliche Frage, so sagt er, und zwar im wirtschaftlichen und im geistigen Sinn. Ich versuche, beides verständlich zu machen:

2.4.1. *Der „wirtschaftliche Sinn“ der sog. „Judenfrage“ nach Stöcker.* Relativ knapp zunächst zum angeblichen wirtschaftlichen Sinn dieser Frage: Die zweite Hälfte der 70er Jahre – also die Zeit direkt nach der Reichsgründung – sind in Deutschland gekennzeichnet durch einen sehr raschen wirtschaftlichen Aufschwung – die so genannte Gründerzeit – und eine unmittelbar darauf folgende schwere Wirtschaftskrise. Im Grunde handelte es sich um den Anbruch eines neuen Zeitalters der Wirtschaft, um einen weiteren Schub der Industrialisierung, der neue Wirtschaftsformen – überregionale Großkonzerne und börsennotierte Unternehmen, und eben in großem Stil die Kapitalisierung durch Wertschöpfung an der Börse – hervorbringt. Dieser erste Anlauf zu dem, was wir heute die Globalisierung nennen, bedeutete für viele traditionelle mittlere und kleinere Unternehmen den Ruin; der Zusammenbruch der Scheinblüte der Wirtschaft führte gerade in der Großstadt Berlin zu Arbeitslosigkeit, die nicht durch ein soziales Netz aufgefangen wurde, und zu entsprechender Verelendung. Das ist der herumliegende Zündstoff, in den Stöcker, so sagt er, den Funken wirft, indem er einen Schuldigen benennt: das Judentum, das seiner Meinung nach von dem Industrialisierungsschub profitiert und der Motor und Nutznießer des Übergangs in den wirtschaftlichen Liberalismus ist.<sup>6</sup> Das klassische, jahrhundertalte Stereotyp vom wuchernden Juden war auch nach der Emanzipation noch so präsent, dass es sich wieder beleben ließ und das Judentum als die Ursache des liberalen kapitalistischen Wirtschaftssystems und seiner Folgen erscheinen ließ.

Das ist die eine Seite, die wirtschaftliche bzw. die kapitalismuskritische Seite der „gesamtgesellschaftlichen Frage“, die das Judentum nach Stöcker darstellt.

2.4.2. *Der „geistige Sinn“ der „Judenfrage“ nach Stöcker.* Die andere Seite bezeichnet Stöcker als „geistige Seite“, und hier muss ich einen Moment verweilen: Es gibt ein Grundmotiv in den Stöckerschen Reden über das Judentum, das in fast jeder Rede wieder auftaucht, und zwar eine Statistik über den Anteil der Juden unter den Gymnasiasten und Abiturienten Berlins. Stöcker versucht nachzuweisen, dass die Juden bei einem Bevölkerungsanteil von 20% zwischen

<sup>6</sup> Zu diesem Bild vgl. A. Stöcker, *Christlich-sozial*, Berlin <sup>2</sup>1890, 465, vgl. 459.

30 und 50% der Berliner Gymnasiasten stellen.<sup>7</sup> Die Frage, ob diese Statistiken stimmen und korrekt ausgewertet sind, ist völlig nebensächlich. Stöcker weist weiter darauf hin – auch das ist ein klassisches und in der Folgezeit wirksames antisemitisches Motiv –, dass die Juden nicht nur unter den Oberschülern, sondern auch unter den Medizinern, den Juristen, in den Leitungspositionen der Wirtschaft, unter den Börsenmaklern, im Kreditgewerbe und eben insbesondere in der Presse überrepräsentiert seien.

Warum ist Stöcker daran interessiert? Ich will versuchen, das an einem Punkt, der uns dann auch weiterführt, zu erläutern; Stöcker weist nämlich darauf hin, dass die zunehmende Zahl jüdischer Schüler auch zu einer zunehmenden Zahl von jüdischen Lehrern führen werde – und das sei ein Widersinn:

„[...] daß ein Jude [...] die Fähigkeit haben sollte, christlichen Schülern so Geschichte zu lehren, dass sie die Leitung Gottes, den Gang Christi durch die Weltgeschichte erkennen, das halte ich für unmöglich. [...] Die Erscheinung Christi ist ein Wendepunkt der Zeiten; von da ab ist alles, was gut ist, mit seinem Charakter geprägt. Vor Beginn des Mittelalters sind es die Kämpfe zwischen Christentum und Heidentum [...] in der modernen Zeit die von der Reformation ausgehenden Kämpfe und Entwicklungen, welche der gesamten Geschichte ihren Charakter aufprägen. Nun mag ein Jude objektiv genug sein, um sich in diese Geschichte hineinzusetzen [...] daß er sie mit Begeisterung lehre, so daß sie Begeisterung weckt, ist einfach undenkbar.“<sup>8</sup>

Das Zitat genau gelesen: Die Geschichtswissenschaft, jedenfalls in der Schule, hat nach Stöcker eine orientierende Funktion, vermittelt weltanschauliche Werte, die nur der zu erfassen und zu vermitteln weiß, so Stöcker, der diese Werte auch tatsächlich teilt. Die positiven Werte, die die Geschichte prägen und die in der gegenwärtigen Gesellschaft wirksam sind, sind christlichen Ursprungs. Stöcker geht also davon aus, dass die Gesellschaft in Deutschland begründet ist auf einen christlichen Basiskonsens, dem das Judentum also nicht angehört und zu dem es nur durch die Konversion zum Christentum Zugang erhalten kann. Das Judentum, das diesen religiös begründeten Wertekonsens nicht teilt, ist damit, so konstatiert Stöcker, trotz der Emanzipation und trotz des Willens zur Assimilation ein Fremdkörper in einer Gesellschaft, in der das Christentum die religiöse Leitkultur darstellt.

Das ist das eine. Der nach Stöcker wachsende öffentliche Einfluss des Judentums gerade in der Presse und in den Schulen stellt nun aber nach Stöcker eine Gefährdung dieses die Gesellschaft tragenden Grundkonsenses dar. In seiner ersten Aufsehen erregenden antisemitischen Rede<sup>9</sup> setzte sich Stöcker mit

<sup>7</sup> Vgl. Stöcker, *Christlich-sozial* (Anm. 6) 462ff u.ö.

<sup>8</sup> Stöcker, *Christlich-sozial* (Anm. 6) 491.

<sup>9</sup> Stöcker, *Christlich-sozial* (Anm. 6) 359–369; vgl. auch die folgenden Reden: 369–382 und 382–389.

christentumskritischen Artikeln in Zeitungen auseinander, deren Herausgeber Juden waren – insbesondere mit dem Berliner Tageblatt. Seine Behauptung ist immer die, dass diese Zeitungen für antikirchliche und antichristliche Propaganda verwendet würden. Die durch die Judenemanzipation ermöglichte öffentliche Wirksamkeit des Judentums schlägt sich nach Stöcker so nieder, dass der ursprüngliche, christliche Wertekonsens, auf den er die Gesellschaft aufgebaut sieht, weiter korrodiert wird.

#### 2.5. Die „Judenfrage“ und ihr Zusammenhang mit dem Relevanzverlust des Christentums

Damit kommen wir zum Zentrum der Position. Man erfasst es sofort, wenn man das nächste Zitat genau liest:

„[...] das frißt ins Herz, wenn nach der Einführung des Zivilstandes [der Möglichkeit einer nicht religiösen, staatlichen Registrierung von Ehen und Geburten] von hundert kopulierten [getrauten] Ehepaaren 80 den Segen Gottes nicht mehr suchen, von hundert geborenen Kindern 40 nicht mehr getauft werden [...] und] in den Zeitungen zu lesen war, daß das eine Herrlichkeit sei. Das greift ins Gewissen, wenn man des Glaubens lebt, [...] daß ohne Religion ein Volk nicht auf der Höhe seiner Mission bleiben kann. Unser Glaube ist der christliche; das Christentum ist die Fahne, die in den tausend Jahren unserer Geschichte vorangetragen ist [...] und jeder, der diese Ströme [unseres Glaubens] vergiftet, der die Macht des Unglaubens stärkt, der ist ein Vergifter, der ist ein Verhetzer, nicht wir, die wir die vergrabenen Brunnen wieder aufgraben, die wir unserm Volke zurufen: Komm, deutsches Volk, und trinke wieder an den Quellen des ewigen Lebens [...]“<sup>10</sup>

Es kommt auf Folgendes an: Stöcker sieht, dass sich gerade in der Großstadt Berlin eine Abkehr von den traditionellen Institutionen kirchlichen Lebens und kirchlicher Sitte vollzieht, die sich eben in der rückläufigen Zahl der kirchlichen Eheschließungen und Taufen manifestiert. Im Grunde handelt es sich nüchtern betrachtet um den Vorgang, dass die traditionellen religiösen Bindungen sich auflösen und die Bindekraft der religiösen Institutionen verloren geht; die rapiden gesellschaftlichen Veränderungen im 19. Jh. fordern auch hier ihren Tribut.

Stöcker betrachtet diese fortschreitende Entchristlichung des öffentlichen Lebens und den Relevanzverlust des Christentums als *die Ursache*, nicht als die Wirkung der negativen Folgen der Neuzeit; die sozialen Spannungen, die Wirtschaftskrise, die Verelendung der Arbeiterschaft, der radikale Traditionsabbruch sind für ihn begründet in einer Auflösung des religiösen Wertekonsenses. Und nun fragt Stöcker gleichsam nach den Trägern dieser Abkehr vom christli-

chen Glauben und nach dem Ursprung dieses Widerspruches gegen den christlichen Wertekonsens; er findet die Antwort, indem er die Spannung zwischen dem traditionellen Christentum und der modernen Gesellschaft zurückführt auf den religiösen Gegensatz zwischen Christentum und Judentum: Die Negativerscheinungen der Neuzeit sind seiner Meinung nach Folgen der Emanzipation des Judentums.

#### 2.6. Das Judentum ist nach Stöcker der „Motor“ der Moderne und damit die Ursache des Relevanzverlustes des Christentums

Und nun ordnet sich für Stöcker die Welt; am Grunde aller Strukturprobleme der Neuzeit, so meint er, liegt der Widerspruch gegen den christlichen Glauben, der sich im Judentum manifestiert; die mittelalterliche Legende von den Juden, die die Brunnen vergiften, wird – wenn man den eben zitierten Passus ansieht – ausdrücklich wieder aufgenommen und variiert zu einer Legende von der geistigen Brunnenvergiftung, die das Judentum durch die angeblich jüdisch dominierte und kirchenfeindliche Presse verübt, und die für den Bedeutungsverlust des Christentums verantwortlich ist.

Damit sind wir im Zentrum dieser Position. Stöckers Antisemitismus ist nicht eigentlich rassistisch begründet, sondern im Grunde genommen getragen von der Erfahrung, dass das Christentum in der modernen Gesellschaft und im säkularen Staat seine Funktion als weltanschauliche Grundlage der Gemeinschaft verloren hat. Das Christentum und die Wertewelt des Christentums begründen und tragen nicht mehr die Gemeinschaft, sondern der weltanschaulich weitgehend und zunehmend neutrale Staat bildet sozusagen das Podium, den Raum, in dem ein vielfältiges Angebot religiöser und weltanschaulicher Orientierungen miteinander konkurriert und das Individuum auswählt.

Stöcker und viele andere fanden sich mit dieser Situation nicht ab; ihrer Meinung nach führten nicht die sozialen Umwälzungen der Neuzeit zu einem Relevanzverlust des Christentums, sondern der Relevanzverlust des Christentums ist die Ursache für die sozialen Umwälzungen der Neuzeit und aller ihrer Negativerscheinungen. Es muss also ein ursprünglich religiöser Impuls, ein Gegensatz zum Christentum allen Negativerscheinungen zugrunde liegen – und als solcher Impuls kommt im Rahmen des klassischen religiösen Gegensatzes von Christentum und Judentum eben nur das Judentum in Frage.

Der Stöckersche Antisemitismus ist – ganz ausdrücklich – kein Rassenantisemitismus, sondern ein Übergangsphänomen zwischen dem religiösen Antijudaismus alter Prägung und dem weltanschaulichen Antisemitismus. Ihm liegt ein Unbehagen an der Neuzeit und ein Unbehagen am Relevanzverlust des Christentums, das nun nur noch ein religiöses und weltanschauliches Angebot unter vielen ist, zugrunde. Der Antisemitismus Stöckers benennt das Judentum als die Ursache des Bedeutungsverlustes des Christentums und damit als Ur-

<sup>10</sup> Stöcker, Christlich-sozial (Anm. 6) 440.

che der sozialen Negativerscheinungen der Neuzeit. Dieser Antisemitismus ist damit getragen von dem Programm, dem Ziel und der Sehnsucht nach einer Rechristianisierung des öffentlichen Lebens und des Staates in Deutschland.

### 3. Die Ursache der indifferenten Haltung vieler Protestanten zur Verfolgung des Judentums im „3. Reich“

Das lässt sich nun auch im Blick auf das Verhalten der protestantischen Landeskirchen gegenüber dem Judentum im Dritten Reich verifizieren – und damit bin ich bei einem weiteren, hier nur ganz kurz anzudeutenden Schritt meines Referates.

Die Ursachen für die weitgehende Zustimmung protestantisch geprägter Bevölkerungsteile zum Nationalsozialismus und für das nicht ausnahmslose, aber weitgehende Schweigen zur nationalsozialistischen Judenpolitik sind vielfältig. Ich greife nur einen Punkt heraus: Der Nationalsozialismus wurde von vielen protestantischen Christen nicht nur als Alternative zum westlich-liberalen Kapitalismus einerseits und zum östlichen Kommunismus andererseits verstanden, sondern auch als Bruch mit den beiden zugrunde liegenden Ideen der Neuzeit:<sup>11</sup> als Bruch mit der Individualisierung des Menschen und als Bruch mit der Rationalisierung und Bürokratisierung aller Lebensverhältnisse, als Rückkehr zu den urwüchsigen Lebensmächten und Lebenszusammenhängen, denen sich der neuzeitliche Mensch entfremdet hatte. Dieser Bruch mit der Neuzeit, so hofften die Anhänger der nationalsozialistischen Kirchenpartei, würde letztlich auch die Probleme wieder beseitigen, auf die die kirchliche Verkündigung im Kontext des neuzeitlichen Denkens stößt; der Bruch mit dem neuzeitlichen Denken, der sich angeblich im Nationalsozialismus vollzogen hatte, stelle, so meinten die Anhänger der „Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘“ eine volksmissionarische Chance für die Kirche dar.

Auch diese Deutschen Christen betrachteten die Entstehung der modernen liberalen Staatsidee, des modernen Wirtschaftssystems und die entsprechende Säkularisierung des öffentlichen und staatlichen Lebens als eine Negativentwicklung, die letztlich religiöse Wurzeln hat, die in dem rapiden öffentlichen Relevanzverlust des christlichen Glaubens erkennbar werden. Hinsichtlich der Einschätzung des Judentums war nun die Saat aufgegangen, die unter vielen an-

<sup>11</sup> Zu diesem Motiv in der Theologie der nationalsozialistischen Kirchenpartei „Deutsche Christen“ und zu den im Folgenden skizzierten Grundzügen dieser Bewegung vgl.: N. Slenczka, Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance?, in: KZG 11 (1998) 255–317. Vgl. auch den im vorliegenden Band folgenden Text („Das theologische Programm der ‚Deutschen Christen‘ im 3. Reich“, unten S. 163–180).

deren Stöcker gesät hatte:<sup>12</sup> Das Judentum in seinem natürlichen Widerspruch zum christlichen Glauben erschien als eigentlicher Träger aller Negativentwicklungen der neuzeitlichen Gesellschaft, die eben ihren Grund – darin sind sich die Deutschen Christen mit Stöcker einig – letztlich in der kollektiven Abkehr vom christlichen Glauben haben.

Die Anhänger der nationalsozialistischen Kirchenpartei erwarteten, dass die nationalsozialistische Bewegung zu einer Rückbesinnung auch auf die christlichen Werte führen müsse, von denen sich das deutsche Volk nur unter dem Einfluss von Wertvorstellungen, die ihm wesensfremd seien, abgelöst habe. Volksmission ist das Zauberwort der Glaubensbewegung Deutsche Christen, und das leitende Ideal ist – wie bei Stöcker – das einer durch den nationalsozialistischen Aufbruch ermöglichten Wiederherstellung der zerbrochenen Einheit von Volk und Kirche.

### 4. Zwischenresümee

Vermutlich die These erkennbar: dass der innerkirchliche *moderne* Antisemitismus nicht einfach und allein eine Fortsetzung der traditionellen Judenfeindschaft der christlichen Kirchen darstellt, sondern dass dieser Antisemitismus seine eigentliche Kraft dadurch erhält, dass die Kirchen nach den Ursachen dafür fragen, dass sie fortschreitend ihre öffentliche Relevanz verlieren und dass sich weite Teile der Bevölkerung und ganze Funktionsbereiche der Gesellschaft und des staatlichen Lebens einer Begründung im Christentum entziehen. Die Wissenschaft, das Recht, die Bildungseinrichtungen, die Sozialfürsorge, und erst recht die Wirtschaft bedarf einer religiösen Begründung nicht mehr und verweigert sich den christlich-moralisch begründeten Einreden. Dieser Relevanzverlust wird nicht als natürliche Folge der modernen Gesellschaft wahrgenommen und verarbeitet, sondern als gegen das Christentum gerichtete Absicht gedeutet, die somit ein religiöses Fundament haben muss; als Träger dieser Absicht wird von den Theologen die bis dahin einzige größere nichtchristliche Religionsgemeinschaft identifiziert, die traditionell in einem Spannungsverhältnis zum Christentum steht: das Judentum.

Ich habe damit also zu zeigen versucht, dass die Verbindung des Christentums mit dem modernen Antisemitismus nicht einfach eine Fortführung des traditionellen religiösen Gegensatzes von Christentum und Judentum darstellt,

<sup>12</sup> Dazu W. Jochmann, Stoecker als nationalkonservativer Politiker und antisemitischer Agitator, in: G. Brakelmann (Hg.), Protestantismus und Politik, Hamburg 1982 (HBSZG 17), 123–198, hier 185ff; vgl. auch den Beitrag von M. Greschat in demselben Band (Adolf Stoecker und der deutsche Protestantismus, 19–83), der die Nachwirkungen des Volkskirchen-Konzeptes Stoeckers bis nach 1945 herausarbeitet (bes. 74ff).

sondern als entscheidenden Katalysator das tiefe Unbehagen der Kirchen angesichts der Marginalisierung und des Relevanzverlustes des Christentums in der modernen, pluralistischen Gesellschaft voraussetzt.

## 5. Notwendige Neuorientierungen

Diese Diagnose ist der Grund für die Überzeugung, dass die theologische Neuorientierung, die seit dem 2. Weltkrieg das Verhältnis des Christentums zum Judentum „nichtexklusiv“ zu formulieren versucht so, dass das christliche Bewusstsein einer Gottesgemeinschaft das der Juden nicht verdrängt oder bestreitet,<sup>13</sup> zwar gut gemeint, aber fehlgeleitet ist. Um es auf eine These zu bringen: Das Verhältnis des Christentums zum Judentum kommt nicht dadurch in Ordnung, dass wir die tief greifenden Differenzen, die zwischen beiden Religionen bestehen, aufzuheben oder wegzudeuten versuchen. Damit werden wir dem Wahrheitsanspruch *beider* religiöser Traditionen nicht gerecht. Das Verhältnis kommt nur dadurch in Ordnung, dass wir diese religiösen Differenzen wahrnehmen und mit ihnen umzugehen lernen. Insbesondere die Christen.

### 5.1. Die erste These: Im Verhältnis von Christentum und Judentum setzt gerade das Gemeinsame den Gegensatz aus sich heraus

Der Versuch, dies zu erklären, setzt voraus, dass zwischen dem Judentum einerseits und dem Christentum andererseits ein religiöser Gegensatz waltet, der im Selbstverständnis beider Religionsgemeinschaften begründet und insoweit unüberbrückbar ist. Ich habe im Zusammenhang der Darstellung der Position Luthers darauf hingewiesen und diese Differenz auch anderweitig erläutert:<sup>14</sup> Die beiden Religionsgemeinschaften gemeinsamen Traditionen und Texte begrenzen diese Differenz nicht etwa, sondern lassen sie gerade in ihrer ganzen Schärfe heraustreten. Christen wie Juden beziehen sich auf die alttestamentlichen Gebote und Verheißungen, sind sich im Falle des Christentums auch völlig dessen bewusst, dass sie denselben Gott verehren – aber sie beziehen sich eben auf diese identischen Traditionen und auf den einen Gott unter unterschiedlichen und unvereinbaren hermeneutischen Prämissen und fällen unterschiedliche und unvereinbare Urteile über sie. Diese Feststellung entspringt dabei gerade nicht einer Sorge um die Identität des christlichen Glaubens, sondern dies festzustellen ist ein Ausdruck des Respekts vor dem Selbstverständnis des größten Teiles des Judentums.

<sup>13</sup> Vgl. den Text „Jesus Christus und der Israelbund“, oben S. 110–122.

<sup>14</sup> S.o. S. 150; vgl. „Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament“ (oben S. 90–110) und „Jesus Christus und der Israelbund“ (oben S. 111–123).

5.2. Die zweite These: Das Akzeptieren des Andersseins des Anderen *ohne* Aufgabe der jeweils eigenen Wahrheitsüberzeugung ist die Grundforderung des Zusammenlebens in einer pluralistischen Gesellschaft. Dies erfordert vom Christentum den Verzicht auf den Anspruch, die religiöse Leitkultur darzustellen.

Ich würde genau im Gegenzug zu den gängigen kirchlichen Versuchen, das Verhältnis zum Judentum neu zu bestimmen,<sup>15</sup> sagen, dass es gerade angesichts der Geschichte der Verbindung von Christentum und modernem Antisemitismus eine Grundaufgabe des Christentums ist, sich in ein geordnetes Verhältnis zum Phänomen einer pluralistischen Gesellschaft zu setzen, in deren Kontext das Christentum eine Stimme unter vielen und nicht ohne weiteres die religiöse Leitkultur darstellt. Eine pluralistische Gesellschaft stellt das Christentum vor die Aufgabe, produktiv damit umzugehen, dass ihm widersprochen wird, und zwar nicht nur vom Judentum, sondern von allen möglichen religiösen und weltanschaulichen Richtungen und Institutionen. An der Aufgabe, mit dieser Situation umzugehen, sind Stöcker und sind die „Deutschen Christen“ im Dritten Reich gescheitert.<sup>16</sup>

Ich halte es für einen Abweg, wenn die protestantischen Kirchen versuchen, die Differenzen und den wechselseitigen Widerspruch in den Aussagen des Christentums und des Judentums über Gott, den Menschen und sein Heil zu beiseitigen. Der Widerspruch und das Anderssein des Anderen ist vielmehr zu akzeptieren. Das Christentum lernt nur dann, mit dieser Situation umzugehen, wenn es sich daran erinnert, dass der Streit um die Wahrheit Gottes und die Pluralität von einander widersprechenden Aussagen über Gott nicht ein Unglücksfall der Geschichte ist, der zugunsten einer Harmonie der Gleichgesinnten zu überwinden ist, sondern der Normalfall der Kirchengeschichte und ein Wesensmerkmal der christlichen Kirche selbst. Es gibt, von Anfang an, den christlichen Glauben nur im Widerspruch und in der Anfechtung. Die Schriften des NT sind praktisch alle Streitschriften. Die Vielfalt der Wahrheitsüberzeugungen und der Streit um die Wahrheit – wohlgermerkt: der argumentative, in Wort und Schrift sich vollziehende Streit – ist ein Wesensmerkmal des Christentums. Und es gibt das Christentum, von Anfang an, nur in der ständigen Auseinandersetzung mit dem älteren Bruder, dem Judentum.

Das Christentum ist nur dann neuzeit- und pluralismusfähig, wenn es beginnt, sich mit der Situation abzufinden, dass es im Zusammenhang der modernen Gesellschaft nicht mehr die religiöse Leitkultur, sondern einen Wahrheitsanspruch unter vielen darstellt – und dass das der historische Normalfall ist.

<sup>15</sup> Vgl. dazu den Text „Jesus Christus und der Israelbund“, oben S. 110–122.

<sup>16</sup> Vgl. dazu weiterführend den folgenden Text: „Das theologische Programm der ‚Deutschen Christen‘ im 3. Reich“, unten S. 163–180.

„Sich Abfinden“ bedeutet nicht, den eigenen Wahrheitsanspruch zu relativieren – das Modell einer pluralistischen Gesellschaft ist missverstanden, wenn man aus ihm das Verbot, Wahrheitsansprüche zu erheben, ableitet. Eine pluralistische Gesellschaft ist vielmehr der Ort des friedlichen Austrags von solchen Ansprüchen. Das Christentum muss also beginnen, den Umgang mit Gegenpositionen nicht unter dem Vorzeichen zu pflegen, dass es solche Gegenpositionen eigentlich nicht geben dürfte; es muss also aufhören, diese Gegenpositionen durch politisches Handeln oder durch Harmonisierungsversuche und Umarmungsstrategien zu beseitigen. Es muss beginnen, einzusehen, dass die Existenz von Gegenpositionen die Situation ist, in die das Christentum von Anfang an von Gott gestellt ist, um sich in der Liebe zu bewähren. Diese Liebe zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht versucht, den Anderen zu beseitigen; sie versucht aber auch nicht – etwa im Verhältnis zum Judentum auf die subtile Weise einer Selbstintegration der Christen in den Bund Gottes mit Israel – das Anderssein des Anderen zu beseitigen. Vielmehr respektiert diese Liebe genau dieses Anderssein.

## Das theologische Programm der „Deutschen Christen“ im 3. Reich. Historische Überlegungen mit aktueller Abzweckung

### 1. Einleitung: Identitätsstiftende Erinnerungen und Sprachnormen

Der Kirchenkampf gehört zu den identitätsstiftenden Erinnerungen der protestantischen Kirchen in Deutschland. Identitätsstiftende Erinnerungen von Gemeinschaften haben die Eigentümlichkeit, dass sie in hohem Maße normiert sind. Man erinnert unter Verwendung fast liturgischer, festgelegter Formulierungen, und das Abweichen von diesen normierten Weisen der Erinnerung weckt sofort den Verdacht, dass da ein Konsens aufgekündigt werde. Ein ganz klassisches Beispiel für eine solche liturgische Wendung ist die Feststellung, dass der 11. Sept. der Tag sei, „seit dem alles anders ist“. Wer diese Wendungen gebraucht, stimmt in einen Konsens ein und stabilisiert einen Konsens, der Gemeinschaft ermöglicht und trägt. Das nächste Äquivalent zu diesen Identitätsstiftenden Erinnerungen, die mit starken Sprachnormen geschützt sind, ist die Erinnerung der Kirchen an die Geschichte Jesu von Nazareth, die eben auch von liturgischen und dogmatischen Sprachnormen umgeben ist oder jedenfalls war – man denke an das Dogma von Nicäa oder von Chalcedon; die Abweichung von solchen Normen setzte regelmäßig den Verdacht frei, dass der Abweichende den Grundkonsens aufgegeben hat, der eine Gemeinschaft trägt – man denke an den Vorgang, der zum Streit um die Zweinaturenlehre im Vorfeld des Konzils von Chalcedon führte: Der Patriarch von Konstantinopel hatte die liturgische Bezeichnung Marias als Gottesgebälerin durch „Christusgebälerin“ ersetzt. Ein Ketzer verrät seinen Irrglauben durch die Aufkündigung eines Sprachkonsenses, und der Verdacht, jemand sei Ketzer, führt dazu, dass man seine Worte auf die Goldwaage legt.

Ich sage das gar nicht in herabziehender Absicht, sondern als Diagnose. Solche Identitätsstiftenden Erinnerungen und entsprechende Sprachregelungen hat es immer gegeben und wird es immer geben, denn menschliche Gemeinschaft ist begründet in gemeinsamer Geschichte; die Gemeinsamkeit der Erinnerung bedarf gemeinsamer Formulierungen.

Ein Historiker freilich hat mit solcher normativ aufgeladener Erinnerung seine ganz eigenen Probleme. Die historisch-kritische Methode, die innerhalb der christlichen, kirchlich gebundenen Theologie ihren Ursprung hat, trägt ge-

nau darum das Prädikat „kritisch“, weil sie forscht, ohne sich von vornherein an die Sprachnormen zu binden, in denen sich die kollektive Erinnerung formuliert. Die historische Forschung fragt nach dem, was da erinnert wird; sie setzt vielleicht ein mit dem Wunsch nach Vergewisserung der kollektiven, sprachlich normierten Erinnerung, und beginnt dessen ansichtig zu werden, dass die normative Sprache den erinnerten Sachverhalt verkürzt. Und das mit Notwendigkeit. Identitätsstiftende Erinnerungen sind Siegergeschichten – das gilt für die christliche Dogmengeschichte ebenso wie für die Erinnerung an den Kirchenkampf. Sie sind geschrieben im Wissen um den Ausgang der Geschichte, im Wissen darum, wo Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge, Schuld und Unschuld liegt. Identitätsstiftende Erinnerung hat kein Interesse an Differenzierungen, sondern an der Eindeutigkeit, die einen fraglosen Konsens ermöglicht. Der Historiker aber, wenn er wirklich Historiker ist und nicht Ideologe, ist interessiert an der unabgeschlossenen Geschichte. An der offenen Situation, die sich darstellte, als damals Entscheidungen getroffen wurden. Wer so fragt, wird der Vielschichtigkeit der Phänomene und der Motive ansichtig, die jede Entscheidung prägen. Der Historiker wird zu seinem Befremden dessen ansichtig, dass die Schattengestalten der Kirchengeschichte von Motiven bewegt waren, die er selbst teilt und die auch sein eigenes Handeln leiten; umgekehrt auch: dass die Lichtgestalten der Kirchengeschichte näher besehen das Gegenteil dessen wollten, was er selbst betreibt. Dann erweist sich, dass die Identitätsstiftende Erinnerung, die die eigene Gegenwart in die Kontinuität der Lichtgestalten einordnet, fragwürdig ist.

Ich setze voraus, dass die gegenwärtigen Kirchen die eigene theologische und institutionelle Identität in der Kontinuität dessen bestimmen, was wir in vereinfachender Rückschau „die“ Bekennende Kirche nennen, und dass sie die 1932 gegründete nationalsozialistische „Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘“ (DC) als den Gegenpol der eigenen Identität wahrzunehmen geneigt sind. Diese nationalsozialistische Kirchenpartei soll der Hauptgegenstand des Folgenden sein, und zwar einfach deshalb, weil sie und ihre Anliegen – im Unterschied zu denen der Bekennenden Kirche – über die griffigen negativen Schlagworte hinaus wenig bekannt sind. Ich setze dabei eine Vertrautheit mit den Grunddaten des Dritten Reiches und des Kirchenkampfes voraus.<sup>1</sup> Mehr als einer grundsätzlichen Vertrautheit bedarf es nicht; sie erlaubt es, die übliche Einordnung der DC nachzuvollziehen, nach der sie eine Kirchenpartei war, die ohne Rücksicht auf theologische und politische Grenzen den Nationalsozialismus als Gottesoffenbarung deutete, und die eine institutionelle Gleichschaltung der Kirche durch den Aufbau einer vom Staat kontrollierten Reichskirche an-

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich: *K. Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Frankfurt/M. 1977 (Bd. 1), Berlin 1985 (Bd. 2).

strebte. An diesem äußeren Bild, das geprägt ist von juristisch unhaltbaren Eingriffen des Staates in kirchliche Angelegenheiten, etwa von der Einsetzung eines Staatskommissars für die Preußischen Landeskirchen 1933 oder von den klar rechtswidrigen und zum Teil gerichtlich aufgehobenen Eingliederungen von Landeskirchen in die DEK 1933 und 1934, ist nichts zu korrigieren. Aber dieses Handeln der deutschchristlichen Kirchenleitung, das übrigens auch auf Widerstand in den eigenen Reihen stieß, ist doch bei seinen reflektierteren und theologisch gebildeten Vertretern von theologischen Motiven bestimmt, die einen zweiten Blick vertragen und erforderlich machen.

## 2. Das Selbstverständnis der DC als Kraft des Fortschritts in der Kirche

Es gibt einen politischen und kirchenpolitischen Wendepunkt in der ersten Phase des Kirchenkampfes, nämlich der Empfang der Bischöfe und der Vertreter der kirchenpolitischen Parteien des Protestantismus bei Hitler am 25.1.1934. Kritiker des Reichsbischofs Müller und der von ihm betriebenen Bildung einer Evangelischen Reichskirche aus allen kirchlichen Richtungen, also auch Vertreter der DC, wollten Hitler dazu bewegen, den Reichsbischof fallenzulassen und auf diese Weise die Möglichkeit einer Beilegung der innerkirchlichen Auseinandersetzungen zu eröffnen.

Bei diesem Empfang kam es zum Eklat, als Göring das Abhörprotokoll eines Telefongespräches vorlas, das der ebenfalls zum Kreis der Kirchenvertreter gehörige Martin Niemöller mit dem Leiter der Apologetischen Zentrale in Berlin, Walter Künneth, geführt hatte und in dem er die Absicht geäußert hatte, den greisen Reichspräsidenten so zu beeinflussen, dass dieser sich gegen die Kirchenpolitik Hitlers stellen werde.<sup>2</sup> Im Laufe des dann folgenden Wortwechsels zwischen Hitler und den Kirchenvertretern erhob der Hannoversche Bischof Marahrens den Anspruch, dass hinter ihm und seiner Haltung im Kirchenkampf die bekenntnistreuen Pfarrer stünden, woraufhin Hitler nach dem Bericht des deutschchristlichen sächsischen Landesbischofs Coch erwiderte:

„Ich sehe, dass verschiedene Richtungen vorhanden sind und die Mehrheit konservativ ist, und diese Richtung mag sogar die Mehrheit der Pfarrerschaft und der Priester auf ihrer Seite haben, aber auf der anderen Seite (damit meinte er die D.C. [ergänzt Coch]) steht das Volk, und das Volk regieren wir.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden: *Scholder*, Kirchen (Anm. 1) Bd. 2, 59–63 und Kontext.

<sup>3</sup> Landesbischof Coch am 1.2.1934 in der Nikolaikirche in Leipzig nach: Beilage zum „Mitteilungsblatt Deutsche Christen“ 14/1935, Blatt 2.

Die Frage, ob hier die Worte Hitlers korrekt wiedergegeben sind, ist gleichgültig, denn es geht darum, dass sie im Munde eines deutschchristlichen Landesbischofs mit großer Exaktheit die Situation widerspiegeln, in die sich die DC gestellt sahen: Im Referat der Worte Hitlers zeigt sich, dass Coch einen Gegensatz von Amtskirche einerseits und Kirchenvolk andererseits markiert: Auf der einen Seite steht die konservative Pfarrerschaft; auf der anderen Seite das Kirchenvolk, das der nationalsozialistischen Revolution anhängt. Entgegen unseren rückblickenden Charakterisierungen verstehen sich die DC als Vertreter des Kirchenvolkes gegen die verkrustete Amtskirche, und als Vertreter der Zukunft und des revolutionären Aufbruchs gegenüber dem Selbstbehauptungswillen der ewig Gestrigen, als Vertreter auch der Jugend gegen die abtretende Generation. Damit nehmen die DC das Selbstbewusstsein der nationalsozialistischen Bewegung auf; wer nicht begreift, dass der Nationalsozialismus sich insbesondere in der Anfangszeit des Dritten Reiches als Revolution, nicht als Reaktion, als Jugendbewegung und nicht als Sammlung der ewig Gestrigen, als Kraft des Fortschritts und der Erneuerung und nicht als eine nostalgische Zukunftsverweigerung verstanden hat, der verstellt sich von vornherein jedes Verständnis für die Faszination, die von dieser Bewegung ausging. So schreibt Heinrich Bergholter, nach 1935 Leiter der nicht nationalkirchlichen deutschchristlichen Bewegung in der Hannoverschen Landeskirche, 1933 zu den Zukunftsaufgaben der Kirche im neuen Staat:

„Neue Aufgaben [...] verlangen eine neue Führung. [...] Nur das bewahrt vor Halbheit und Versagen. Wenn der Lebenswille der deutschen Nation, getrieben von bitterer Not, sich heute einheitlich zusammenfasst in der großen deutschen Freiheitsbewegung und wenn diese Bewegung [...] nach der Kirche ruft, so hat die Kirche sich nicht abseits zu stellen und darf nicht in der Atmosphäre altbürgerlichen Denkens und Empfindens steckenbleiben.“<sup>4</sup>

Im Hintergrund steht der Eindruck, dass in Gestalt der nationalsozialistischen Bewegung ein neues Zeitalter angebrochen sei, das in einem revolutionären Akt mit der Vergangenheit bricht; dass dieser Aufbruch den Charakter eines mitreißenden, eruptiven Erlebnisses hat, dem sich das „Volk“ schlichtweg nicht entziehen kann; ein Erlebnis, das in vielen Schilderungen mit genau den rauschhaften und mitreißenden Zügen ausgestattet ist, die nach traditionellem Verständnis Gotteserlebnisse auszeichnen. Die deutschchristlichen Führer finden hier in einer säkularen Bewegung Gedankengut, Rituale, Predigten, die das leisten und erreichen, was die traditionellen Formen christlicher Verkündigung nicht mehr erreichen: breite Akzeptanz und Gemeinbildende Kraft. Die Kir-

<sup>4</sup> H. Bergholter, Einbringungsrede zum Ermächtigungsgesetz auf dem 4. Landeskirchentag der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers, in: G. Hahn, Christuskreuz und Hakenkreuz, Hannover o.J. [1934], 11.

che stand nach der Diagnose der Deutschen Christen in der Gefahr, dass hier der Zug eines ganzen Zeitalters abfährt und die Kirche als Residuum einer abgelaufenen, hoffnungslos veralteten Zeit zurückbleibt – eben: einer „Atmosphäre altbürgerlichen Denkens und Empfindens“. Diese Sorge bewegte übrigens nicht nur die Anhänger der Deutschen Christen, sondern auch Martin Niemöller, der in der Vorbesprechung für das erwähnte Gespräch mit Hitler feststellte, dass „in unserem Volke christlicher Glaube und Reaktion identisch“ werde.<sup>5</sup>

Umgekehrt wird die Kirche im kirchenpolitischen Widerstand nicht als progressive Kraft wahrgenommen, sondern als Verweigerung gegen den Fortschritt, als Rest des „Systems“ der Weimarer Republik und des bürgerlichen Zeitalters, von dem sich das Volk gerade befreit. Das Bewusstsein des Abstandes der Kirche gegenüber dieser das gesamte Volk ergreifenden Bewegung, das Bewusstsein, gerade noch die Amtsträger, aber nicht mehr das Volk zu repräsentieren und zu erreichen, ist in vielen Zeugnissen dieser Zeit mit Händen zu greifen – so etwa bei dem wirklich großen und bedeutenden, dem Nationalsozialismus aber bewusst und hoffnungslos auch über die Zeit des 3. Reiches hinaus verfallenen Theologen Emanuel Hirsch:

„Das evangelische Christentum stünde [wenn der evangelische Glaube mit dem Nationalsozialismus unvereinbar wäre; Zusatz N.Sl.] vor der Notwendigkeit, sich in einen Raum abseits des großen, lebendigen Volksgeschehens zurückzuziehen und sich mit den Menschen zu begnügen, die vom lebendig bewegten Volk als Ballast aus der Vergangenheit mitgeschleppt und geduldet werden. [...] Die evangelischen Christen aber, die etwa beidem lebendig zugehören wollen, vor allem die jungen Menschen, die von der neuen Erziehung durch die Bewegung an der Wurzel ihres Daseins umfasst werden, sie würden in zwei Stücke zerrissen. Sie müßten wählen, ob sie ganze Anhänger der Bewegung oder echte evangelische Christen sein wollen. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß diese Lage den Tod des evangelischen Christentums unter uns bedeuten würde.“<sup>6</sup>

Dies Zitat mit seinen eindeutigen Charakterisierungen des Alten, Zurückgebliebenen, zum Sterben Verurteilten einerseits und des Jungen, Lebendigen, Vorwärtstrebenden, Dynamischen andererseits ist ein nochmaliger Beleg für das Selbstverständnis der deutschchristlichen Theologen, die sich selbst eben nicht als Hort der Reaktion, sondern als Anwälte des Lebendigen und Vorwärtsdrängenden in einer durch hierarchischen Selbstbehauptungswillen, ein totes Dogma und eine vergangene Zeit geprägten kirchlichen Organisation verstanden. Auch am Ende des Zitates sind die Gewichte in merkwürdiger Weise

<sup>5</sup> Scholder, Kirchen (Anm. 1) Bd. 2, 54.

<sup>6</sup> E. Hirsch, Deutsches Volkstum und evangelischer Glaube, 1934, 7; kursiv N.Sl.

eindeutig gesetzt – Hirsch ist offenbar völlig davon überzeugt, dass eine Zerreißprobe zwischen dem neuen Staat und der Kirche um den Einfluss auf die Jugend zuungunsten der Kirche ausgehen würde – wieder ein Indiz für den Minderwertigkeitskomplex, den die Kirche angesichts der Wirksamkeit der weltanschaulichen Bewegung hinsichtlich der eigenen Akzeptanz pflegte.

### 3. Die Zeitdiagnose im Hintergrund des kirchenpolitischen Handelns der DC

Damit ist aber erst allenfalls die äußerste Hülle der Motivation der Deutschen Christen berührt. Denn die Liaison mit der völkischen Bewegung, die die DC verfolgten, die Integration der Kirche in den Organismus des nationalsozialistischen Staates, die Übernahme der Organisationsstrukturen und der beamtenrechtlichen Vorgaben des neuen Staates basierte auf einer Diagnose, nach der mit dem Nationalsozialismus ein neues, nämlich das nachneuzeitliche Zeitalter angebrochen sei.

Für praktisch alle Vertreter der Deutschen Christen ist der Nationalsozialismus mehr als eine zufällige politische Bewegung, nämlich ein grundsätzlicher Bruch mit den Idealen der neuzeitlichen Zivilisation. Nun müsste man eigentlich ein Panorama entfalten, müsste nachzeichnen, wie im Verlaufe des 1. Weltkrieges in Deutschland eine im 19. Jh. in Randpositionen immer präsenste Strömung der Zivilisationskritik sich langsam Bahn bricht und nach dem verlorenen Weltkrieg die geistige Gesamtsituation zu prägen beginnt.<sup>7</sup> Das ist hier nicht möglich, aber es muss bewusst sein, dass das, was ich im Folgenden an einem Beispiel skizziere, eine breite Strömung repräsentiert, die auch gänzlich unverdächtige Positionen umfasst und die von Spengler über Langbehn bis hin zu Möeller van den Bruck, in den verwandten Spielarten der konservativen Revolution, in philosophischen Positionen – etwa bei Heidegger und Martin Buber –, im Lager der Dialektischen Theologie wie in der so genannten Lutherrenaissance, bei Guardini und anderen römisch-katholischen Theologen greifbar ist. Ich beziehe mich im Folgenden auf den bereits genannten Emanuel Hirsch.<sup>8</sup>

Die Signatur des abzulösenden Zeitalters ist nach Hirsch der Anspruch des Individuums auf Autonomie, eine Selbstemanzipation aus allen vorgegebenen Zuordnungsverhältnissen und Verpflichtungen gegenüber vorgegebenen Grö-

<sup>7</sup> K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München 3<sup>1978</sup>; F. Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, München 1986; K. Weißmann, Der nationale Sozialismus, München 1998.

<sup>8</sup> Vorläufig N. Slenczka, Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance? Bemerkungen zum volksmissionarischen Anliegen der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ in der Hanoverschen Landeskirche in den Jahren 1933/34, in: KZG 11 (1998) 255–317, hier 27; 28–32 u.ö.

ßen. Gegenüber diesem Autonomieanspruch verlieren die überindividuellen Voraussetzungen des menschlichen Lebensvollzuges – Volk, Rasse, Familie, Ehe, Beruf – ihre verpflichtende Kraft; an die Stelle dieser vorgegebenen Bindungen und der durch sie strukturierten Menschheit tritt die amorphe Masse von gleichen, gesichtslosen Individuen, die durch nichts gebunden und verbunden sind als durch den rein rationalen Willen zur Selbstdurchsetzung. Die Gesellschaften des (nach Hirsch) vergangenen Zeitalters organisieren sich auf der Basis dieser amorphen Masse einzelner Individuen und bilden Gemeinschaften auf rein rationaler Grundlage: den westlich-bürgerlichen Typus des Wirtschaftsliberalismus, der nach den Ideologen dieser Bewegung die Organisationsgestalt des individuellen Egoismus darstellt, in dem wenige die Masse zum Mittel ihrer Zwecke degradieren; und andererseits die „bolschewistische“ Massenorganisation, die die Vergemeinschaftung und Organisation eines Staatswesens auf der Basis unternimmt, dass gleiche, ununterscheidbare Individuen einem rational und technisch planenden Willen unterworfen werden. Beide Gestaltungen haben ihren *Ursprung* in der Selbstbefreiung des individuellen Menschen aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit; und sie sind nach Hirsch der Beweis dafür, dass die damit betriebene Zerstörung jeder ursprünglichen Bindung mit der Versklavung des Menschen endet, der nur noch isolierter Bestandteil einer rein äußerlichen, mechanischen Organisation ist. Individualismus; Zweckrationalität; die Gesichtslosigkeit der Masse gleicher Individuen, die durch keine ursprüngliche Bindung getragen sind; die Zivilisation – das sind einige der Stichworte, in denen sich die negative Diagnose der Vertreter dieser Zivilisationskritik formuliert. Das als von außen aufgedrängt erfahrene westlich-liberale Staats- und Wirtschaftssystem der Weimarer Republik mit seinen wirtschaftlichen und sozialen Negativerscheinungen ist nach Hirsch ebenso wie die kommunistische Diktatur in der Sowjetunion Folge und Manifestation der Zerstörung der ursprünglichen Bindungen des Menschen.

Der Nationalsozialismus ist für Hirsch nicht eigentlich eine politische Partei oder Bewegung, sondern das Sich-Melden der verdrängt am Grunde der sozialen Wirklichkeit liegenden, diese rationale Oberfläche tragenden Mächte. Das Eruptive, Gewaltsame, Unentrinnbare, ja Begeisternde des Nationalsozialismus wird hier zur Sprache gebracht und als Indiz der Urtümlichkeit, Echtheit und Verpflichtungskraft der Mächte gedeutet, die ein ganzes Zeitalter zu vergessen und zu ersetzen gesucht hatte. Unter der Künstlichkeit des westlichen und des östlichen Rationalismus, unter der Künstlichkeit von unverbindlicher Organisation und äußerlicher Bedürfnisbefriedigung melden sich die tragenden, letztlich von Gott gestifteten Mächte, die der Mensch verdrängen, aber nicht vernichten kann und die schließlich in der nationalsozialistischen Revolution sich wieder durchsetzen als ein Bindungsanspruch, den die unter ihrer Vereinzelung leidenden Menschen als Befreiung erfahren. Hirschs Votum für den Nationalsozialismus ist wie das vieler anderer Deutscher Christen kein eigentlich politisches

Votum, sondern ein weltanschauliches Votum gegen die von Entwurzelung und Haltlosigkeit geprägte Epoche der Neuzeit, für eine Erneuerung, in der die ursprünglichen Kräfte lebendig werden, die das Ganze des Volkes tragen, und in denen sich letztlich der Wille und Anspruch Gottes meldet.

Dieses Grundmotiv ist in allen deutschchristlichen Veröffentlichungen greifbar, der Glaube daran, dass in der nationalsozialistischen Bewegung das deutsche Volk nicht einfach eine andere Partei gewählt hat, sondern mit einer Grundtendenz der Neuzeit, nämlich mit der Autonomie des Individuums, gebrochen hat. Ich zitiere als Beleg dafür den heute vergessenen, damals einflussreichen Führer der Deutschen Christen in Württemberg, Immanuel Schairer:

„Die Herausbildung des individuellen Ich ist bei uns aufs Höchste gesteigert. Der zerfasernde Intellekt, der in ‚Freiheit‘ sich wälzende Wille, das egozentrische Gefühl, die asoziale Gesinnung, die ‚private‘ Frömmigkeit, der kleine Konventikel, die sich absplattende Partei, die sich selbst behauptende Konfession, die um ihr Eigenrecht kämpfende Wirtschaft – all diese Symptome und Auswirkungen einer sich auflösenden Menschheit tragen wir alle [...]“<sup>9</sup>

Damit ist eben nun auch deutlich, dass für die Deutschen Christen das Programm einer Evangelischen Reichskirche, die die konfessionelle Spaltung und die territoriale Zersplitterung hinter sich lässt, nicht nur als ein kirchenpolitisches Programm, auch nicht bloß als eine äußerliche Anpassung an neue politische Strukturen verstanden ist, sondern als die Durchsetzung des Gotteswillens, der sich in der völkischen Bewegung meldet, im Raum der Kirche; das Beharren auf der konfessionellen und territorialen Differenzierung des Protestantismus ist dann eben ein Indiz dafür, dass die Vertreter dieser Positionen von diesem Einheitswillen nicht erfasst sind, der sich hier meldet.

Diese Diagnose, dass der Nationalsozialismus der Bruch mit dem Individualismus und dem individuellen Autonomieanspruch der Neuzeit ist, stellt den Hintergrund für das kirchenpolitische Programm der DC dar.

#### 4. Die theologischen Anliegen der DC

Des eigentlichen Zentrums wird man ansichtig, wenn man erfasst, dass diese Deutung des Nationalsozialismus nicht nur die Kirche vor eine organisatorische Aufgabe stellt, sondern eine volksmissionarische Chance darstellt (4.1.); und diese volksmissionarische Chance impliziert eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe für die Kirche (4.2.) und ein hermeneutisches Programm (4.3.):<sup>10</sup>

<sup>9</sup> I.B. Schairer, Volk – Blut – Gott, Berlin 1933, 108.

<sup>10</sup> Vgl. zum Folgenden ausführlich und mit weiteren Belegen: Slenczka, Ende der Neuzeit (Anm. 8).

#### 4.1. Das volksmissionarische Programm

Das deutschchristliche Anliegen der Volksmission streife ich nur kurz; es hängt engstens mit der Behauptung zusammen, dass sich mit dem Nationalsozialismus die Selbstbefreiung des Volkes vom Denken der Neuzeit vollzogen habe. Der Verlust des öffentlichen Ansehens der Kirchen und der Verlust der Plausibilität ihrer Verkündigung und Deutungsangebote wurde von vielen Theologen als Folge des geistesgeschichtlichen Umbruchs der Neuzeit und der gesellschaftlichen Umbrüche im Gefolge der französischen Revolution betrachtet: Die religiöse Gleichgültigkeit der Zeitgenossen und die Spielarten des weltanschaulichen Atheismus werden verstanden als Folgen des neuzeitlichen Denkens. Der Nationalsozialismus als Bewegung mit ungeheurer Akzeptanz und Breitenwirkung, als Bruch mit diesen Mächten des Widerspruches gegen den christlichen Glauben, die sich im Materialismus des bürgerlichen Liberalismus ebenso formulieren wie im expliziten Atheismus des Marxismus; der Nationalsozialismus als eine Bewegung, deren theophore Elemente sich den Zeitgenossen geradezu aufdrängen und die auch von den führenden Vertretern thematisiert werden; eine solche Bewegung, die sich offensichtlich nur unter Bezugnahme auf den Begriff des Gottes, der die Geschichte lenkt, formulieren kann und deren Führer selbst in den Reden der Anfangszeit den Begriff der die Geschichte lenkenden Vorsehung bemühte – eine solche Bewegung ist selbst die Präsenz des Themas der Religion im Bereich der säkularen Politik. Sie stellt – das ist die durchgängige Diagnose bei allen Vertretern der Deutschen Christen – eine ungeheure volksmissionarische Chance dar, eine neue Ansprechbarkeit der Kirche entfremdeten Bevölkerung auf die Erfahrung dessen, was die Kirche im ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses formuliert sieht. Das Anliegen, diesen religiösen Aufbruch außerhalb der Kirchen in einen innerkirchlichen Aufbruch umzumünzen, ist ein völlig nahe liegender Gedanke; es scheint sich hier die Chance zu ergeben, in der Verbindung mit dieser Massenbewegung diese auf ihren religiösen Sinn hin durchsichtig zu machen und eben zu zeigen, dass eine Rückkehr zu den überindividuellen Bindungen, die nicht zugleich eine Rückkehr wäre zum Christentum als den religiösen Fundamenten dieser Mächte, unvollständig bleiben würde.

#### 4.2. Die Vision einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe und Unentbehrlichkeit der Kirche

Dies volksmissionarische Motiv verbindet sich nun bei einer ganzen Reihe von Vertretern der DC mit einem weiterreichenden Anliegen, nämlich dem Versuch, die Kirche als eine unentbehrliche Instanz auszuweisen, durch deren Wirksamkeit allein die Durchführung des nationalsozialistischen Programms gelingen kann; ich zitiere zunächst noch einmal den Leiter der Glaubensbewegung Deutsche Christen in Württemberg:

„Es geht ja um die herrlichen Geheimnisse, wie zwei unter sich ‚eins‘ werden, wie unter ihnen Freundschaft ‚wird‘ oder Ehe [...] wie [...] Familie sich bildet; [...] wie aus den so kläglich im Kerker ihrer Ichheit und Eigenheit Gefangenen Bundesgenossen werden, schließlich wie aus sechzig Millionen [...] ein Volk wird. [...] Die Eigenheiten fliehen; die asozialen Tendenzen, die sonst den letzten Gedanken noch erfüllten, weichen; die Mauern, die jeder um sich gebaut hat, fallen; die Zäune, die einzelne Gruppen und Klassen um sich gezogen, lösen sich auf. Das wahrhaftig sind die Gottestaten, *auf die wir warten* [...] Gott thront nicht in Wolkenhöhen, als Weltspitze [...], sondern er schafft in mir und dir und will aus uns beiden ‚Nächste‘ machen – Nachbarn und Freunde und Genossen und Glieder. Er ist ein ‚Beziehungsgeschehen‘, ein Verschmelzungsprozess, nichts anderes. Denn er ist – die Liebe.“<sup>11</sup>

Es ist deutlich, dass Schairer diesen Verschmelzungsprozess als noch nicht realisiert, sondern als Sehnsucht und Hoffnung betrachtet, die sich in der nationalsozialistischen Bewegung artikuliert (vgl. im eben gebotenen Zitat: „[...] auf die wir warten.“). Die spezifisch christliche Aussage, dass Gott „die Liebe“ sei, wird hier als Hinweis auf die Größe interpretiert, die die Erwartung erfüllen kann, die mit der nationalsozialistischen Revolution verbunden ist. Das nationalsozialistische Programm einer von Klassengegensätzen und Gruppenegoismen freien Volksgemeinschaft wird in diesem Text nicht nur theologisch überhöht, sondern Schairer behauptet im Grunde genommen, dass die Einlösung des Programms nur im Medium der Liebe möglich ist, die Gott selber ist, der nach den johanneischen Schriften die Christen zur Einheit verbindet. Oder anders: Das Programm des Nationalsozialismus lässt sich verwirklichen nur im Medium der Kirche, in der in ihr gestifteten Einheit mit Gott und der in ihr gewährleisteten Überwindung der Sünde, das heißt: Überwindung der egoistischen Trennung vom Mitmenschen; und dies ist nach Schairer die Aufgabe der Kirche:

„Wir haben nicht nur ‚auch‘, sondern zuerst und einzig und allein jedem Volkstum, jeder Partei, jeder Richtung, jeder Organisation das ‚Heil‘ zu verkündigen, das Gute zu predigen; den gnädigen Gott. [...] wenn sie sich einfügen, eingliedern und gliedhaft atmen lernen [...] [d]ann ‚ist auch ihnen Heil widerfahren‘. Sie haben ihre Sünde gleich Sonderung erkannt und sind tragende Teile am Ganzen, an seinem tragenden Grunde gleich Gott, geworden.“<sup>12</sup>

Das nationalsozialistische Gleichschaltungsprogramm, die Eingliederung aller gesellschaftlicher Organisationen in die als Ausdruck des völkischen Freiheitswillens verstandenen Partei ist, so deutet Schairer hier an, nur durch die kirchliche Verkündigung möglich – was die radikale Forderung zur Kehrseite hat, dass die Kirche keine eigenständige Organisation mehr sein dürfe, sondern

<sup>11</sup> Schairer, Volk (Anm. 9) 112; im Orig. einige Sperrungen; kursiv N.Sl.

<sup>12</sup> Schairer, Volk (Anm. 9) 154; im Orig. einige Sperrungen.

nur noch ein Institut der Beziehungspflege, eine Instanz, deren Aufgabe die „Betreuung der Verknüpfungen [ist], die Gott grundlegend in die Menschheit gesenkt“ habe, also Freundschaft, Ehe, Familie, Volk, Rasse etc.<sup>13</sup> Im Grunde genommen formuliert sich hier mit einer ungeheuren Radikalität nicht nur der Wille, die Bewegung des Nationalsozialismus für die volksmissionarischen Anliegen der Kirche fruchtbar zu machen; auch nicht nur der Wille, den Nationalsozialismus theologisch zu deuten, sondern die Absicht, den Nationalsozialismus zu einer kirchlichen Institution zu machen oder ihn, das wäre die andere Lesart, durch die Kirche zu beerben. Weniger radikal ausgedrückt: Die christliche Verkündigung und die durch sie geweckte Grundhaltung der Liebe wird der Ordnung des Volkes als Näherbestimmung zugeordnet, sie sorgt dafür, dass diese Ordnung zur wirklichen Gemeinschaft wird.

#### 4.3. Das hermeneutische Programm

4.3.1. *Der Versuch relevanzstiftender Reinterpretation christlicher Begriffe.* Es ist vermutlich erkennbar, dass dieses eigentümliche Programm bei Schairer durch eine sehr weitgehende Uminterpretation genuin christlicher Begriffe möglich wird. Diese Uminterpretation sieht so aus, dass die Begriffe der christlichen Tradition in Anspruch genommen werden, um Sachverhalte zu bezeichnen, die in der gesellschaftlichen Situation zu Anfang des Dritten Reiches Konjunktur und Relevanz haben; das hat den unleugbaren Vorteil, dass die zunächst als irrelevant und abständig erfahrenen Begriffe plötzlich eine ungeahnte Aktualität und Relevanz erhalten. Gott, Sünde, Liebe etc. sind, so Schairer ausdrücklich, ferne und für das Leben der Zeitgenossen bedeutungslose Begriffe; sie sind Handwerkszeug des konstruierenden Dogmatikers, aber eben blutleer. Diese Begriffe werden plötzlich durchsichtig darauf, dass sie unmittelbar relevante Erfahrungen beschreiben: Gott ist die Liebe und damit die Kraft, die eine Volksgemeinschaft zwanglos eint. Die Sünde ist nichts anderes als die egoistische Trennung vom Nächsten, vom Volk und die Befreiung von der Sünde ist keine abstrakte Reparatur einer Gottesbeziehung, die mit dem gegenwärtigen Leben nichts zu tun hat, sondern die Eingliederung in die Einheit des Volkes und *darin* die Verbindung mit der Liebe, die Gott selber ist. Und die Kirche ist nicht die Sonderorganisation neben der eigentlich relevanten Wirklichkeit des Volkes, sondern die Institution, in der diese Vergemeinschaftung aus dem Motiv der Liebe sich ereignet.

Diese Transformation der christlichen Verkündigung ist zugleich ein Umgang mit dem Bedeutungs- und Relevanzverlust der Begriffe, in denen sich die christliche Verkündigung formuliert; ein Wissen um diesen Bedeutungsverlust

<sup>13</sup> Schairer, Volk (Anm. 9) 199, vgl. auch 196ff.

und den Versuch einer Reformulierung des säkularen Sinns religiöser Begriffe finden wir eben in dieser Zeit nicht nur bei den Deutschen Christen, sondern auch bei politisch völlig unverdächtigen Positionen wie bei Dietrich Bonhoeffer und seiner in den Monaten der Haft konzipierten „nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe“, die eben auch darauf abhebt, dass die traditionellen biblischen Begriffe für die Zeitgenossen ihre Bedeutung und ihre Relevanz verloren haben, so dass verständlich gemacht werden muss, dass diese Begriffe nicht über Sonderwirklichkeiten reden, sondern allgemein erfahrene Wirklichkeit deuten und neu interpretieren. Ähnliche Versuche der Reformulierung biblischer und traditionell christlicher Begriffe finden wir in allen Spielarten der kontextuellen Theologien von den Gestalten der Befreiungstheologie bis hin zur feministischen Theologie.

4.3.2. *Das Programm der Kontextualisierung des Evangeliums.* Ich bleibe noch einen Moment bei diesem hermeneutischen Programm, das wiederum bei Emanuel Hirsch seine stärkste und reflektierteste Gestalt erhalten hat. Seine eben knapp referierte Deutung des Nationalsozialismus hat die Pointe, dass er die nationalsozialistische Bewegung selbst als Gottesbegegnung fassen will, als anonymes Wirken Gottes – es melden sich eben die unverrückbaren, von Gott selbst verhängten und jedes menschliche Leben tragenden Mächte. Hirsch fragt nun nach der Vereinbarkeit dieses Wirkens mit dem im Evangelium bezeugten Wirken Gottes und versucht, das – ausdrücklich nicht aus der „deutschen Menschlichkeit“ stammende – Evangelium als Wort in der Situation dieser Gottesbegegnung verständlich zu machen. Dabei geht es eben nicht – so Hirsch ausdrücklich – nur um eine im Wesentlichen gleich bleibende Verkündigung des Evangeliums, sondern um eine Umgestaltung und ein Neuwerden der Theologie, die sich mit dem Inbeziehungsetzen des im Evangelium erfahrenen Gottes zu dem in der nationalsozialistischen Bewegung lebendigen Gotteserlebnis, von dem der Prediger und Verkündiger ergriffen ist, ergibt. Es stellt sich die Aufgabe einer Neuinterpretation der christlichen Glaubensinhalte im Kontext der im Nationalsozialismus aufgebrochenen Gottesbegegnung:

„Es ist ganz und gar unmöglich, die Einigung des in der Bewegung lebendigen Gottesglaubens mit unserm evangelischen Glauben so vorzunehmen, daß wir ihn einfach als Voraussetzung und Möglichkeit einer neuen Empfänglichkeit für die evangelische Verkündigung vereinnahmen, und diese unsre Verkündigung, überhaupt die Art unsers Christentums, dabei getrost so bleiben lassen, wie sie sind. Wenn es damit getan gewesen wäre, so hätte ja wohl selbst der Sturste und ganz in sich Verharrende unter den Trägern des evangelischen Christentums sich das Ja [zur Verbindung des evangelischen Glauben mit dem nationalsozialistischen Gotteserlebnis] ohne allzugroße Bedenken abgerungen. [...] Das Ja bedeutet den Eintritt in ein neues Geschichtsalter evangelischer Theologie und Frömmigkeit und Kirche, und wie dies Geschichtsalter werden

wird, kann im voraus niemand sagen. Wir haben es mit der Tat wagend zu gestalten, indem aus dem Lebendigsten an unserm ganzen evangelischen Christentum, dem jungen theologischen Wollen, das die Jahre seit Kriegsende gebracht haben, die Entschlossenheit und der Wagemut erwächst, mit dem jungen Wollen der nationalsozialistischen Bewegung in Kameradschaft verbunden neue Lebensform für evangelisches Glauben, Denken, Reden, Handeln zu finden.“<sup>14</sup>

Das ist das Programm einer Kontextualisierung des Evangeliums; in der Struktur handelt es sich exakt um das selbe hermeneutische Programm, das auch neuere Gestalten der so genannten kontextuellen Theologie prägt: Diese zielen alle darauf ab, theologische Begriffe, die als entleert und irrelevant erscheinen, dadurch mit neuem Sinn zu füllen, dass sie als Ausdruck des Engagements in einer bestimmten soziologischen Situation verstanden werden. Wie bei Hirsch alle Theologie in der gegenwärtigen Situation aus dem Engagement im „Kampf der deutschen Freiheitsbewegung“ entspringen muss, so sind eben auch die neueren Vertreter einer Befreiungstheologie davon überzeugt, dass das Engagement in einer bestimmten soziologischen Situation die die theologischen Inhalte prägende Voraussetzung theologischer Arbeit ist. Es handelt sich hier wie dort um eine hermeneutische Operation, in der die traditionellen Inhalte des Glaubens aus dem Engagement in einer zeitgenössischen Situation heraus reinterpretiert und mit der Gegenwart vermittelt werden.<sup>15</sup> Die Kirchen stehen vor der Aufgabe, ihre eigentliche Botschaft, das Evangelium, unter den Bedingungen einer neuen, durch den völkischen Aufbruch markierten und bestimmten Situation zur Geltung zu bringen.

„Auch Bekennen [...] ist [...] reformatorisch geurteilt, ein stets neu und jung sich vollziehender Akt. Nur tote Kirchen kennen ihn lediglich als einen durch Gegenzeichnung abermals zu bestätigenden Akt der Vergangenheit. Bekennen [...] ist die gemeinsame, auf gegenwärtig entscheidendes Fragen sich sammelnde Rechenschaft von Lehrern [...] über die Lehre, die ihnen [...] als Halt und Ausrichtung gegenwärtiger christlicher Verkündigung sich gebildet hat. Solches Bekennen, wenn es die Kirche sich zu eigen macht, kann zugleich Ausdruck des Glaubensgehorsams unter das Evangelium und Zeugnis lebendigen Ergriffenseins von einer neuen volklichen und kirchlichen Geschichtsstunde sein, die nach theologischer Frage und Antwort ruft.“<sup>16</sup>

Den Text muss man genau lesen. Ein Bekenntnis, so sagt Hirsch, das nur „Gegenzeichnung“ einer Vergangenheit, also Wiederholung einmal gefundener

<sup>14</sup> Hirsch, Volkstum (Anm. 6) 7f.

<sup>15</sup> Dazu vgl. N. Slenczka, Theologie im Kontext der „Deutschen Freiheitsbewegung“. Überlegungen zum Anliegen kontextueller Theologien am Beispiel der deutschchristlichen Theologie, in: KZG 8 (1995) 259–299.

<sup>16</sup> E. Hirsch, Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung, Göttingen 1934, 145.

Formeln ist, ist rein antiquarisch und damit tot. Eine Kirche, die nur vergangene Glaubenszeugnisse repräsentiert, lebt nicht mehr. Bekennen vollzieht sich in der Ausrichtung auf Fragen der Gegenwart und im Ergriffensein von Fragen der Gegenwart – eben im Falle des Jahres 1934 die von der nationalsozialistischen Bewegung gestellten Fragen. Theologie ist – so könnte man die Position Hirschs unter Verwendung eines modernen Terminus zusammenfassen – notwendig kontextuell. Es ist Aufgabe der Lehrer, auf diese Fragen hin das Evangelium so auszulegen, dass sich eine Lehre ergibt, die gegenwärtige Verkündigung orientieren kann.

Wer wollte dem widersprechen? Aber es ist das Gegenprogramm zu dem Wortlaut des Textes von Barth, in dem er unter dem Titel „Theologische Existenz heute“ dazu auffordert, das Reden der Kirche weder in Zustimmung noch Ablehnung von der Gegenwart bestimmen zu lassen, sondern das in der Bibel bezeugte Wort Gottes „mit vielleicht etwas erhobener Stimme“ zu wiederholen; und es ist die Ablehnung auch des Programms der Bekenntnissynode von Barmen, in der alle positiven Aussagen sich als Auslegung von Schriftworten geben und ihre Zielrichtung in negativen Stellungnahmen zu den Anforderungen haben, die sich nach dem Verständnis der Deutschen Christen aus dem Phänomen der nationalsozialistischen Revolution für die Kirche und ihre Gestalt ergaben.

## 5. Anfragen

Ich habe versucht, das theologische Anliegen der DC zu skizzieren und auch deutlich zu machen, wie nahe diese Anliegen den Fragestellungen sind, die uns theologisch umtreiben. Fern ist uns die *politische* Option der DC, das ist richtig. Aber ferner als deren *theologisches* Anliegen einer hermeneutischen Transformation des christlichen Glaubens unter den Voraussetzungen eines bestimmten Kontextes ist uns doch der Satz Barths, mit dem er sich gegen das Programm der DC wendet:

„Wo war die schlichte aber entscheidende Frage nach der christlichen *Wahrheit*, als dies Alles möglich wurde? Oder darf diese Frage etwa gar nicht mehr gestellt werden in der heutigen evangelischen Kirche? Ist sie etwa völlig untergegangen in einem einzigen Jubel oder Stöhnen von Aufbruch, Wirklichkeit, Leben, Geschichtsmächtigkeit und wie diese alle christliche Kritik ersticken wollenden Worte sonst lauten mögen.“<sup>17</sup>

Es ist ja nicht so, dass die DC die Frage nach der Wahrheit nicht gestellt hätten – aber die Frage nach der Wahrheit entschied sich für sie nicht anhand der traditionellen Kriterien; man könnte sagen, dass sie der Meinung waren,

<sup>17</sup> K. Barth, *Theologische Existenz heute!*, München 8/1933, 27.

dass eine Wahrheit ohne Relevanz, ein Reden von Gott, Sünde, Erlösung, das Fragen stellt, die niemanden interessieren außer der Kerngemeinde und das Antworten gibt, nach denen niemand fragt, aufhört, Wahrheit zu sein.

Ich selbst halte dafür, dass diese von den DC gestellten *Fragen* unverzichtbar sind; das bedeutet, dass die Position der DC und ihr Votum für den Nationalsozialismus ein entschiedenes Warnsignal, aber nicht ein Fahrverbot auf diesem Wege der hermeneutischen Transformation des christlichen Glaubens sein kann. Dieses Warnsignal hat mehrere Aspekte:

### 5.1. Theologische Tradition und menschliche Existenz

Die DC intendierten eine Neuinterpretation traditioneller Begriff von der als relevant erfahrenen gegenwärtigen Wirklichkeit her. Aber es stellt sich doch die Frage, ob die Aussagen der christlichen Theologie nicht Grundkonstanten und Grundprobleme menschlicher Existenz thematisieren, die unentrinnbar und zu allen Zeiten den menschlichen Lebensvollzug bzw. seine Selbstdeutung bestimmen. Sie können unverstanden oder verdeckt sein und sind es gewöhnlich; sie ändern ihren Namen oder die Art der Manifestation – aber die im christlichen Glauben thematisierten Grundkonstanten und -probleme lösen sich nicht auf. Die Aufgabe der christlichen Theologie wäre dann nicht die, die als irrelevant erfahrenen traditionellen Aussagen des Glaubens auf die jeweils als relevant und bedrängend oder befreiend erfahrene gegenwärtige Wirklichkeit hin zu transformieren; vielmehr wäre die Aufgabe dann die, die traditionellen, gegenständlichen Gehalte als Beschreibungen der Existenz – als Selbstaussage des Glaubens – durchsichtig zu machen und zu fragen, wo die damit bezeichneten Grundsituationen ihren Ort im Selbstverständnis gegenwärtiger Menschen haben. Nicht die Neuinterpretation theologischer Aussagen, sondern die Neuinterpretation der erfahrenen Wirklichkeit auf die theologischen Aussagen hin wäre die hermeneutische Aufgabe der Theologie.

Nun lässt sich allerdings gerade der oben referierte Ansatz Schairers als Einlösung dieser Forderung lesen: nicht Gott jenseits der Geschichte, sondern Gott als die Liebe (Bindungskraft) in allen menschlichen Gemeinschaften, insbesondere in der „Volksgemeinschaft“, von der sich der moderne Mensch in Realisation seines Individualismus abkehrt und zu der er im Zuspruch der Vergabung und neuen Beauftragung wieder zurückfindet. Warum sollte das nicht eine angemessene und sinnvolle Übersetzung gegenständlicher Aussagen der Tradition in Existenzaussagen und deren Identifikation im gegenwärtigen Existenzvollzug sein können? Dies führt zum nächsten Punkt:

### 5.2. Das Handeln und die Erfahrung Gottes in der Geschichte

Der zweite Punkt: Der Ansatz Schairers setzt voraus, dass die jeweils aktuell erfahrene „Volksgemeinschaft“ und das Eingebundensein des Menschen in kon-

krete Gemeinschaftsbezüge die Manifestation des göttlichen Willens ist – seines Willens und seines Gerichtes über die Trennung des Menschen von der Gemeinschaft und darin von ihm, Gott. Verallgemeinert impliziert das die These, dass in aller Wirklichkeit Gott erfahren wird. Aber – so wird man ergänzen müssen – diese Erfahrung Gottes in aller Wirklichkeit ist vieldeutig und nicht ohne weiteres die Erfahrung von Heil. Bei Emanuel Hirsch wird diese Uneindeutigkeit des Geschichtswirkens Gottes, mit dem es die menschliche Deutung der Geschichte zu tun hat, durchaus thematisiert.<sup>18</sup> Diese Vieldeutigkeit der Erfahrung Gottes außerhalb des Christusgeschehens bringt Luther unter dem Titel des *Deus absconditus* (verborgener Gott) zur Sprache, womit er die Erfahrung bezeichnet, dass Gott in aller Wirklichkeit, der positiven und der negativen, unterschiedslos und nicht auf bestimmte (positive) Ziele festlegbar handelt.<sup>19</sup> Auch das Sinnlose und das Böse ist von Gott gefügt; aber das heißt eben nicht, dass für die Menschen die Beteiligung an diesem Sinnlosen und Bösen geboten wäre – wenn auch durchaus zuweilen das Sinnlose und Böse sich als das Gute und Gesollte verkleidet. Das faktische Handeln Gottes in der Geschichte ist nicht ohne weiteres ein Auftrag zum Mittun des Christen daran, sondern stellt die Christen vor die Aufgabe der Unterscheidung des von Gott Gewollten und Bejahten und des von Gottes verborgenem Willen Getragenen und Zugelassenen. Das Faktische ist, auch wenn es von Gott Gewirktes ist, nicht ohne weiteres normativ.

Die christliche Tradition stellt mit dem Begriff des „verborgenen Handelns Gottes“ (Luther) und mit anderen Begriffen (z.B. Gesetz etc.) Formulierungen zur Bezeichnung und Deutung dieser Ambivalenz der Geschichte und des geschichtlichen Handelns Gottes bereit und verleiht der Erfahrung Ausdruck, dass das Faktische zwar von Gott verhängt sein kann, ohne aber Norm der menschlichen Lebensorientierung zu sein. Die Begriffe „Gesetz“ und „*Deus absconditus*“ sind Ausdruck der tiefen Verunsicherung des Menschen bei der Bestimmung des Willens Gottes und erlaubt das frohgemute Identifizieren des Faktischen oder des scheinbar Guten mit einer positiven, heilvollen Intention Gottes nicht. Die christliche Tradition kennt nur einen Bezugspunkt, auf den hin in dieser Vieldeutigkeit von der Eindeutigkeit eines Gottes, der das Heil des Menschen will, gesprochen werden kann: die Selbstoffenbarung Gottes in Christus. Das Ernstnehmen dieses beständigen christologischen Vorbehalts könnte die christliche Theologie daran hindern, geschichtliche Situationen als ohne weiteres positive oder gar zu bestimmtem Handeln verpflichtende Manifestationen eines Gotteswillens zu identifizieren. Umgekehrt ist aber nicht der

<sup>18</sup> Vgl. dazu: *Slenczka*, Ende der Neuzeit (Anm. 8), bes. 255–259.

<sup>19</sup> In der Zeit des Dritten Reiches hat diesen Einwand gegen die deutschchristlichen Identifikationen bestimmter Ereignisse als göttliches Handeln in profilierter Weise E. Schlink notiert: *ders.*, *Der Mensch in der Verkündigung der Kirche*, München 1936, 145.

Verzicht auf eine Theologie der Geschichte oder eine „natürliche“ Theologie und damit eine christologische Limitation der Rede von Gott überhaupt das Mittel der Wahl; vielmehr gilt es, im Wissen um die Dialektik des göttlichen Handelns zwischen Gesetz und Evangelium Offenbarung und Verborgenheit die Begrenztheit des Verpflichtungsanspruchs des geschichtlichen Handelns Gottes für die menschliche Lebensorientierung einzuüben und einzuschärfen. Nicht alles, was Gott in seinem Handeln in Natur und Geschichte *de facto* will, ist Zielvorgabe für menschliches Handeln.

### 5.3. Externe Konstitution

Doch auch dies führt noch zu keinem trennscharfen Kriterium. Der entscheidende Punkt ist vielmehr der, dass das Evangelium eine Neubestimmung des Menschen impliziert, die dem Menschen eine Identität zuspricht, die unabhängig von seiner empirischen Identität (traditionell als Sünder, im Denkkontext der Deutschen Christen: als Angehöriger eines bestimmten Volkes) ist.<sup>20</sup> Das schließt die Aufforderung ein, sich und jeden anderen (auch den Angehörigen eines anderen Volkes) aus dieser neuen, in Christus begründeten Identität zu verstehen, schließt also (nicht die Aufhebung, wohl aber) die Relativierung jeder empirischen Auszeichnung und Differenz in sich. Die durch den Zuspruch der neuen Identität gestiftete Gemeinschaft der Glaubenden kann daher nicht als bloße Näherbestimmung und Modifikation natürlicher Gemeinschaften gefasst werden, wie das in Schairers Zuordnung des Christentums als „Bindungskraft“ in allen natürlichen Gemeinschaften geschieht; vielmehr stiftet der christliche Glaube eine die natürlichen Gemeinschaften relativierende, sie übergreifende und von ihnen unabhängige Identität. Diese neue Identität wird gelebt unter der beständigen Aufforderung, „sich als tot für die Sünde und lebendig für Gott in Christus Jesus“ (Röm 6,11) zu verstehen, den eigenen empirischen Lebensvollzug also im Bewusstsein der „neuen“, zugesprochenen Identität zu realisieren. Diese alte Identität tritt somit unter das Vorzeichen und in den Dienst der neuen, nicht umgekehrt.

Mit Bezug auf die unverzichtbare Vermittlung von Kontext und Kirche heißt das, dass die Durchbrechung, Relativierung und Neubestimmung der alten Identität in Rechnung gestellt werden muss. Die Vergegenwärtigung der christlichen Tradition hat damit zu rechnen, dass sich die zugesprochene Wirklichkeit Christi gegen die „alte Wirklichkeit“ durchsetzt und deren Geltung relativiert.<sup>21</sup> Dadurch unterscheidet sich die Übersetzung der christlichen Tradition von einer

<sup>20</sup> Dazu „Schuld und Entschuldigung“ und „Die Rechtfertigung des Sünders“ unten S. 184–197 und 210–227.

<sup>21</sup> In höchst verantwortlicher Weise hat dies E. Schlink im Kirchenkampf zur Geltung gebracht – vgl.: *N. Slenczka*, *Grund und Norm der Vielfalt*, in: *KuD* 49 (2003) 24–51, hier bes. 32–42.

bloßen Funktionalisierung, dass sie den Charakter der transformierenden Deutung gegenwärtiger Lebenswirklichkeit trägt. Diese transformierende Deutung erfolgt auf dem Wege der Vermittlung eines neuen Verständnisses des Menschen, das nur dann richtig verstanden ist, wenn der Mensch aus diesem neuen, extern konstituierten Verständnis seiner selbst seine empirische Existenz vollzieht – und nicht umgekehrt.

Wie solche Vergegenwärtigungen in concreto aussehen können, versuchen die Texte des folgenden Kapitels zu zeigen.

### Kapitel 3: Vergegenwärtigungen

In diesem Kapitel versuche ich nun, traditionelle christliche Inhalte so zu reformulieren, dass sie – möglicherweise – verständlich und nachvollziehbar werden als existentiell relevante Aussagen, Aussagen also, die das menschliche Selbstverständnis zur Sprache bringen und erhellen. Es geht damit um Themen, in denen der christliche Glaube seit jeher über die menschliche Existenz spricht: Schuld, Sühne; Stellvertretung, Rechtfertigung; Auferstehung, ewiges Leben.

Im Zentrum steht der dritte Text über „Die Rechtfertigung des Sünders“; er führt den Versuch zu „Schuld und Entschuldigung“ fort und bereitet den Aufsatz zur „Auferstehung der Toten, und das ewige Leben“ vor – diese drei Texte versuchen, den Zusammenhang von Sünde, Vergebung und Erlösung anhand der Frage nach der menschlichen Identität nachzubuchstabieren.

Beim Text „Die Rechtfertigung des Sünders“ handelt es sich einerseits um den Versuch, das Wesen der Anfechtungserfahrung Luthers und ihrer Lösung zu erfassen; er beleuchtet damit das, was ich in dem Text über die Schrift in Kapitel 1 ausgeführt habe („Das Evangelium und die Schrift“), von einer anderen Seite und ergänzt ihn. Die Rechtfertigungsbotschaft Luthers ist die Antwort auf eine Anfechtungserfahrung, sie antwortet auf die Frage nach dem Bestehen des Menschen im Gericht Gottes. Diese Frage ist die unabdingbare Voraussetzung für ein Verständnis und für eine Aneignung dieser Botschaft; darauf zielte der Text „Kirche zwischen Identität und Relevanz“ (2. Kapitel) ab. Ich versuche nun hier nachvollziehbar zu machen, dass die Situation des Gerichtes und die Frage nach einem endgültigen Urteil über uns keine Sondersituation Luthers oder seiner Zeitgenossen darstellt, die an weltanschauliche Voraussetzungen gebunden ist, die uns nicht mehr zugänglich sind – etwa an die Vorstellung eines übernatürlichen Endes der Welt und eines kosmischen Gerichtes über alle Menschen. Vielmehr ist diese Situation unsere alltägliche Lebenswirklichkeit: Wir finden unsere Identität nur in Urteilen über uns selbst und in Urteilen anderer über uns; und wir greifen im Streit um unsere Identität aus auf ein endgültiges Urteil, das die christliche Tradition mit den Worten „Gericht Gottes“ und „Jüngstes Gericht“ bezeichnet. Wir sind in der Frage nach unserer Identität und im Streit um unsere Identität immer mit der Frage befasst, die Luther umgetrieben hat. Das ist ein Versuch, menschliche Lebenswirklichkeit auf die Frage hin auszulegen, die Luther umgetrieben hat – hier versuche ich, einzulösen, was ich im genannten ersten Text des 2. Kapitels („Kirche zwischen Identität und Relevanz“) als notwendig ausgewiesen habe.

Dass wir unsere Identität nur in *Urteilen* über uns haben, wirft ein für mich überraschendes Licht auf die scheinbar abständigste Lehre des lutherischen Flügel der Reformation: auf die Lehre von der „imputativen Gerechtigkeit des Christen“. Der Christ, so behaupten die Vertreter dieser Gestalt der lutherischen Rechtfertigungslehre, gewinnt seine Gerechtigkeit vor dem Gericht Gottes nicht im Blick auf sich selbst; die geschenkte Gerechtigkeit Gottes ist auch keine Veränderung, die sich im Leben des Christen vollzieht. Vielmehr wird dem Christen die fremde und bleibend fremde Gerechtigkeit Christi *zugesprochen* – es handelt sich um einen reinen Urteilsakt: Die Rechtfertigung ist eine *Gerechtklärung*. Glauben heißt: sich selbst diesem im Evangelium zugesprochenen Urteil entsprechend zu verstehen – als gerecht nämlich. Die Anstößigkeit dieser Lehre besteht darin, dass die Gerechtigkeit des Christen ein bloß deklaratives Urteil (du bist gerecht) zu sein scheint, das gegen die bleibende Wirklichkeit des Sünderseins steht. Wenn man sich allerdings klarmacht (und das versuche ich zu zeigen), dass wir unsere Identität immer und beständig ausschließlich im Urteil und im Streit der Urteile gewinnen, verliert diese Lehre einen Teil ihrer Anstößigkeit. Auch die Identität des Sünderseins gibt es nur als Urteil über uns, das wir selbst oder andere (und darin Gott) sprechen; gegeneinander stehen in der Frage der Rechtfertigung nicht Wirklichkeit und Urteil, sondern zwei (unterschiedlich begründete) Urteile über unsere Identität.

Ich deute dies hier nur an. Im Blick auf diese Fragestellung glaube ich inzwischen in der in dem vorliegenden Text angedeuteten Richtung einen großen Schritt weitergekommen zu sein, so dass mir hier der vorläufige Charakter der Überlegungen am stärksten vor Augen steht. Jedenfalls aber ist das Thema der menschlichen Identität der Bezugspunkt der christlichen Verkündigung – das wird auch in den Texten zu „Schuld und Entschuldigung“ und in der Meditation zu Paul Gerhards Lied „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“ (Meditation des Heils II: Sühne) deutlich. Die Frage danach, wer wir eigentlich sind, ist die Problemstellung, die sich nach meinem Eindruck mit dem Leben des Menschen unmittelbar und unentrinnbar stellt und die in der traditionellen Lehre vom Jüngsten Gericht thematisiert und formuliert wird. Die traditionelle christliche Lehre von Sünde und Rechtfertigung ist ein Antwortangebot auf diese Frage.

Der erste Text zu „Schuld und Entschuldigung“ und auch die Meditation zur „Sühne“ gehen der Frage nach, die schon Anselm von Canterbury umgetrieben hat, nämlich der Frage, warum eigentlich Schuld nicht einfach vergeben und vergessen werden kann; warum es also eines Todes (des Sohnes Gottes) bedarf, um die Schuld zu bewältigen. Ich halte die Lehre von der Notwendigkeit einer Sühne mitnichten für ein abständiges, in einem vormoralischen Gottesbild begründetes Relikt einer unaufgeklärten christlichen Tradition, sondern ich halte diese Lehre allen Ernstes für die eigentliche Stärke des Christentums: Das Christentum ist genau darin realistisch, dass es die Schuld und das Bewusstsein der Schuld ernst nimmt. Die Behauptung nämlich, dass Schuld mit einem Wort

oder einem Vergessen bewältigt werden könne, ist keine These, die auch nur im zwischenmenschlichen Bereich der Erfahrung des „Gewichtes der Sünde“ standhält. Das versuchen diese beiden Texte zu zeigen.

Die christliche Hoffnung auf ein ewiges Leben ist Gegenstand zweier Texte – der eine („Glauben an die Auferstehung“) bietet eine Satz-für-Satz-Auslegung des für dieses Thema zentralen Textes 1 Kor 15. Paulus setzt sich hier mit Gegnern der Auferstehungshoffnung auseinander. Ich habe im Text darauf hingewiesen und unterstreiche es hier noch einmal: Die Frage, was diese Gegner eigentlich genau lehrten, ist in der Forschung äußerst umstritten. Höchst selten wird in der exegetischen Literatur die Position vertreten, die ich hier voraussetze: dass es sich um dieselben Gegner handelt, mit denen Paulus sich bereits Jahre zuvor im 1 Thess auseinandersetzt. Nach meinem Dafürhalten lässt sich aber unter dieser Voraussetzung das Kapitel 1 Kor 15 gut und schlüssig lesen.

Der zweite Text („Auferstehung der Toten, und das ewige Leben“) soll verständlich machen, dass die Rede von der Auferstehung der Toten nicht (nur) eine Rede über ein noch ausstehendes Ereignis ist, das irgendwann einmal stattfinden wird, sondern eine Aussage über den Wert unserer individuellen Existenz darstellt. Auch dies ist eine Aneignung der Aussagen der christlichen Tradition: wenn verständlich wird, dass die Aussagen der Tradition selbst Gestalt der Rede über uns und unser Leben sind.

In der Mitte des Kapitels stehen nicht zufällig zwei Texte – ursprünglich Predigten – zur Person und zum Werk Christi: „Meditationen des Heils. Tod Gottes und Sühne“. In ihnen versuche ich – auf der Grenze zwischen Schuld (dem vorangehenden Beitrag) und Rechtfertigung (dem folgenden) – die Botschaft vom Tod Jesu von Nazareth als Heilsereignis, als Sühne, zur Sprache zu bringen. An dieser Botschaft hängen alle die Aussagen über den Menschen, die in den anderen Texten des Kapitels zur Sprache kommen – die Aussagen über den Menschen „Schuld und Entschuldigung“, seine „Rechtfertigungsbedürftigkeit“ und neue Identität, sein endgültiges Heil und das Aufgehobensein seines Lebens bei Gott („Auferstehung“). Die zwei Predigten sprechen von dem Zentrum, von dem her sich alle anderen Themen ergeben und erschließen: von der Person Jesu von Nazareth. Die Person Jesu und ihr Geschick schließt Urteile über den Menschen in sich; die Rede über diese Person ist in eins Rede über den Menschen. Das Genus der Predigt ist hier sachgemäß, denn dieser „Sachverhalt“ will zunächst und zuerst zugeeignet und angeeignet werden, und ist nur unter dieser Voraussetzung Gegenstand der Lehre. Hier kommt ganz eigentlich das Titelbild der Sammlung – die „Grablegung“ von Caravaggio – zur Auslegung. Dies Bild und ihm folgend die beiden Texte bringen das zur Sprache, was das absolut Neue und Unerhörte des christlichen Glaubens ist: dass hier, in der Person Jesu von Nazareth, der Mensch in neuen Urteilen Unvereinbares vermittelt findet: den Tod des Menschen vermittelt mit Gott, und das Leben Gottes mit dem Tod. Gott stirbt. Und der Mensch lebt.

## Schuld und Entschuldigung

„Das *eine* fühl' ich und erkenn es klar  
Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*  
Der Übel größtes aber ist die *Schuld*.“

F. Schiller, Die Braut von Messina, 2836–2839

Das sind die letzten Verse von Schillers „Braut von Messina“; die Personen einer Tragödie, so sagt Schiller, sind keine wirklichen Personen, keine Individuen, sondern sie sind ideale Personen und „Repräsentanten der Gattung, die die Tiefe der Menschheit aussprechen.“<sup>1</sup> Ich frage also nach – was erfahren wir hier von der Schuld (1.)? Ich frage dann nach dem Umgang mit der Schuld in der christlichen Tradition (2.). Und ich frage schließlich danach, wie sich das alles mit dem verträgt, was wir ganz durchschnittlicher Weise unter Schuld und verstehen (3.) und formuliere das christliche Verständnis der „Vergebung“ (4.).

### 1. Was ist Schuld?

Also zuerst Schiller, die Braut von Messina: Don Cesar, der sich gerade erst mit seinem Bruder versöhnt hatte, mit dem er von früher Kindheit an in tiefer Feindschaft lebte, hat diesen Bruder in einem Anfall von Eifersucht ermordet. In der letzten Szene hebt sich auch für den Mörder der Schleier, der über den handelnden Personen lag – er erkennt, dass die Frau, um die beide warben, ihrer beider Schwester ist, erkennt, dass seinem Bruder dies schon aufgegangen war, dass sein Bruder ihn nicht betrogen hat und daß der Zorn, der ihn zum Mord motivierte, ganz grundlos war. Und Don Cesar bringt sich um. Der Chor, den Schiller in diesem Drama wieder als Stilmittel einführt, spricht die eben zitierten Worte:

„Das *eine* fühl' ich und erkenn es klar  
Das Leben ist der Güter höchstes *nicht*  
Der Übel größtes aber ist die *Schuld*.“

<sup>1</sup> F. Schiller, Über den Gebrauch des Chores in der Tragödie, in: Sämtliche Werke 2, München 1975, 815–823, hier 822.

Das Drama beginnt mit der Feindschaft der beiden Brüder, die untereinander einen offenen Bürgerkrieg in Messina austragen, nachdem ihr Vater, der Fürst von Messina, der sie bislang gebändigt hatte, gestorben ist. Ihre Mutter unternimmt einen Versöhnungsversuch, redet den beiden ins Gewissen, weist sie darauf hin, dass es bei einem solchen bis in die Kindheit zurückreichenden Streit nicht mehr möglich ist, zu entscheiden, wer nun eigentlich schuld ist an dem Streit:

„Und jene Knabenfehde wolltet ihr  
Noch jetzt fort kämpfen, da ihr Männer seid?  
O meine Söhne! Kommt, entschließet euch,  
Die Rechnung gegenseitig zu vertilgen,  
Denn gleich auf beiden Seiten ist das Unrecht.  
Seid edel, und großherzig schenkt einander  
Die unabtragbar ungeheure Schuld.  
Der Siege göttlichster ist das Vergeben.“ (421–428)

Vergeben, par-donner, wegschenken. „Großherzig schenkt einander die unabtragbar ungeheure Schuld.“ Die Schuld wegschenken, jemanden von der Schuld trennen. Ent-schuldigen.

„Der Übel größtes aber ist die Schuld“. „Der Siege göttlichster ist das Vergeben“, das Ent-schuldigen.

Ich bleibe noch einen weiteren Schritt bei diesem Drama Schillers. Die Versöhnung der beiden verfeindeten Brüder kommt zustande, sie kommt überraschend schnell zustande, plötzlich sind alle Vorbehalte, der jahrelange Zwist wie weggeweht, alle Probleme scheinen gelöst, der vergangene Streit scheint kaum mehr verständlich zu sein, und die beiden Haupthelden einigen sich in rascher Wechselrede darüber, dass nicht sie in diesem Streit die Täter waren, sondern dass andere, ihre Diener, an dem Streit schuld waren:

Don Manuel: „Es ist der Fluch der Hohen, dass die Niedern  
Sich ihres offenen Ohrs bemächtigen.

Don Cesar: So ists, die Diener tragen alle Schuld!

D.M. Die unser Herz in bitterm Haß entfremdet.

D.C. Die böse Worte hin und wider trugen.

D.M. Mit falscher Deutung jede Tat vergiftet.

D.C. Die Wunde nährten, die sie heilen sollten.

D.M. Die Flamme schürten, die sie löschen konnten.

D.C. Wir waren die Verführten, die Betrogen!

D.M. Das blinde Werkzeug fremder Leidenschaft.“ (487–496)

Auch ein Entschuldigen, Sich-Entschuldigen, die Schuld bei jemandem anderen suchen, hier bei den Dienern, die übrigens zuvor dasselbe getan hatten, die sich in der Eingangsszene gefragt hatten, warum sie einander eigentlich diesen blutigen Bürgerkrieg lieferten, für den es doch außer dem sinnlosen Hass der beiden Brüder keinen Grund gab. „Wir waren die Verführten, die Betrogenen! Das blinde Werkzeug fremder Leidenschaft.“ – eine verständliche, durchschnittliche Reaktion: Schuld ist etwas Unerträgliches – wir werden noch sehen, warum; man weist sie von sich weg. Man sucht sie bei anderen und sucht sie an andere weiterzuverweisen – man denke an die Erzählung vom Sündenfall, wo Gott den Adam fragt: „Hast du nicht von dem Baum gegessen, von dem ich dir gebot, du sollst nicht von ihm essen? Da sprach Adam: Das Weib, das du mir zugesellt hast, gab mir von dem Baum, und ich aß.“ (Gen 3,11–12) – und es ist ein doppeltes Schuldverschieben: Die Frau war es, und letztlich du, Gott, weil du sie mir schließlich zugesellt hast.

Zurück zu Schillers Drama. „Wir waren die Verführten, die Betrogenen! Das blinde Werkzeug fremder Leidenschaft.“ Die anderen sind schuld – und so sehr dies nach äußerst billiger Entschuldigung klingt, wird sich im Laufe des Dramas noch herausstellen, dass genau dies der Fall ist, dass der Streit der Brüder auf eine fremde Ursache, auf einen Fluch zurückgeht, der über beiden ausgesprochen ist (960–968), der zurückgeht auf alte Schuld, auf Betrug und Eifersucht, in der Tat auf fremde Leidenschaft, die sich weitererbt und in den beiden Brüdern austobt. Die untrennbare Verknüpfung von fremder und eigener Schuld, die unentrinnbare Schuld ist ein Thema dieses Stückes; und das andere Thema, die andere Frage ist die, wie der unaufhaltsam sich Bahn brechende Zusammenhang der Schuld an ein Ende kommen kann. Zwei Auswege zeichnet Schiller vor – zum einen den Ausweg des Auszuges aus der Welt, insbesondere aus der Stadt, aus dem Sozialgefüge der Menschen:

„Auf den Bergen ist Freiheit! Der Hauch der Grüfte  
Steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte,  
Die Welt ist vollkommen überall,  
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.“ (2585–588; vgl. 2736ff)

Freiheit ist auf den Bergen, Freiheit von dem Schuldzusammenhang, dem die Menschen nicht entgehen und den sie in immer neuer Schuld fortsetzen und vollstrecken. Dem Schuldzusammenhang entgeht nur, wer sich der menschlichen Gemeinschaft entzieht. Das ist der eine Ausweg. Der andere Ausweg ist der Tod. Diesen Tod wählt Don Cesar, der schuldig gewordene Brudermörder. In der Schlusszene versucht die Mutter, Isabella, mit allen Mitteln den schuldigen Sohn davon zurückzuhalten, selbst in den Tod zu gehen; sie spricht von den Gnadenbildern des Christentums, von Vergebung, von Vergessen, von seiner

Pflicht gegenüber der Schwester und der Mutter – aber eben alle diese Tröstungsmittel weist Don Cesar, der schuldige Sohn, zurück:

Isabella: „Lebe, mein Sohn! Ich will den Mörder lieber sehn  
Des einen Kindes, als um beide weinen.  
D.C. Nicht wohl bedenkst du, Mutter, was du wünschest  
Dir selbst und mir – Mein Platz kann nicht mehr sein  
Bei den Lebendigen – Ja, könntest du  
Des Mörders gottverhaßten Anblick auch  
Ertragen, Mutter, ich ertrüge nicht  
Den stummen Vorwurf deines ewgen Grams.  
Is. Kein Vorwurf soll dich kränken, keine laute  
Noch stumme Klage in das Herz dir schneiden.  
In milder Wehmut wird der Schmerz sich lösen,  
Gemeinsam trauernd wollen wir das Unglück  
Beweinen und bedecken das Verbrechen.“ (2680–692)

Don Cesar, der schuldige Sohn, geht darauf nicht ein. Der Gram der Mutter ist unerschöpflich, auch wenn sie keine Vorwürfe erhebt und nicht klagt. Der Gram ist eine stete Erinnerung an die eigene Identität des Don Cesar: Er ist unentrinnbar der Mörder ihres Kindes – und gemeinsam mit dem Opfer, mit Isabella zu trauern, wie diese vorschlägt, ist dem Täter verwehrt. Don Cesar erträgt es nicht, in dem Bewusstsein zu leben, dass er der Mörder seines Bruders ist, und er erträgt es eben auch nicht, dieses Bewusstsein abzulegen. Mörder zu sein ist seine Identität geworden, und nur der Tod, der sein Wissen um sich selbst auslöscht, kann ihn von dieser Identität befreien. „Das Leben ist der Güter größtes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld.“ Man könnte sagen, dass dies die Grundthese Schillers ist: Es gibt keine Erlösung von der Schuld. Es gibt nicht die Möglichkeit, den Unheilszusammenhang der Schuld durch Vergebung, durch ein bloßes Wort, durch langsames Vergessen zu beenden. Das Ende der Schuld schafft nur der Tod: „Der freie Tod nur bricht die Kette des Geschicks.“ (2641) – den Unheilszusammenhang der Schuld, der über dem Haus der Fürsten von Messina liegt.

## 2. Ist Vergebung möglich?

Es gibt keine Vergebung. Diese These scheint aus dem Zusammenhang des Christentums herauszutreten – denn das Christentum hat doch wohl, so scheint es, darin sein Wesen, dass Schuld vergeben wird, von Gott, und von den Menschen: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern“ – heißt es schließlich im Vaterunser. Und dennoch: Was Schiller vorträgt, ist

keine von vornherein unchristliche These – diese These, dass Schuld nicht einfach durch ein Wort vergeben und vergessen werden kann. Um das verständlich zu machen stelle ich einen Text vor, der bekannt ist, einen Text, der wie kein anderer das christliche Verständnis von Sünde, von Schuld, von Vergebung, von Sühne geprägt hat. Es ist die Schrift „Cur Deus homo“ – Warum Gott Mensch geworden ist – des Anselm von Canterbury.

### 2.1. Cur Deus homo

Ein Dialog. Der eine Gesprächspartner ist Anselm von Canterbury selbst, Mönch, Abt des Klosters von Bec in der Normandie, Erzbischof von Canterbury, der im Streit mit dem englischen König sein Bistum verlassen musste und nun in Italien, in der Muße einer Sommervilla außerhalb Roms, diesen Dialog schreibt. Sein Gesprächspartner ist der Mönch Boso, ein Schüler Anselms, umgetrieben von Fragen: Jeden Tag bekennt er seinen Glauben an die Menschwerdung Gottes nach dem Nicänischen Glaubensbekenntnis: „Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er [Christus] vom Himmel gekommen und hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria. Er wurde auch für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden.“

Das bekennt er, das glaubt er – aber er versteht es nicht. Er versteht es immer weniger, als ihm Einwände zu Ohren kommen. Einwände, die bestreiten, dass es sinnvoll ist, dies zu glauben. Dass Gott Mensch wird, dass er leidet, dass Gott stirbt – ist das nicht eine unwürdige Vorstellung? Warum sollte er das tun?

Nun, was für eine Frage, jeder Christ weiß es, jeder Christ bekennt es: Um uns zu erlösen von der Sünde, von unserer Schuld, vom Tod. Und Anselm gibt zunächst einmal diese Antwort – und natürlich kennt auch Boso diese Antwort; aber seine Frage geht weiter, er referiert nun die gegnerischen Einwände:

„Das ist es, was sie so sehr wundert, daß wir diese Befreiung ‚Erlösung‘ nennen. In welcher Haft, so sagen sie, [...] oder in wessen Gewalt wurdet ihr gehalten, aus der Gott euch nicht befreien konnte, es sei denn, er erlöste euch durch so viele Mühen und schließlich durch sein Blut? Wenn wir ihnen sagen: er erlöste uns von den Sünden und von seinem Zorne und von der Hölle und von der Gewalt des Teufels [...] und weil er das alles [...] tat, zeigte er, wie sehr er uns liebt: so antworten sie: Wenn ihr sagt, Gott hätte all dies nicht durch einen bloßen Befehl tun können, er, von dem ihr sagt, er habe alles durch einen Befehl geschaffen, so widersprecht ihr euch selbst, weil ihr ihn ohnmächtig macht. [...] Wieso hatte Gott es nötig, vom Himmel herabzusteigen, um den Teufel zu besiegen und die Schuld zu vergeben?“<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Anselm von Canterbury, Cur Deus homo, hg. von F.S. Schmitt, Darmstadt 31960, 19f.

Da ist die Frage: Erlösung von der Sünde, Erlösung von der Schuld, von der Strafe für die Sünde, dem ewigen Tod – warum so umständlich? Warum nicht ein Federstrich Gottes, ein Befehl des Allmächtigen, der durch sein Wort Himmel und Erde geschaffen hat – warum nicht ein Wort, das den Fluch, der über dem Menschengeschlecht liegt, aufhebt, beseitigt, zunichte macht. Und Anselm lässt seinen Gesprächspartner Boso zeigen, dass die üblichen Antworten auf diese Frage unzureichend sind, nichts erklären, von falschen Voraussetzungen ausgehen – und ich referiere diese Antworten auch gar nicht. Nein, es bleibt dabei: Es ist nicht einzusehen, es ist sinnlos, dass Gott auf diese merkwürdige, würdelose, ihn selbst entehrende Weise den Menschen von seiner Sünde, seiner Schuld, vom Tod befreit hat – das hätte er, der Allmächtige, doch anders haben können. Oder schärfer: Ist es wirklich anzunehmen, dass Gott etwas so Sinnloses, etwas so Unwürdiges tut, Mensch wird, leidet, stirbt? Für etwas, was er viel einfacher hätte haben können? Ist nicht anzunehmen, dass der Glaube der Christen falsch ist? Dass das alles nicht stimmt? Dass es eben nicht Gott war, der da um das Jahr 30 am Kreuz gestorben ist?

### 2.2. Die Voraussetzung der Schuldbewältigung

Das ist die Frage. Und Anselm muss nun also zeigen, dass die Erlösung von der Schuld nicht einfach durch einen Federstrich erfolgen kann, sondern nur so, wie Gott es getan hat, durch die Menschwerdung Gottes, geschaffen werden konnte, dass dies die einzige Art und Weise ist, wie der Mensch erlöst werden kann. Und es gibt, das erkennt Anselm, nur einen einzigen Weg, dies begreiflich zu machen: indem man verständlich macht, was eigentlich Sünde und was Schuld ist – dass beides nicht einfach mit einem Federstrich aus der Welt zu schaffen ist, nicht einfach vergeben und vergessen werden kann, sondern dass die Sünde eines Todes bedarf. Damit sind wir bei der These Schillers: Schuld kann nicht durch ein bloßes Wort, und auch nicht einfach durch Vergessen beseitigt werden. Sondern nur durch den Tod. Das ist im Grunde eine christliche These. Bei Schiller aber stirbt der Schuldige. Und bei Anselm Gott.

Aber das ist auch zu einfach. Ich bleibe noch ein bisschen bei Anselm. Wie vollzieht sich denn nun die Erlösung? Nicht unbekannt ist die These des Anselm, ich gebe daher nur eine sehr vereinfachte, grobe Skizze mit wenigen Strichen und greife dann einen Punkt heraus, der wichtig ist: Es geht um die Frage, welches Gewicht die Sünde hat – und Anselm zeigt, dass die Sünde ein Verstoß gegen Gottes Willen ist, dass dieser Verstoß nicht etwas Beliebiges ist, sondern eine Verletzung der Ehre Gottes darstellt. Das ist Schuld. Der Mensch schuldet Gott etwas – den Gehorsam eines ganzen Lebens – und erbringt das nicht. Er hat etwas geraubt, die Ehrerbietung, die er Gott schuldet. Diese Ehrverletzung muss aus der Welt geschafft werden – denn Gott kann vieles, aber er kann nicht auf seine Ehre verzichten, ohne aufzuhören, Gott zu sein.

Und nun ist Gott gleichsam in einem Dilemma. Einerseits muss er um seiner selbst willen seine Ehre wiederherstellen, muss vom Sünder die Ehrverletzung einfordern und auf Berichtigung der Schuld bestehen. Der Sünder hat aber nichts, was er geben kann. Alles, was er zur Wiederherstellung der Ehre Gottes tun könnte, wäre nur das, was er ohnehin schuldig ist zu tun – Gott über alle Dingen zu lieben und ihn aus dieser Liebe heraus zu ehren. Wie kann er etwas geben für die Schuld, die er auf sich geladen hat? Nur die Bestrafung des Menschen, der Entzug der Seligkeit und die ewige Pein, kann der verletzten Ehre Gottes Genugtuung verschaffen. Nicht so, dass damit die Rachegelüste Gottes befriedigt werden, keine negativen Leidenschaften und kein schnaubender Zorn, sondern Anselm sieht das viel distanzierter, viel objektiver: Gott darf es nicht zulassen, dass sein Wille nicht erfüllt wird, sonst würde er sich selbst aufgeben. Ihm muss Genüge geschehen. Das ist die eine Seite.

Auf der anderen Seite liebt Gott den Menschen und hat ihn dazu bestimmt selig zu werden; ewig in der Gemeinschaft Gottes zu leben. Das ist auch ein Wille Gottes mit dem Menschen, und so unvorstellbar es ist, dass Gott auf seine Ehre und den menschlichen Gehorsam verzichtet, so unvorstellbar ist es, dass sein Wille mit dem Menschen frustriert wird, dass Gott nicht das Ziel verwirklicht, das er sich mit der Erschaffung des Menschen gesetzt hat.

Zwei Willen in Gott – der Rechtswille, dem Genüge geschehen muss; der Liebeswille, der erfüllt werden muss. Es gibt nur einen Weg: Der Liebeswille muss so erfüllt werden, dass der Rechtswille gleichzeitig durchgesetzt wird. Die Schuld muss bezahlt werden, es muss dem Recht Genüge geschehen, über das Gott wacht, damit die Liebe Gottes zum Menschen zu ihrem Ziel kommt. Und Anselm zeigt, dass Gott selbst die Sache in die Hand nimmt, aber eben Mensch werden muss, weil ein Mensch den Ausgleich für die Schuld schaffen muss; ein Mensch freilich, der das, was er da tut, nicht ohnehin schuldig ist zu tun, ein Mensch also, der die Strafe für die Sünde, den Tod, eigentlich nicht tragen müsste, sie aber auf sich nimmt und trägt, ein Mensch schließlich, dessen Tod kein gewöhnlicher, sondern der Tod Gottes ist. Dieser Tod sühnt die Schuld der Menschheit, bedeckt sie. Und die Leistung dieses Todes gibt Christus an die Menschen weiter, die diese Leistung für die eigene Schuld vor Gott bringen und so selig werden können.

Darum wird Gott Mensch, muss Gott Mensch werden: Weil die menschliche Sünde nichts Beliebiges, nicht einfach Durchzustreichendes ist, sondern eine Ehrverletzung Gottes, die nicht ignoriert werden darf; die Liebe Gottes zum Menschen kann nur verwirklicht werden, wenn die menschliche Schuld ernst genommen und bewältigt wird.

### 2.3. Objektive und subjektiv erfahrene Schuld

Das ist eine ganz grobe Skizze dessen, was Anselm sagt, seine „Satisfaktionslehre“ – die Lehre von der Genugtuung. Ich habe vieles weggelassen, was man eigentlich noch hätte referieren müssen – aber dabei mag es erst einmal bleiben. Und jeder merkt: Das klappert. Die übliche Reaktion, wenn man das referiert, besteht darin, dass die Zuhörer etwas gelangweilt sind, nicht recht wissen, was sie damit anfangen sollen – gut, hört man dann, eine ganz nette Theorie – aber eben eine Theorie. Und „Theorie“ heißt dann: weit weg von mir und meinem Leben. Eben eine Theorie, etwas zum Anschauen, etwas, das auf Abstand bleibt – aber nichts, was mich ergreift und berührt wie etwa das Drama Schillers. Dort wird Allgemeinmenschliches zur Sprache gebracht – aber hier, bei Anselm, wird beschrieben, was sich in Gott selbst vollzieht, warum Gott damals tat, was er getan hat – aber irgendwie kommen wir darin nicht vor.

Das liegt zum Teil an der notwendigerweise abkürzenden Darstellung – man müsste natürlich zur Geltung bringen, dass dem Gesprächspartner des Anselm, dem Mönch Boso, die Unfähigkeit des Menschen, die Schuld, die er auf sich geladen hat, zu sühnen, doch so vor Augen gerückt wird, dass er in die Worte ausbricht: „Wenn der Glaube mich nicht tröstete, zwänge mich das [was du sagst] allein zu verzweifeln.“<sup>3</sup> Aber diese Verzweiflung ist doch auch noch theoriegeleitet, aus einer Reihe von Prämissen – Aussagen über Gott und die Sünde – wird dem Menschen nachgewiesen, dass seine Lage aussichtslos ist, und weil er das verstanden und begriffen hat, verzweifelt er. Sein Gefühl entspringt dem Einsehen und Verstehen, es ist eine Verzweiflung, ein Gefühl, das ihm andemonstriert ist. Don Cesar, der Held des Schillerschen Dramas, braucht solche Nachweise über das Gewicht der Schuld nicht. Er fühlt sie. Und der Chor, der ideale Zuschauer, fühlt sie auch. „Das eine fühl’ ich und erkenn es klar, das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld.“ Das eine *fühl’* ich und *erkenn* es klar – hier ist erst das Gefühl, und dann das Erkennen, die Größe der Schuld wird nicht andemonstriert aus Vernunft Einsichten und Gottesprädikaten, sondern sie wird erfahren, gefühlt, die Unentrinnbarkeit und die Last der Schuld, die es eben nicht zulässt, dass sie mit einem Wort nur beiseite geschoben wird.

Bei Anselm ist die Schuld und ihre Schwere etwas Objektives. Sie betrifft Gott. Im Grunde genommen könnte der Mensch damit gut leben. Die Schuld bedrängt ihn nicht – ihn bedrängen die Folgen der Schuld. Die Schuld bei Anselm ist bedrängend, weil sie Folgen hat: Sie hindert Gott daran, uns die Seligkeit zu schenken. Die Schuld bei Schiller geht den Menschen an – er hält es nicht aus, schuldig zu sein. Die Schuld bei Schiller ist Bewusstsein der Schuld;

<sup>3</sup> Anselm, Cur Deus homo (Anm. 2) 79.

bei Anselm hat sie nichts oder nur in zweiter Linie mit dem Menschen und seinem Bewusstsein zu tun. Und doch: An einer einzigen Stelle rührt Anselm daran, dass die Schuld etwas anderes sein könnte als ein Maß an objektiven Verpflichtungen – er sagt da:

„Angenommen, es wäre wahr: Gott verzeiht dem, der nicht einlöst, was er schuldig ist, deshalb, weil er es nicht kann.“

Also: probetalber einmal angenommen: Der Mensch kann das nicht leisten, was er leisten müsste, er kann die verletzte Ehre Gottes nicht wiederherstellen – gut, sagt Gott, er kann es nicht; über sein Vermögen hinaus ist niemand verpflichtet – also erlasse ich ihm die Schuld. Und Boso antwortet: „So wünschte ich es – ita vellem – so hätte ich es gern.“

Aber das kann keine Lösung sein, so zeigt Anselm im Folgenden, und zwar nun nicht deshalb, weil dann die Schuld stehen bleibt und das Unrecht bestätigt wird und Gott seine Ehre verliert – sondern weil *der Schuldige* damit nicht leben kann und nicht leben darf; erst einmal das (etwas komplizierte) Zitat, und dann eine Auslegung:

„A. Aber so lange er – der Schuldige – es nicht erstatten wird, wird er es erstatten wollen oder nicht wollen. Wenn er aber wollen wird, was er nicht kann, dann ist er bedürftig. Wenn er aber nicht wollen wird, wird er ungerecht sein.

B. Nichts ist einleuchtender als das.

A. Ob er aber bedürftig oder ungerecht ist: selig wird er nicht sein.“<sup>4</sup>

Das Ganze ist hier nicht aus der Perspektive Gottes, sondern aus der Perspektive des Schuldigen betrachtet: angenommen, ihm wird die Schuld einfach erlassen, er muss nicht leisten, was er leisten müsste. Dann bleibt er aber doch schuldig. Er müsste es eigentlich leisten. Er kann es nur nicht. Gerecht wäre es, wenn er es leisten würde. Und nun gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder findet er sich damit ab, und verzichtet darauf, die Genugtuung leisten zu *wollen*. Er sagt: Ich müsste zwar, ich kann es aber nicht, also will ich es auch nicht. Dann wäre er ungerecht. Er entzieht sich einer Verpflichtung, erkennt die Verpflichtung nicht an. Aber wer ungerecht ist, kann nicht selig werden.

Diese Möglichkeit ist nicht so interessant wie die andere: dass der Mensch, obwohl Gott auf die Einlösung der Schuld verzichtet, doch weiter die Schuld einlösen will, die Verpflichtung verspürt. Dann, sagt Anselm, ist er bedürftig. Ihm fehlt etwas – nämlich die Möglichkeit, die Schuld gutzumachen. Wem etwas fehlt, der ist aber nicht selig. Denn Seligkeit ist, so sagt er vorher, das Bewusstsein, dass mir nichts mehr fehlt zu meinem Glück. Ein Mensch, der noch etwas gutzumachen hat, kann nicht selig sein.

<sup>4</sup> *Anselm, Cur Deus homo* (Anm. 2) 89.

Jetzt geht es eben nicht um Gott und seine Ehre und die Größe der Sünde im Angesichte Gottes, sondern jetzt geht es um das Bewusstsein des Menschen. Der Mensch kann nicht selig sein, wenn er sich schuldig weiß.

D.C. „Wohl lässt der Pfeil sich aus dem Herzen ziehn,  
Doch nie wird das verletzte mehr gesunden.  
Lebe, wers kann, ein Leben der Zerknirschung,  
Mit strengen Bußkasteiungen allmählich  
Abschöpfend eine ewge Schuld – *Ich* kann  
Nicht leben, Mutter, mit gebrochnem Herzen.  
Aufblicken muß ich freudig zu den Frohen,  
Und in den Äther greifen über mir  
Mit freiem Geist [...]“ (2719–727)

### 3. Aneignung

Ist das denn richtig? Ist es zutreffend, auch nur nachvollziehbar, hier und heute, dass Schuld nicht etwas ist, was sich mit einem Wort erledigen lässt? Gewiss, das sehen wir bei Anselm, das sehen wir in den Texten der Bibel – offensichtlich ist die Schuld etwas, was eines Aufwandes bedarf, um es zu beseitigen, was Gott selbst seinen Sohn gekostet hat – aber sind wir nicht wieder in der Lage des Boso, dass wir diese Theorie des Anselm wohl hören, sie auch bewundernd gedanklich nachvollziehen können – aber sie doch nicht aneignen können, eben weil sie Theorie bleibt, uns nicht ergreift. Können wir Don Cesar durch das Kreuz Christi trösten? Können wir so vom Kreuz Christi reden, dass Don Cesar eben nicht nur weiß, dass bei Gott seine Schulden bezahlt sind, sondern dass das Bewusstsein, schuldig zu sein, vergeht, oder anders: dass er in diesem Bewusstsein seiner Schuld zu leben weiß?

#### 3.1. Was ist Schuld? Eine Besinnung.

Es ist also zu überlegen, was eigentlich nach gegenwärtigem Sprachgebrauch Schuld ist. Wir wissen es im Grunde alle, wir verbinden etwas mit dem Begriff, wir bitten beispielsweise um Entschuldigung, wir beschuldigen jemanden, fragen nach der Schuld an Katastrophen, Kriegen, Umweltschäden und so fort. Wir wissen also, was „Schuld“ ist. Vermutlich können wir es nicht definieren, wenn wir gefragt werden – aber wir wissen zuversichtlich, dass wir wissen, was das ist: „Schuld“. Notwendig ist eine Meditation des Begriffes „Schuld“.

Zunächst zur Bedeutung des Wortes: Schuld kommt aus dem germanischen Sprachraum. Von einem Verb, skulan – unser heutiges „sollen“. „skultis“ ist das entsprechende Nomen, die Schuld. Also etwas, was man soll. Wir reden auch

noch heute davon, dass man jemandem etwas „schuldig“ ist – man soll etwas tun. Man hat eine Pflicht. Schuld ist eine Verpflichtung.

Das stimmt so noch nicht. Eine Verpflichtung hat man jetzt, oder für die Zukunft. „Schuld“, so wie wir den Ausdruck verwenden, hat etwas mit Vergangenheit zu tun. Schuld liegt immer in der Vergangenheit. Nicht also: Du sollst, sondern: Du solltest. Damals, nicht jetzt. – Und wieder: Das stimmt so immer noch nicht. Ich sollte da und da abbiegen, sagte meine Frau. Hab ich dann auch getan. Von Schuld kann da keine Rede sein. Nicht jede Verpflichtung in Vergangenheitsform ist Schuld. Schuld ist nicht einfach vergangenes Sollen. Schuld ist vergangenes Sollen, dem ich nicht genügt habe. Ich habe es nicht getan, sondern gelassen. Schuld hat mit dem Irrealis der Vergangenheit zu tun: ich hätte sollen. Ich habe aber nicht. Irrealis der Vergangenheit – etwas, was nicht wirklich geworden ist. Nie mehr wirklich werden kann, weil die Zeit darüber hinweggegangen ist. Vergangenes Sollen, dem wir nicht entsprochen haben, ist nicht wieder einzuholen. Es ist endgültig. Die Zeit kann man nicht zurückdrehen.

Das ist aber noch nicht alles. Schuld ist nicht nur Nichtgetanhaben dessen, was man hätte tun sollen. Denn wir können etwas getan oder nicht getan haben, ohne schuldig zu sein. Das sieht man in jedem Gerichtsverfahren – da geht es einmal darum, festzustellen, ob ich etwas getan habe, ob ich der Verursacher war, und dann auch darum, ob ich überhaupt schuldig bin oder war. Ein übergroßer Affekt; geistige Ausnahmezustände; bestimmte Krankheiten vermindern meine Schuldfähigkeit. Ich bin dann, meinethalben, unzurechnungsfähig. Schuld hat nicht nur damit zu tun, dass ich in der Vergangenheit etwas getan habe, was ich nicht hätte tun sollen, sondern hängt davon ab, ob ich überhaupt fähig war, es zu lassen. Nicht nur, dass ich es getan habe, sondern dass ich frei war, es zu lassen, macht die Schuld aus. Die Untat ist mir nicht unterlaufen, ich war nicht gezwungen dazu, ich war nicht etwa unzurechnungsfähig, sondern ich habe sie gewollt, oder wenigstens zugelassen, oder in Kauf genommen.

Schuld ist nicht einfach die Tat, sondern Schuld ist die Tat, die mir zugerechnet wird und die ich mir zurechnen lassen muss. Die ich nicht weiterreichen kann – eigentlich hat ein anderer es getan; eigentlich waren es die Umstände, meine unglückliche Jugend, mein Vollrausch. Schuld ist das, wofür es keine Entschuldigung mehr gibt. Ich bin die Ursache. Ich kann mich nicht davon trennen. Diese Tat gehört zu mir. Ist ein Teil von mir. Wird nur mit mir vergehen. Schuld ist die Tat als Teil meiner Identität.

Also: Schuld ist ein Sollen. Ein Sollen, dem ich nicht genügt habe. Die Zeit der Schuld ist die Vergangenheit. Das Wesen der Schuld ist, dass ich sie mir bleibend zurechnen muss, der Tat nicht ausweichen kann. Sie ist mir gegenwärtig. Sie vergeht nicht einfach. Ich bin gezwungen, sie gegenwärtig zu halten. Schuld ist Vergangenheit, die nicht vergeht.

### 3.2. Umgang mit der Schuld

Wenn das Schuld ist, so gibt es drei Verhaltensweisen ihr gegenüber; die erste: Wir entschuldigen uns. Wir sind nicht eigentlich die Urheber der Tat – wir haben es zwar getan, aber nicht eigentlich wir, sondern wir waren Werkzeuge fremder Leidenschaften. „Das Weib, das du mir zugesellt hast [...]“. Manchmal funktioniert das, sogar sehr gut, wir machen dann zuweilen nicht nur anderen, sondern vor allem uns selbst etwas vor. Wir glauben es schließlich selbst – und so können wir damit leben.

Don Cesar verfällt auf diesen Ausweg nicht, er weigert sich, den Ursprung der eigenen Tat bei anderen, bei dem Fluch, der auf seinem Vaterhaus liegt, zu suchen. Es unterscheidet den Menschen vom Tier, dass er schuldig werden kann. Kein Hund, der jemanden beißt, ist schuldig. Er ist seinem Trieb gefolgt; er ist schlecht erzogen, oder wurde scharf gemacht. Schuld ist nicht er, sondern sein Frauchen oder Herrchen. Don Cesar lässt sich nicht entmündigen, besteht darauf dass er nicht Werkzeug, Mittel eines fremden Zwecks war, sondern Täter. Verantwortlicher Täter. Er besteht auf seiner Menschenwürde.

Die zweite Verhaltensweise: Wir leugnen, dass das, was wir getan haben, böse ist. Andere haben das schließlich auch getan. Was ist denn dabei? Wer sagt denn eigentlich, dass dies böse ist? Wir stehen zu uns, und widersprechen dem Vorwurf: Das war gar nicht falsch, was wir getan haben, sondern richtig. Ich lasse das beiseite, weil es hier nicht weiterführt.

Die dritte Verhaltensweise ist die des Don Cesar und übrigens vieler der Helden in den Tragödien Shakespeares: Sie zerfallen mit sich selbst. Wir übernehmen dann die Verantwortung für das, was wir getan haben, identifizieren uns damit – und können doch nicht eins sein mit uns. Es ist die Umgangsweise, die sich ausspricht in der Wendung „Hätte ich doch ...“ oder „Hätte ich doch nicht ...“ Die Reue. Es ist der Wunsch, ein anderer zu sein, der bezogen bleibt auf die Vergangenheit, die nie mehr zu ändern ist. Nicht das harmlose: „Wäre ich doch ein anderer ...“, sondern das Wissen darum, dass man sich selbst zu dem gemacht hat, was man jetzt nicht sein will.

„Reue“ ist zwar ein theologischer Begriff, aber für sich genommen ist Reue noch nichts, was theologisch wertvoll ist. Es ist der Zustand der übernommenen Schuld, des Leidens unter sich selbst. Die Reue ist ein unerträglicher Zustand, der Zustand der Entzweiung mit sich selbst, der nach einer Lösung verlangt. „Lebe, wers kann, ein Leben der Zerknirschung, mit strengen Bußkasteiungen allmählich / Abschöpfend eine ewige Schuld – Ich kann nicht leben mit gebrochenem Herzen [...]“, sagt Don Cesar.

Was löst die Schuld? Don Cesar löst sie auf die radikalstmögliche Weise: Indem er das gebrochene Bewusstsein beseitigt. Der Tod ist für ihn Erlösung – der Tod, sagt er,

„Der Tod hat eine reinigende Kraft,  
In seinem unvergänglichen Palaste,  
Zu echter Tugend reinem Diamant,  
Das Sterbliche zu läutern und die Flecken,  
Der mangelhaften Menschheit zu verzehren.“ (2731–2735)

Reue – das Zerfallen mit sich selbst, das „Es mit sich selbst nicht aushalten“ – verlangt Erlösung. Man muss irgendwie dazu kommen, mit sich selbst zu leben. Die Erlösung aus der Reue in der Sühne liegt darin, für die Vergangenheit zu zahlen. Sühne. Bei Don Cesar: der Tod als Sühne. Ich will, um das verständlich zu machen, einmal etwas Ungewöhnliches feststellen: Strafe kann Gnade sein, und es kann grausam sein, nicht zu strafen. Eine Gesellschaft, die straft, definiert eine Sühneleistung: Tu dies, dann betrachten wir dich wieder als Vollmitglied dieser Gesellschaft. Das sind, eigentlich, nicht Rachegelüste einer Gesellschaft, die sich da austoben, sondern das ist ein Akt der Barmherzigkeit. Ein Täter, der schuldig ist und sich tatsächlich schuldig weiß, leidet unter sich selbst. Die Strafe gibt ihm die Möglichkeit, irgendwann einmal zu sagen: Nun habe ich genug getan, nun habe ich es wieder gutgemacht. Ich habe dafür bezahlt. Der Täter weiß sich gereinigt. Eine Gesellschaft hingegen, die nicht straft, lässt dem Täter seine Schuld, das Bewusstsein, das „Hätte ich doch“ ohne Ausweg, ohne dass er jemals die Möglichkeit hat zu sagen: Es ist genug. Die Strafe – das ist ein ganz säkularer, gar nicht theologischer Satz: Die Strafe ist ursprünglich und eigentlich ein Weg, eine von der Gesellschaft bereitgestellte Hilfe, mit der eigenen Identität zurande zu kommen, mit ihr leben zu können.

### 3.3. Sühne

Für Don Cesar ist der Tod die Sühne. Und das Besondere dabei ist eben, dass erkennbar wird, dass dies eigentlich keine Lösung ist, oder anders: eine Lösung nur wäre, wenn der Tod es dem Menschen erlaubte, wieder mit sich eins zu sein, so dass der Zwiespalt in sich selbst, die Uneinigkeit mit sich selbst, das „Hätte ich doch ...“ ein Ende hätte. Das erhofft sich Don Cesar – der Tod, so lässt Schiller ihn im eben zitierten Text sagen, wird das Sterbliche läutern und die Flecken verzehren; und das heißt doch: Im Tod will sich Don Cesar rein sehen. Er will sich seiner selbst nicht mehr als Mörder, sondern als Gereinigter bewusst sein.

Aber nach dem Tod gibt es erst einmal kein Bewusstsein mehr! Das heißt: Im Tod sehe ich – jedenfalls nach durchschnittlichem Verständnis – gerade nicht mich selbst. Der Tod ist ein Ende des Zerfallenseins mit sich selbst – aber nicht Erlösung, keine Lösung des Konfliktes. Eher die Endgültigkeit des Zerfallens. Kein Ende des Konfliktes mit der eigenen Identität, keine Versöhnung mit sich selbst, sondern ein Ende jeder Identität.

Erlösung wäre: zu sterben, ohne zu sterben. Neu werden, ohne zu vergehen. Ein anderer werden, und doch eins mit sich selbst. Ich müsste sterben und als ein neuer Mensch auferstehen, der von seiner Vergangenheit frei ist.

„[...] einer ist für alle gestorben, so sind sie alle gestorben. Und er ist darum für alle gestorben, damit, die da leben, hinfort nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist. Darum beurteilen wir von nun an niemanden mehr nach seiner alten Existenz. [...] ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur. Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“ (2 Kor 5, 14–17)

## 4. Sterben ohne zu sterben

Der Tod Christi ist nach Paulus nicht, wie bei Anselm, eine Sühneleistung, die da vor Gott geschieht und die zwei Willen Gottes miteinander vermittelt. Sondern der Tod Christi ist ein Tod, der uns zugerechnet wird. Der Tod Christi ist unser Tod. Glauben heißt: diesen Tod als eigenen Tod sich zurechnen. Das ist die Zumutung der Botschaft des Paulus: dass der Mensch, der mit sich selbst entzweit ist, der schuldig ist, der also die Verantwortung für sich selbst übernimmt und doch mit sich nicht leben kann, dass dieser Mensch es in sein Bewusstsein aufnimmt, dass er gestorben ist und neu lebt. Dass der Tod und die Auferstehung Christi ebenso zu seiner Identität gehören wie sein verfehltes Leben.

Paulus selbst: ein, rückblickend, verfehltes Leben, ehemaliger Christenverfolger, vermutlich für den Tod von Menschen verantwortlich. Er lebt mit dieser Vergangenheit, dieser alten Existenz, in dem Bewusstsein, dass diese alte Existenz in den Tod gegeben ist und nun im Dienst eines neuen Lebens, des Lebens Christi, steht:

„Ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben.“ – das Gesetz, das ist die Instanz der Anklage, der Selbstentzweiung, der Reue, des „Mit sich nicht identisch sein Wollens“.

„Ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt. Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe in meiner alten Existenz, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben.“ (Gal 2,19f)

Leben – und doch gestorben sein. Die alte Existenz und Identität (ich lebe im Fleisch) – und doch Eigentümer des neuen Lebens Christi (Christus lebt in mir). Sich verstehen aus dieser neuen Identität – und das alte Leben, die alte Identität aus diesem neuen Selbstverständnis heraus und im Dienst dieses neuen Selbstverständnisses leben. Das heißt: „Leben im Glauben an den Sohn Gottes.“

## Meditation des Heils. Tod Gottes und Sühne

### I. Tod Gottes

Meditation zu Mt 27, 31–50

„Und als sie ihn verspottet hatten, zogen sie ihm den Mantel aus und zogen ihm seine Kleider an und führten ihn ab, um ihn zu kreuzigen.

Und als sie hinausgingen, fanden sie einen Menschen aus Kyrene mit Namen Simon. Den zwangen sie, dass er ihm sein Kreuz trug.

Und als sie an die Stelle kamen mit Namen Golgatha, das heißt: Schädelstätte, da gaben sie ihm Wein zu trinken mit Galle vermischt; und als er's schmeckte, wollte er nicht trinken. Als sie ihn aber gekreuzigt hatten, verteilten sie seine Kleider und warfen das Los darum. Und sie saßen da und bewachten ihn, und oben über sein Haupt setzten sie eine Aufschrift mit der Ursache seines Todes: Dies ist Jesus, der Juden König.

Da wurden zwei Räuber mit ihm gekreuzigt, einer zu seiner Rechten und einer zu seiner Linken. Die aber vorübergingen, lästerten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Der du den Tempel abbrichst und baust ihn auf in drei Tagen, hilf dir selber, wenn du Gottes Sohn bist, und steig herab vom Kreuz! Desgleichen spotteten auch die Hohenpriester und Schriftgelehrten und Ältesten und sprachen: Andern hat er geholfen und kann sich selber nicht helfen. Ist er der König von Israel, so steige er nun vom Kreuz herab. Dann wollen wir an ihn glauben. Er hat Gott vertraut der erlöse ihn, wenn er Gefallen an ihm hat; denn er hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn. Desgleichen schmähten ihn auch die Räuber, die mit ihm gekreuzigt waren.

Und von der sechsten Stunde an kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde.

Und um die neunte Stunde schrie Jesus laut: Eli, eli, lama asabtani? – das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Einige aber, die dastanden, als sie das hörten, sprachen sie: Der ruft nach Elia. Und sogleich lief einer von ihnen, nahm einen Schwamm und füllte ihn mit Essig und steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken. Die andern aber sprachen: Halt, lass' sehen, ob Elia komme und ihm helfe, Aber Jesus schrie abermals laut und verschied.“ (Mt 27,31–50)

*Ein Bericht.* Relativ kurz, geordnet, keine großartigen Ausschmückungen. Nur die Fakten: Jesus wird auf dem Schädelberg gekreuzigt. Das militärische Begleitpersonal: Soldaten, die um seine Kleider würfeln. Mitgekreuzigte Räuber – einer links, einer rechts. Passanten unterschiedlicher Herkunft, die schadenfroh den gescheiterten Messiasanwärter verspotten, der da am Kreuz stirbt. Er selbst, Jesus von Nazareth, bleibt unauffällig. Keine Reaktion, die beschrieben würde. Keine Gefühle. Kein Ausmalen der Kreuzigungsszene, wiewohl es sich vermutlich nahe gelegt hätte zu beschreiben, wie er da hing: in der prallen Mittags-sonne, nackt und blutend, über und über bedeckt mit Fliegen. Keine Deutung dieses Todes. Keine Begründung. Es wird kein Bezug zu mir hergestellt, keine Zeignung im Sinne des „das hat er alles dir getan“. Keine Nutzenanwendung, keine Zusage der Sündenvergebung, keine Lehre vom stellvertretenden Sterben des Gottessohnes für die Sünden der Welt. Nein, nur die Fakten. Ein Bericht.

*Verzweiflung.* Wenn dieser Bericht irgendetwas auslösen kann, dann doch nur Verzweiflung. Wir übersehen das allzu leicht über dem allzu Gewohnten. Es ist kein erbaulicher Bericht, der geeignet wäre, den Glauben zu stärken, das Vertrauen auf den Gott zu stärken, der in der Not mein Retter sein will. Gewiss, genau um diesen Gott geht es, es geht um den Gott, der vom Tod rettet, der in der Not hilft, der die Seinen nicht zuschanden werden lässt. Es geht um diesen Gott in der Auseinandersetzung mit dem Judentum – repräsentiert in den Hohenpriestern, den Schriftgelehrten und Ältesten – und in der Auseinandersetzung mit den Heiden – repräsentiert in den Soldaten des Pilatus – geht es um denselben Gott, der die Seinen nicht dem Tod überlässt: „Er hat Gott vertraut, der erlöse ihn, wenn er Gefallen an ihm hat; denn er hat gesagt, er ist Gottes Sohn.“ Die umstehenden Spötter warten mit schaudernder Sensationsgier auf das Eingreifen Gottes, der ja doch wohl seinen Messias kaum dem Tod überlassen würde. Der Umschwung in letzter Minute, die Rechtfertigung des verkannten Gerechten – das wäre ein Erweis des Wohlgefallens Gottes, Aber darauf läuft dieser Bericht nicht hinaus. Mit zusammengebrochenen Zähnen, aber unbeirrt halten sich die christlichen Berichterstatter an die Fakten und zählen alles auf, was gegen das Selbstbewusstsein Jesu, was gegen ihren Glauben an die Gottessohnschaft dieses Zimmermannssohnes aus Nazareth spricht: Der Tod hat Macht über ihn. Menschen haben Macht über ihn, Gott entzieht sich ihm – und er weiß das auch, er erkennt das an, wenn er mit den Worten stirbt: „Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Ein Bericht, der gänzlich ungeeignet ist zur Stärkung des Lebensmutes im Vertrauen auf Gott, denn der Mensch, der hier am Kreuz vertraut, der erweist sich von Gott verlassen, sein Glaube scheidet, und Gott versagt als Retter. In diesem Bericht geht es nicht anders zu als hier und da in unserem Leben: dass Gott die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllt, dass er nicht rettet, dass er dem Tod in seinen vielen Gestalten das Feld überlässt und schweigt.

*Tod.* Denn dieser Bericht ist – nicht zuletzt – eine Darstellung der vielen Gestalten des Todes. Der physische Tod kommt nur als Schlussstrich unter ein langsames, allmähliches Sterben, als Vollendung des sozialen Todes. Beschrieben wird ein Weg in die Einsamkeit, ein Weg der Zerstörung von Beziehungen. Das beginnt schon vor der Kreuzigung: Die nächsten Verwandten, seine Jünger und Nachfolger, fallen Jesus in den Rücken, sie distanzieren sich von ihm, retten ihr Leben und lassen ihn im Stich. Freunde und Anhänger werden zu Feinden und Verrätern – nicht nur Judas, sondern auch die Menge, die noch kürzlich Hosianna rief und jetzt spottend ums Kreuz steht.

Der Gekreuzigte ist umgeben von Gegnern, die ihn vernichten wollen. Die Sprache – dazu bestimmt, Gemeinschaft herzustellen – die Sprache wird zur Waffe im Hohn und im Spott und in der Beleidigung. Worte, die sonst trösten und Schmerzen lindern können, werden eingesetzt, um zu verletzen. Die Geste der Barmherzigkeit und Liebe – betäubender Wein gegen die Schmerzen vor der Hinrichtung – diese Geste wird zur gemeinen Spottgebärde: Der Wein ist mit Galle vermischt, man kann ihn nicht trinken.

Die Spötter distanzieren sich in ihren Rede zunehmend: Erst reden sie ihn an: „Der *du* den Tempel abbrichst und baust ihn auf in drei Tagen, hilf *dir* selber, wenn *Du* Gottes Sohn bist, und steig herab vom Kreuz.“ Dann werden sie zunehmend sicher und reden über ihn: „Ist *er* der König von Israel, so steige *er* vom Kreuze herab [...] denn *er* hat gesagt: Ich bin Gottes Sohn“ – dann zerbricht jede Mitteilung im Missverständnis: Die Umstehenden verstehen den letzten Ruf Jesu nach Gott nicht mehr: „Der ruft nach Elia.“

Der Tod: das Zerschneiden der Gemeinschaft unter Menschen: verlassen und verraten von den liebsten Angehörigen, isoliert und ohne Gemeinschaft in einer feindlichen Umgebung

Der Tod: Ende auch der Gottesgemeinschaft. Das Licht der Welt verfinstert sich zur Zeit des Sterbens, Gott verhüllt sein Angesicht. Einige Leser des Berichts im 2. Jh. konnten diese Gottverlassenheit nicht aushalten und vermuteten, dass Jesus im Schutze der Dunkelheit vom Kreuz gestiegen sein könnte und unvermerkt ein anderer an seiner Stelle gestorben sein könnte. Nichts davon hier: Der christliche Berichterstatter referiert getreulich, dass Jesus getrennt von Gott starb, dass er starb wie ein Sünder, mit dem Schrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Der Tod, der jeden Anspruch Jesu, der Messias zu sein, niederschlägt. Der Tod des von Gott getrennten Sünders.

Der Tod: Ende der Gemeinschaft mit den Menschen und mit Gott. Einsamkeit. Gottverlassenheit. Der physische Tod besiegelt und bekräftigt das nur, er zieht den Schlussstrich darunter: „Er schrie abermals laut“ – ein Schrei ohne Richtung, ohne Adressaten, ohne Hoffnung auf Antwort. „Er schrie abermals laut und verschied.“

*Der schweigende Gott.* Gott hat nicht geholfen. Er hat den Tod in seinen vielen Facetten zugelassen. Es hat nicht in letzter Sekunde eine Wende gegeben, es stellte sich nicht durch eine wunderbare Fügung der frühere Zustand wieder her, die Herzen der Spötter kehrten sich ihm nicht im Glauben zu. Sondern in enttäuschender Gleichmäßigkeit und Unbeirrbarkeit laufen die Ereignisse ab, alles läuft auf den Tod zu, wie auch wir und unsere Mitmenschen sterben und nicht wunderbar vom Tod errettet werden, und wie zuweilen unsere Gemeinschaften mit anderen Menschen unwiederbringlich zerstört werden. Enttäuschung über Gott. Enttäuschung über den Gott, der unser Gebet eben nicht erhört und der seine Gnade sehr wohl von uns wendet. Und selbst wenn wir diese Erwartung, dass Gott uns doch eigentlich aus unserer Not helfen müsste, für Kinderglauben halten und uns klar machen, dass das so natürlich nicht gehen kann; selbst wenn wir uns vorrechnen, dass Gott nicht einfach unsere Wünsche erfüllt; selbst wenn wir uns das alles klarmachen, bricht im Ernstfall doch die Frage danach auf, wie Gott das zulassen kann, wie er schweigend zusehen und es geschehen lassen kann.

Dies ist ein Bericht vom Versagen Gottes, vom Sieg des Todes in allen seinen Gestalten vor dem schweigenden Gott. „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“

*Der leidende Gerechte.* Der Anfang von Psalm 22. Überall in diesem Kreuzigungsbericht finden wir Psalmzitate und Anspielungen auf Psalmen – auf Psalm 69, auf Psalm 22: „Alle, die mich sehen, verspotten mich, sie sperren das Maul auf und schütteln den Kopf: Er klage es dem Herrn der helfe ihm heraus und rette ihn, wenn er Wohlgefallen an ihm hat.“ So Psalm 22; und dort steht auch: „Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand.“

Im AT ist es angekündigt. Und im AT geht es so nicht den Übeltätern, sondern den Gerechten – nicht einem Übeltäter, sondern dem David wird im AT der Psalm 22 und auch der Psalm 69 zugeschrieben. Die Gottesferne, der Tod, das Scheitern eines Gottesbildes, das Verlassensein von allen Menschen – all' das ist für den, der Ohren hat zu hören und Augen, zu sehen, kein Ende der Gottesgemeinschaft – sondern es ist das, was den alttestamentlichen Frommen, den Gerechten widerfährt. Dieser Tod ist weit davon entfernt, den Anspruch Jesu zu widerlegen, sondern er ist, so Matthäus, für den, der hören und sehen kann, ein Beweis für seine Gottessohnschaft: So war es vorhergesagt im AT. Dieser Tod ist kein Beweis für die Gottverlassenheit, sondern – für den, der Ohren hat zu hören und Augen zu sehen – Zeichen der Gottesnähe.

*Der neue Gott.* Für den, der Augen und Ohren hat. Matthäus berichtet vom Spott der Umstehenden, von vielen Einzelheiten – aber wenig, fast nichts, von jener Hauptperson. Er beschränkt sich darauf, wiederzugeben, was sie *sagt*, wiederzugeben, was es *zu hören* gibt: den Ruf nach Gott, und den Todesschrei.

Nichts davon, was es zu sehen gibt. Es ist, als ob der Berichterstatter nur berichtet, was er hört, weil er die Augen nicht zu heben wagt, um den am Kreuz Hängenden anzusehen – wie Mose am Sinai das Gesicht verhüllte vor dem Dornbusch, aus dem Gott sprach. Es ist, als schließe Matthäus die Augen, um dort, in dem seiner Kleider beraubten Jesus von Nazareth, nicht Gott in seiner Nacktheit zu sehen.

Kein alttestamentlicher Frommer hängt da. Viel mehr. Dieser scheiternde, von Gott und den Menschen verlassene Mensch ist Gott. Ein neuer Gott. Nicht ein Gott, der dem Tod gegenübersteht, der ihn bekämpft, aber davon nicht berührt ist. Nicht ein Gott, dessen Gnade sich darin zeigt, dass der Tod fern ist, und dessen Zorn wir spüren, wenn uns der Tod in seinen vielen Gestalten trifft. Nein: ein neuer Gott, der den Tod in sich aufnimmt. Ein Gott, der den Tod in seinen vielen Gestalten, als Verlassenheit, als Sünde, und als physisches Sterben, zu seiner Sache gemacht hat. Ein Gott, der selbst den Tod des Menschen und die Gottverlassenheit des Sünders auf sich nimmt. Kein Märchengott, der plötzlich in seiner Herrlichkeit erscheint und alles Leiden rückgängig macht und alle Wünsche erfüllt und alles wieder gutmacht, als wäre nichts gewesen. Sondern ein Gott, der den Tod, das Verlassensein von den Menschen und von Gott, auf sich nimmt, darin gegenwärtig ist, all' das trägt und überwindet.

*Leben im Tod.* Die Sonnenfinsternis endet, so berichtet Matthäus, zur neunten Stunde, der Zeit des Todes Jesu. Das ist der Vorschein von Ostern mitten im Tod. Die Auferstehung ist ja kein Ungeschehenmachen des Todes, wie auch Vergebung nicht darin besteht, dass die Sünde ungeschehen gemacht wird – als ob nie etwas geschehen wäre und alles wieder ist, wie zuvor. Die Auferstehung ist ein neues Leben *durch den Tod hindurch*, neue Gemeinschaft mit den Menschen *durch die Verlassenheit und Treulosigkeit hindurch*. Keine einfache Rückkehr der früheren Zustände, sondern ein Neuanfang. Ein Neuanfang dort, wo unsere Wege zu Ende sind, wo wir nur noch den Tod und das Scheitern sehen, ein Neuanfang dort, wo die Schuld und das Schweigen Gottes das letzte Wort zu behalten scheinen.

*Vertrauen.* So ist der ganze Bericht doch ein Ruf zum Vertrauen. Ein Ruf zum Vertrauen, das keine Illusion ist. Ein Ruf zum Vertrauen, wo alles zerbricht. Zum Vertrauen da, wo wir von Gott nichts spüren und sehen, wo der vielgestaltige Tod seine Herrschaft angetreten hat und behält. Ein Ruf zum Vertrauen auf den Gott, der durch diesen Tod, durch den sozialen und den physischen Tod hindurch neues Leben schenkt.

Das Vertrauen, das in der Gottverlassenheit diesen Gott noch als meinen Gott erkennt und anspricht: „*Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?*“ Der Tod ist nicht das Ende der Wege Gottes. Dies Vertrauen ist der Vorschein von Ostern.

## II. Sühne

Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld  
Der Welt und ihrer Kinder  
Es geht und büßet in Geduld  
Die Sünden aller Sünder  
Es geht dahin, wird matt und krank,  
Ergibt sich auf die Würgebank,  
Entsaget allen Freuden;  
Es nimmt an Schmach, Hohn und Spott,  
Angst, Wunden, Striemen, Kreuz und Tod  
Und spricht: „Ich will's gern leiden.“ (EG 83, 1)

### 1. Erfahrenes Leid

„Schließ zu die Jammerpforten / und laß an allen Orten / auf so viel Blutvergießen / die Freudenströme fließen.“

Nein, das ist nicht dasselbe Lied, aber es ist auch von Paul Gerhardt: das Neujahrslied „Nun lasst uns gehen und treten“, EG 58, Strophe 10. „Auf so viel Blutvergießen“ – fünf Jahre nach dem Dreißigjährigen Krieg hat Paul Gerhardt jenes Neujahrslied geschrieben, 1653. Der bis dahin entsetzlichste Krieg in Europa, den Paul Gerhardt in voller Länge erlebt hat, dem ein Drittel seine Zeitgenossen zum Opfer gefallen ist. Die wenigsten auf dem Schlachtfeld. Die meisten als Kollateralschäden: Hunger. Krankheiten. Marodierende Soldaten, in ihrem Gefolge Vergewaltigung, Raub, Folter, Mord. „Schmach, Hohn und Spott, Angst, Wunden, Striemen, Kreuz und Tod.“ Dies schrieb Paul Gerhardt 1647. Ein Jahr vor dem Ende dieses Krieges. All das war Realität an Kindern, Frauen, Männern der Gegenwart. Damals. 1647.

Und nun: Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld. Auch von Paul Gerhardt, auch ein Lied voller Leiden. Mystik des Leidens. Zwei Strophen haben bereits die Herausgeber des letzten Gesangbuchs weggelassen; allzu aufdringlich war da von Herz und Blut und Adern die Rede. So genau wollen wir es nicht wissen. Das wollen wir nicht singen zu dieser schönen, etwas melancholischen Melodie. Wir schieben das Leiden beiseite, drängen es ab in die Kliniken und Pflegeheime und auf die Fernschirme. Dort in der Ferne ist es Wirklichkeit, nicht hier in unserem Gottesdienst. Uns wird das Leiden fremd, und daher tröstet es uns nicht, wenn ein Gott angesichts von Schmach, Hohn, Spott, Angst, Wunden, Striemen, Kreuz und Tod sagt: Ich will's gern leiden. Da will ich sein. Mitten

im Menschsein. Gott mag da sein – aber was hat das mit uns zu tun, die Leiden nicht erfahren und deren Ziel *wellness* ist?

## 2. Unerträgliche Schuld

„Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld der Welt und ihrer Kinder.“ Getragene Schuld. Eigentlich ist Schuld etwas Unerträgliches. Wir ertragen es nicht, sie zu haben. Man achte einmal darauf, wie wir im Privaten und öffentlich mit Schuld umgehen. Wir schieben sie ständig hin und her. Wenn sie plötzlich bei uns liegt, suchen wir jemanden, dem wir sie zuschieben können. Wir suchen Umstände, die unsere Taten entschuldigen; die Politiker weisen den Repräsentanten der jeweils anderen Gruppen solange die Schuld für öffentliche Missstände zu, bis deutlich wird, dass alle die Schuld tragen (und insoweit eigentlich niemand richtig). Über Schuld können wir nicht mit einem Achselzucken hinwegsehen. Wir können sie nicht einfach ruhen lassen und wir können sie uns auch nicht gleichgültig sein lassen. Sie muss weg. Wir weisen sie von uns weg auf einen anderen. Schuld wird herumgereicht. Hauptsache: nicht ich. Schuld muss weg von mir. Wir können es nicht ertragen, schuldig zu sein.

„Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld der Welt.“ Einer, der nicht von sich wegweist. Der die Last von Schuld nicht auf andere verteilt, sondern sie auf sich lädt. Ich bin schuld. Wir wissen alle, was in unseren öffentlichen Ritualen mit dem geschieht, der die Schuld nicht mehr weiterreichen kann. Er verfällt der öffentlichen Verachtung. Bei ihm steht niemand, ihn verteidigt niemand, er steht allein. Alle verlassen ihn, wie die Jünger Jesus am Kreuz verlassen. Der Schuldige – das ist der *outlaw*. Der keinen Ort hat in der Stadt. Der stirbt vor der Stadt. Auf Golgatha. Verlassen von den Menschen und von Gott.

„Es nimmt an Schmach, Hohn und Spott, Angst, Wunden, Striemen, Kreuz und Tod. Und spricht: Ich will's gern leiden.“ Das Lamm, Jesus von Nazareth, der sich die Schuld zuweisen lässt. Der sie nicht abweist. Der in der Gottverlassenheit den Tod des Schuldigen stirbt.

## 3. Zorn und Liebe

Und nun – Strophe 2 – ein Szenenwechsel, Blick hinter die Kulissen des Welttheaters. Ein Blick auf den Sinn des Ganzen. Warum weist er, Jesus von Nazareth, die Schuld nicht von sich, die wir alle so rasch wie nur irgend möglich loswerden wollen? Ein Blick hinter die Kulissen in das Innere Gottes selbst. Wir hören ein Gespräch Gottes mit sich selbst, Gottes des Vaters mit dem Sohn.

Das Lämmlein ist der große Freund  
Und Heiland meiner Seelen;  
Den, den hat Gott zum Sündenfeind  
Und Sühner wollen wählen:  
„Geh hin, mein Kind, und nimm dich an,  
Der Kinder, die ich ausgetan  
Zur Straf und Zornesruten;  
Die Straf ist schwer, der Zorn ist groß,  
Du kannst und sollst sie machen los  
Durch Sterben und durch Bluten.“

„Ja, Vater, ja von Herzensgrund  
Leg auf, ich will dir's tragen;  
Mein Wollen hängt an deinem Mund,  
Mein Wirken ist dein Sagen.“  
O Wunderlieb, o Liebesmacht,  
Du kannst – was nie kein Mensch gedacht –  
Gott seinen Sohn abzwängen.  
O Liebe, Liebe, du bist stark,  
Du streckest den in Grab und Sarg,  
Vor dem die Felsen springen. (EG 83, 2 und 3)

### 3.1. Liebe

Ein Gespräch Gottes des Vaters mit dem Sohn. Ein Gespräch unter dem Vorzeichen der Liebe, der Harmonie. „Geh hin, mein Kind. Ja, Vater, ja, von Herzensgrund.“ Völlige Willenseinheit: „Mein Wollen hängt an deinem Mund. Mein Wirken ist dein Sagen.“ Es gibt kein Überlegen, keinen Abstand zwischen Vater und Sohn, keinen Abstand zwischen dem Reden des Vaters und dem Wollen des Sohnes, zwischen dem Reden des Vaters und des Sohnes Tun. Völlige Einheit und Einigkeit. Liebe.

### 3.2. Zorn

Und dann ist die Harmonie gestört. „Geh hin mein Kind und nimm dich an der Kinder die ich ausgetan zur Straf und Zornesruten. Die Straf ist schwer, der Zorn ist groß, du kannst und sollst sie machen los, durch Sterben und durch Bluten.“

Fremde Vorstellungen. Gott zürnt. Gott straft. Der Vorhang wird gelüftet, der Grund des Leidens wird sichtbar: An ihm, Jesus von Nazareth, vollzieht sich der Zorn Gottes. Blut und Tod als Genugtuung für den Zorn Gottes. Was in unserem Gesangbuch steht, ist dabei schon eine geglättete Version, krasser, direkter, ungeschützter war ursprünglich von Zorn und Strafen die Rede.

Warum das? Kann er nicht einfach vergehen, der Zorn? Und was ist das für eine Vorstellung: Gott zürnt! Gott verlangt Sühne. Will Genugtuung, Strafe! Ein vergangenes, abständiges, nicht nachvollziehbares Gottesbild! Er könnte doch verzeihen, mit einem Wort, mit einem Federstrich die Schuld auslöschen, einfach nicht mehr an sie denken, sie vergessen.

Wirklich? Wir ertragen keine Schuld, sagte ich. Sie muss irgendwohin. Weg von uns. Wir können sie nicht ignorieren. Sie muss weg. Dieser Blick hinter die Kulissen in Strophe 2 zeigt, warum das so ist. Zeigt, warum wir die Schuld nicht einfach vergessen können. Unser Unbehagen liegt daran, dass nicht nur wir, nicht nur unsere Mitmenschen, nicht nur die Opfer unserer Taten an die Schuld denken. Auch wenn alle die Schuld vergessen, erinnert sich Gott ihrer.

Die Schuld schreit zum Himmel – wie Gott im Alten Testament zu Kain nach dem Mord an Abel sagt: „Das Blut deines Bruders schreit zu mir von der Erde“ (Gen 4, 10). Kein Schrei der Opfer des Dreißigjährigen Krieges ist ungehört verhallt. Keine Untat in den Folterkellern des 20. Jh. ist ungesehen geblieben. Kein Mord ist mit den Opfern und den Zeugen vergangen. Die Rede vom „Zorn Gottes“ ist ein Blick hinter die Kulissen: Die Opfer haben einen Anwalt. Er stimmt dem Unrecht *nicht* zu. Er macht *keine* Kompromisse zu Lasten der Opfer, er beugt sich *nicht* vor dem Erfolg der bösen Tat, er sieht *nicht* durch die Finger und weist die Klagen und Schreie der Opfer *nicht* ab.

Das Verlangen, dass Gott einfach vergessen solle, ist ein Täterwunsch. Das Wort „Zorn Gottes“ hält fest, dass Gott auf Seiten der Opfer steht. Dass er sie nicht vergisst, auch wenn die übrige Menschheit zur Tagesordnung übergegangen ist und gern so tun will, als sei nichts gesehen. Zorn Gottes: kein kindisches Schnauben über Kleinigkeiten, sondern Leidenschaft für das Recht und für die Opfer des Unrechts. Und das ist der verborgene Grund dafür, dass auch wir die Schuld nicht einfach vergessen können. Weil Gott am Recht festhält, können auch wir nicht achselzuckend die Schuld ignorieren. Unser Fortschieben der Schuld, unsere Angst davor, dass die Schuld bei uns hängen bleiben könnte, ist eine Ahnung davon, dass eine Macht über der Schuld steht und sie heimsucht – darum geben wir sie weiter wie eine heiße Kartoffel und suchen jemanden, der sie trägt.

### 3.3. Die Liebe gegen den Zorn

„Geh hin, mein Kind, und nimm dich an der Kinder, die ich ausgetan zur Strafe und Zornesruten.“ Leidenschaft Gottes. Vom Zorn ist die Rede – aber dahinter steckt eine andere Leidenschaft. Nicht der Zorn jetzt, sondern eine Leidenschaft, die größer, stärker, mächtiger ist als Gottes Zorn. Die leidenschaftliche Liebe Gottes zum Täter. Zum Schuldigen. „Geh hin, mein Kind, und nimm dich an der Kinder, die ich ausgetan zur Strafe und Zornesruten.“ „Nimm dich an der Kinder.“ „Sünder“ hätte es auch getan, das hätte Paul Gerhardt auch schreiben

können; in der ersten Strophe reimt Gerhardt auch *Sünder* auf *Kinder*, es hätte nahe gelegen, zu schreiben: „Nimm dich an der Sünder, die ich ausgetan...“ – aber Gott, dessen Selbstgespräch Paul Gerhardt hier belauscht, redet von *Kindern*, stellt die Täter sich selbst gleich, seinem Sohn, den er als *Kind* anredet – über seinem Eifer für das Recht der Opfer kann er nicht vergessen, dass die Täter seine *Kinder* sind, dass er sie, die Täter, liebt wie sich selbst, wie seinen eigenen Sohn, sein *Kind*.

Nicht der Zorn zwingt Gott seinen Sohn ab. Sondern die *Liebesmacht*. Sie sucht nach einem Weg der Erlösung von der Schuld. Nicht ignorieren, nicht durch die Finger sehen, sondern ein Ort, wo die Schuld hingeschoben werden kann und wirklich an ihr Ende kommt. Wo sie nicht ständig neu ihre Macht zeigen kann, sondern zur Ruhe, weil zu Tode kommt.

Die Schuld, die wir hin- und herschieben, die Gott um der Opfer willen nicht übersehen will und kann, die Schuld, die im Leben der Menschen und Völker immer neu aufflammt und in immer neuen Wendungen immer neue Schuld hervorbringt – diese Schuld wird zugewiesen. Dem Lamm. Sie wird zu Tode gebracht und erledigt. Gott selbst, der Sohn Gottes, trägt die Schuld. Sie ist ernst genommen, nicht ignoriert. Getragen, nicht nur weggeschoben. Vernichtet, nicht bestraft.

Liebe Gottes. Dass Gott den Schuldigen, den Täter, mehr liebt als sich selbst. Dass er sich selbst zerstört, um den Schuldigen von seiner Last zu befreien. Dass er selbst stirbt, damit der Schuldige mit seiner Vergangenheit leben kann.

## 4. Antwortende Liebe

Damit ist das Thema der folgenden Strophen angeschlagen:

Mein Lebetage will ich dich  
Aus meinem Sinn nicht lassen  
Dich will ich stets, gleich wie du mich,  
Mit Liebesarmen fassen.  
Du sollst sein meines Herzens Licht,  
Und wenn mein Herz in Stücke bricht,  
Sollst du mein Herze bleiben;  
Ich will mich dir, mein höchster Ruhm,  
Hiermit zu deinem Eigentum  
Beständiglich verschreiben.  
Ich will von deiner Lieblichkeit

Bei Nacht und Tage singen,  
 Mich selbst auch dir nach Möglichkeit  
 Zum Freudenopfer bringen.  
 Mein Bach des Lebens soll sich dir  
 Und deinem Namen für und für  
 In Dankbarkeit ergießen;  
 Und was du mir zugut getan,  
 Das will ich stets, so tief ich kann,  
 In mein Gedächtnis schließen.

Das soll und will ich mir zunutz  
 Zu allen Zeiten machen;  
 Im Streite soll es sein mein Schutz,  
 In Traurigkeit mein Lachen,  
 In Fröhlichkeit mein Saitenspiel;  
 Und wenn mir nichts mehr schmecken will,  
 Soll mich dies Manna speisen;  
 Im Durst soll's sein mein Wasserquell,  
 In Einsamkeit mein Sprachgesell  
 Zu Haus und auch auf Reisen. (EG 83, 4–6)

Pure Liebeslyrik. Wer diese ohne den Kontext der anderen Strophen liest, der hat ein Liebesgedicht vor sich. Der staunende Mensch spricht hier, der begriffen hat, worum es in der ersten Strophe ging, dem der Blick hinter die Kulissen in den Strophen 2 und 3 die Augen und Ohren geöffnet hat; und dieser Mensch singt ein Liebeslied.

Eigentlich nichts zum Auslegen, zum Erklären, zum Deuten. Ein Liebesgedicht singt man mit, weil man selbst ergriffen ist von den „Liebesarmen“ – oder man schweigt. Nur eines: „Das“ – dieses Geschehen der Liebe Gottes zum Schuldigen, der die Schuld trägt und erledigt – „das soll und will ich mir zunutz zu allen Zeiten machen; im Streite soll es sein mein Schutz, in Traurigkeit mein Lachen; in Fröhlichkeit mein Saitenspiel; und wenn mir nichts mehr schmecken will, soll mich dies Manna speisen; im Durst soll's sein mein Wasserquell, in Einsamkeit mein Sprachgesell, zu Haus und auch auf Reisen.“

Stichworte: Streit. Traurigkeit. Auch Fröhlichkeit. Kein Gefallen mehr am Leben. Durst. Einsamkeit. Alles da. Die ganze Wirklichkeit des Lebens. Diese Wirklichkeit nicht weggelogen und schön geredet, sondern benannt, das Elend und die Freude des Lebens, die Fröhlichkeit und die Einsamkeit. Alles dies um ein Zentrum herumgestellt, alles in Beziehung gesetzt zu einer Mitte: dass wir dies nicht allein bestehen. Dass wir einen Gott haben, der all das zu seinem Eigentum macht. Der da ist, wo wir sind, so dass die Einsamkeit keine Einsamkeit mehr ist, sondern Gegenwart eines „Sprachgesellen“.

„Und wenn mir nichts mehr schmecken will.“ Schmecken. Manna. Gegen den Hunger und gegen den Durst. Gegenwart gegen unsere Einsamkeit. Das Abendmahl. Da gibt er uns nicht nur Speise und Trank, sondern da *ist* er Speise und Trank. Da spricht er in unserer Einsamkeit: Das ist mein Leib. Das ist mein Blut. Zur Vergebung der Sünden.

Da sind die Sünden nicht ignoriert oder weggeschoben, sondern getragen. Und im Abendmahl antworten wir mit dem „Agnus Dei: Christe, du Lamm Gottes, der du trägst die Sünd der Welt, erbarm dich unser.“

Wenn endlich ich soll treten ein  
 In deines Reiches Freuden,  
 So soll dein Blut mein Purpur sein,  
 Ich will mich darein kleiden;  
 Es soll sein meines Hauptes Kron,  
 In welcher ich will vor den Thron  
 Des höchsten Vaters gehen  
 Und dir, dem er mich anvertraut,  
 Als eine wohlgeschmückte Braut  
 An deiner Seite stehen. (EG 83, 7)

## Die Rechtfertigung des Sünders

Die Rechtfertigung des Sünders ist offenbar eine Lehre, die nicht ohne weiteres „heutig“ ist. Darüber kann auch die heftige Diskussion nicht hinwegtäuschen, die aus Anlass der Veröffentlichung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ ausbrach, mit der die Differenzen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Kirchen in dieser Frage als nicht mehr kirchentrennend dargestellt werden sollten. Diese Diskussion wurde bis in die Tageszeitungen hinein geführt – Heike Schmall beispielsweise hat in der FAZ für eine ausgezeichnete Information auf hohem Niveau gesorgt; aber diese Diskussion in den Medien der Aktualität hat doch nicht die Abständigkeit dieser Lehre verdecken können. Sie ist nicht ohne weiteres „heutig“, es ist eine eigene, sehr schwierige Aufgabe, sie als eine alle Menschen, nicht nur die protestantisch sozialisierten, angehende Aussage verständlich zu machen. Es ist dabei nicht einmal das Schwierigste, diese Lehre verständlich zu machen. Erklären kann man sie! Schwieriger aber ist es, sie nachvollziehbar zu machen, deutlich zu machen, dass es hier um eine Botschaft geht, die das Leben des Menschen – jedes Menschen – verändert, umkrempelt, hell macht, erlöst, befreit. Man ist, wenn man diese Lehre verständlich zu machen sucht, dazu gezwungen, mit großen Begriffen und Begriffskomplexen zu hantieren, die vielleicht dem theologischen Profi – Pfarrerinnen und Pfarrer, vielleicht auch den Angehörigen der Kerngemeinde – noch etwas sagen: Gerechtigkeit, Gnade, Glaube, Sünde, Gericht, Evangelium, Gesetz, Versöhnung, Heil, neues Leben; Begriffe, die dem Profi etwas sagen mögen, die auch teilweise schön klingen, die aber doch zuweilen wie Unbekannte wirken, die nach bestimmten Regeln verbunden, getrennt, gleichgesetzt, wechselseitig erläutert werden, ein Glasperlenspiel, in dem der Sinn der Begriffe auf der Strecke bleibt – Unbekannte eben wie die Variable  $x$  oder  $y$  in der Mathematik, Begriffe aus dem Glaubenskontext einer Zeit, die mitsamt ihren Begriffen nicht mehr unsere ist.

Wenn ich erklären soll, was Rechtfertigung ist, rette ich mich häufig in das Referat. Ich beginne mit einer Schilderung der kirchlichen Situation zur Zeit Luthers, skizziere seine reformatorische Entdeckung, erkläre, was er unter Sünde, Gesetz, Evangelium, Rechtfertigung versteht, stelle dar, wie aus dem Glauben das neue Leben folgt, und so fort; all das unter dem rettenden Vorzeichen, dass *er*, Luther (und nicht notwendigerweise ich), und dass Luther *damals* so dachte. Danach werde ich aber meistens nicht gefragt, sondern die Fragenden wollen wissen, was Rechtfertigung ist, nicht, was Luther darüber dachte; ich

verfehle also mit meiner Antwort die Frage, und habe ein schlechtes Gewissen, das ich damit beschwichtige, dass ich reichlich von „wir“ und „uns“ rede: Nach Luther sind *wir alle* Sündler, *wir* werden gerechtfertigt durch den Glauben an Christus. Das klingt dann so, als ob das uns alle ganz unmittelbar beträfe – aber ich referiere doch nur, was Luther sagt, und stelle mich nicht hin und übernehme die Verantwortung und sage nicht klipp und klar: Das hat Luther damals so gesehen, und das ist heute nicht anders. Denn ich weiß genau, dass dann erst die Fragen kommen: Wo sind wir denn Sündler? Wo erfahren wir denn den Zorn Gottes? Wo sind wir denn angefochten und verzweifelt? Wo hören wir denn den Zuspruch der Vergebung und gründen unser Leben auf Christus? Und auf diese Fragen müsste ich dann antworten und sagen, was all' das, was Luther damals gesehen, erfahren und gesagt hat, mit unserem Leben hier im 20. Jh. zu tun hat.

Ich will im Folgenden versuchen, eben das auszusagen, was die „Rechtfertigung des Sünders“ mit unserem Leben zu tun hat. Ich werde gewiss zunächst verständlich zu machen suchen, was Luther darunter verstanden hat – das soll der erste Teil des Textes sein (1.). Ich werde dann thesenartig zu zeigen versuchen, wie zentrale Momente der Rechtfertigungsbotschaft verständlich gemacht werden können (2. und 3.).

### 1. Luthers Verständnis der Rechtfertigung des Sünders

„Weiter wird gelehrt, dass wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen können durch unser Verdienst, Werk und Genugtuung, sondern dass wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben.“ (CA IV)

Das ist eben so ein Satz aus Art. IV der Confessio Augustana, in dem das Verständnis der Rechtfertigung allein aus Glauben erklärt wird – eben so ein Satz, der anmutet wie ein Rechenexempel mit mehreren Unbekannten; eine Lehre eben, formelhaft, präzise aber komplex, große Begriffe, die man eigentlich erläutern müsste.

Das erste, was man sich klarmachen muss, ist dies: Diesen Text kann man nicht erklären, indem man die einzelnen Begriffe definiert und ihren Zusammenhang begründet. Denn dieser Text ist eigentlich nicht geformt aus abstrakten Prinzipien oder abgeleitet aus theologischen Grundsätzen, er ist im Grunde auch nicht hergeleitet aus Schriftstellen allein, sondern er formuliert in allerknappster Form eine Erfahrung und fasst sie zusammen. Er beschreibt in einem kurzen Satz das Erlebnis einer Lebenskrise und deren Lösung, zunächst die individuelle Lebenskrise Luthers nach seinem Eintritt in das Erfurter Kloster der Augustinereremiten – und deren Lösung. Zunächst zu dieser Krise:

### 1.1. Das traditionelle Bußsakrament

Luther war seit seinem Eintritt in das Kloster das Bußinstitut zur Belastung geworden, eine Einrichtung, die ursprünglich gerade der *Entlastung* des Menschen vor Gott dienen sollte. Ursprünglich war das Bußsakrament die Institution, durch die der im christlichen Lebensvollzug Gescheiterte wieder in dieses Leben vor Gott aufgenommen werden sollte und konnte, die Eröffnung der Rückkehr zu Gott für den Sünder: Die Sünde wird in ihren ewigen Folgen bedeckt, der Mensch wird durch die Mitteilung der heiligenden Gnade wieder zum Gegenstand der Liebe Gottes, er wird durch diese Gnade fähig gemacht, dem Willen Gottes zu entsprechen und sich auf das Urteil Gottes am Ende der Zeiten, im Jüngsten Gericht, vorzubereiten. Das Bußinstitut ist ursprünglich das Institut der Umkehr zu Gott im Angesicht des Gerichtes – und dass dieses Gericht kommen würde, dass der Mensch in unmittelbarer Zukunft nach seiner Lebensführung, nach seinen Werken gerichtet werden würde, stand für Luther uns alle seine Zeitgenossen fest: ein Gericht nach den Werken, den Bösen zu Heulen und Zähneklappen, den Guten zur Ewigen Seligkeit in der Schau Gottes. Empfänger des Ewigen Lebens zu werden – dazu verhalf die Vergebung der Sünde und die Gnade, die durch das kirchliche Sakrament mitgeteilt wird; die Gnade ist eine Gabe, die durch das Sakrament in die Seele eingegossen wird, die den Menschen verwandelt, so dass er zum willigen und fröhlichen Täter des Willens Gottes wird.

### 1.2. Luthers Frage

Die Buße, das Sakrament der Rückkehr – eigentlich eine seelsorgerliche Meisterleistung, über Jahrhunderte gewachsen, die Antwort auf die Frage des im christlichen Leben Gescheiterten, die Antwort auf die Frage: Wie komme ich denn nun zurück zu Gott? Wie und woraufhin kann ich neu beginnen vor Gott? Wie entgehe ich dem Geschick, das nach dem Jüngsten Gericht auf mich wartet, wenn ich vor Gott als Sünder dastehe? Eine Meisterleistung, deren Problem eigentlich nur an einem Punkt liegt: Sie löst die Frage nicht, die sie beantworten soll, die Frage nach dem eigenen Stand vor Gott, nach dem Geschick im Gericht. Diese Frage wird nicht auf einen Schlag und endgültig so beantwortet, dass man sie nun eigentlich gar nicht mehr stellen kann; sie wird vielmehr so beantwortet, dass sich die Frage immer neu und immer wieder in neuer Gestalt stellt. Der Sünder kann sich nie aufatmend zurücklehnen und sich mit einer Gewissheit über sein ewiges Geschick beruhigen. Ich will diese Ungewissheit, die das Bußsakrament nicht aufhebt, kurz erklären:

Zunächst ergeht die Lossprechung von der Sünde ja nicht unterschiedslos über jeden, sondern gilt wirksam nur dem, der wahre Reue über seine Sünde empfindet und daraufhin seine Schuld bekennt. Wahre Reue des Herzens – *contritio cordis*: eine unverstellte Abscheu vor der Sünde, ein Wunsch und

Vorsatz, sie zu meiden und sich Gott zuzukehren – aber woher weiß ich, dass mein Vorsatz wirklich unverstellt ist, dass er nicht aus der Furcht vor Strafe kommt, sondern eine freie, aus der Liebe zu Gott und aus der Abneigung gegen die Sünde erwachsende Regung ist? Gewissheit der Sündenvergebung findet jedenfalls ein skrupulös veranlagter Mensch angesichts dieser Frage nicht.

Ähnliche Fragen stellen sich beim zweiten Teil einer gültigen Buße – nach der Zerknirschung und Reue des Herzens nun die *confessio oris*, das Bekenntnis des Mundes: Eigentlich müssen alle Sünden bekannt werden und werden nur die vergeben, die ich bekannt habe – habe ich sie wirklich alle beisammen? Nicht eine wichtige vergessen? Was ist mit denen, die ich – unvermeidlich ist das – nicht mehr im Gedächtnis habe? Umstrittene Fragen in der damaligen Theologie, und gerade der Streit um diese Frage befördert die Ungewissheit eines skrupulösen Mönches und Theologiestudenten.

Dasselbe Problem hinsichtlich des dritten Teiles des Bußsakramentes – der *satisfactio operis*, der Genugtuung zur Ablösung der zeitlichen Sündenstrafen: Habe ich genug getan? In der erforderlichen inneren Einstellung und Gesinnung? Oder etwa doch wieder aus Angst, gezwungenermaßen und nicht aus freiem, geheiltem Willen und ungeteilter Ausrichtung auf Gott?

Das Zentrum des Bußsakramentes, der Zusage: Dir sind deine Sünden vergeben, ich spreche dich los im Namen Gottes – dieses Zentrum ist umgeben von Bedingungen, die die zeitgenössische Theologie zu definieren sucht, die sie um der vielen angefochtenen Gewissen willen verantwortlich und mit dem Ziel der Eindeutigkeit zu begrenzen sucht; die Bedingungen bleiben aber strittig, sind eine stete Quelle der Ungewissheit und der ängstlichen Selbstbefragung – denn sie alle verweisen den Menschen an sich selbst und sein Inneres, auf die Frage, wie es denn nun um ihn selbst bestellt ist; und an der Verfasstheit dieses Inneren, daran, ob ich in der richtigen Weise und inneren Einstellung meine Sünden bereue, sie bekenne und Genugtuung leiste, daran hängt die Gültigkeit der Lossprechung und daran hängt die Gewissheit über mein Geschick im Jüngsten Gericht.

Dabei ist es in der scholastischen Theologie auch vor Luther unstrittig, dass jedes Tun des Menschen, jede innere Einstellung, jede Reue und jedes Genug-tun letztlich nicht Tat des freien Willens, sondern Tat der Gnade im Menschen ist – die Frage Luthers geht aber auf die *Gewissheit* der Gnade, es ist gerade zweifelhaft, ob die Gnade im Menschen ist und in ihm wirkt, und die Gewissheit darüber gewinne ich nur durch Selbstbeobachtung.

Diese durch das Bußsakrament geweckte Lebenskrise löst die Botschaft von der Rechtfertigung. Die Krise wird häufig mit der Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ zusammengefasst – eigentlich aber handelt es sich um die Frage, wie ich der Gnade Gottes *gewiss* werde: Wie werde ich dessen *gewiss* und froh, dass Gott mir gnädig ist?

## 1.3. Luthers Entdeckung

Die Krise löst sich für Luther so, dass dieser quälenden Reflexion des Menschen auf sich selbst, dieser unablässigen Selbsterforschung ein Ende gesetzt wird. Der Zuspruch der Vergebung, so entdeckt Luther, steht nicht unter Bedingungen. Er hat keine Voraussetzungen für seine Gültigkeit, die irgendwie im Menschen liegen und die der Mensch an sich feststellen könnte. Der Zuspruch der Vergebung holt uns gerade vom Blick auf uns selbst weg und verweist auf Christus, an den sich Gott halten will, wie Gott sollen auch wir, wenn wir über unser ewiges Geschick Gewissheit haben wollen, auf Christus sehen – gerechtfertigt sind wir, wie die CA sagt, *um Christi willen*.

Dieser bedingungslose, nicht auf uns und unsere innere Verfassung, sondern auf Christus gegründete Zuspruch der Vergebung trifft den Menschen, der an sich und seinem Gottesverhältnis verzweifelt, so, dass er ihn zur Gewissheit führt: Er soll eben nicht mehr auf sich, seine innere Verfassung, sein Werk und sein Leben schauen, auch nicht auf das, was er mit Gottes Hilfe und durch seine Gnade zustande gebracht hat, sondern auf Christus; er soll sein eigenes Sünder- oder Gerechtheitssein auf sich beruhen lassen in der Gewissheit, dass seine, Christi, Gerechtigkeit, sein Leben, sein Leiden, sein Tod und seine Auferstehung ihm, dem Sünder, gehört und er vor Gott dasteht, wie dieser Gerechte dasteht.

Das ist es, was Luther entdeckt hat: dass der Zuspruch der Vergebung den Menschen dazu anhält, von sich weg auf Christus zu sehen, sich zu vergessen, *sich zu verlassen* auf Christus hin; und das eben ist Glauben: von sich wegsehen, sich verlassen auf Christus, vertrauen auf Christus – wir werden gerechtfertigt durch den Glauben, wie die CA schreibt.

Mit dieser Blickwendung ist die Frage, die die an sich großartige scholastische Bußtheologie nicht abschließend beantworten konnte, erledigt. Die Frage wird eben nicht so beantwortet, dass die Bedingungen für die Gültigkeit der Vergebung noch einmal ermäßigt werden, auch nicht so, dass versichert wird, dass jede Bedingung, die der Mensch zu erbringen haben, ein Werk der Gnade in ihm ist; sie wird vielmehr damit beantwortet, dass die Vergebung *jede* Bedingung auf der Seite des Menschen für überflüssig erklärt und vom Menschen weg auf Christus als seine Gerechtigkeit vor Gott verweist: Gott hat selbst die Gerechtigkeit des Menschen in seine Hand genommen, und die Gerechtigkeit dieses Menschen Jesus von Nazareth ist der Grund der Gerechtersprechung im Gericht. *Nostra Theologia est certa* – unsere Theologie ist gewiss, macht gewiss und sicher, hat Luther einmal gesagt, *quia nos ponit extra nos* – weil sie uns außerhalb unserer selbst stellt: weil wir uns nicht auf uns selbst verlassen, weil unser Geschick im Jüngsten Gericht nicht an uns selbst ablesbar ist, sondern an Christus. Und Glaube heißt nichts anderes als dies: nicht mehr auf sich selbst zu sehen, nicht mehr an sich selbst zu hängen, sondern an Christus, auf ihn zu vertrauen, dass er, und nicht wir, genug getan hat vor Gott.

## 1.4. Noch einmal die Confessio Augustana

„Weiter wird gelehrt, dass wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen können durch unser Verdienst, Werk und Genugtu, sondern dass wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben.“

Dieser oben bereits zitierte Satz der Confessio Augustana ist mit dürren Worten das Ergebnis dieser existentiellen Krise und ihrer Lösung, keine theologische Theorie. Sondern die Zusammenfassung der Erfahrung, dass und wie sich die in der Anfechtung erlittene Angst und Furcht löste und in Freude und Zuversicht umschlug. Die Formel fasst die Erfahrung zusammen, dass ein Mensch aus seiner Not erlöst wurde, dass überschwängliche Freude die Verzweiflung ablöste, dass das Bild des Gerichtes durch die Gewissheit der Liebe Gottes ausgelöscht wird.

Also: keine Begriffe eigentlich, keine aus der Schrift abgeleitete Theorie, sondern die Umschreibung einer lebendigen Erfahrung, die Luther und andere Menschen seiner Zeit gemacht haben: die Erfahrung, dass das Evangelium eine erlösende und gewissmachende Botschaft für den Sünder ist.

## 2. Gericht

Damit wird deutlich: Die abständigen theologischen Begriffe werden beweglicher, verständlicher, wenn man sie so in die Lebenssituation Luthers übersetzt, der sie entstammen und die sie eigentlich nur beschreiben wollen. Damit ist die ursprüngliche Erfahrung, die der Rechtfertigungslehre zugrunde liegt, dargestellt – aber doch nichts für die Leitfrage gewonnen: die Frage, was denn heute diese Lehre zu sagen hat. Man kann über den zeitlichen Abstand hinweg nachvollziehen, was Luther erlebt hat, man kann sich in seine Lage versetzen, die Bedingungen nachvollziehen, in denen er lebte und dachte: das drohende Gericht, das nie ganz gewisse Heil, der Zuspruch der Vergebung, der nicht zur Gewissheit führte; man kann das nachvollziehen und sich klarmachen und gleichsam nacherleben – aber wird es dadurch ein gegenwärtiges Erlebnis? Spielt man dann nicht ein gedankliches Kostümfest, eine Art ernsthaften Karneval, indem man sich in die gedanklichen Kleider Luthers hüllt und behauptet, man könne die Welt mit seinen Augen wahrnehmen? Diese Kleider muss man am Ende des Karnevals aber wieder ablegen, um wieder mit eigenen Augen in die Welt zu sehen. Im Grunde tut man mit dieser Entfremdung weder sich selbst noch der reformatorischen Botschaft im Sinne Luthers einen Gefallen – sich selbst nicht, weil eine nur anempfundene Krise und eine anempfundene Lösung das Leben nicht trägt und hält; und Luther und seinem Anliegen nicht, weil dieser der Meinung war, dass seine Krise und sein Lebensproblem das Leben eines

jeden Menschen zu jeder Zeit prägt – und eben nicht nur das Leben eines spätmittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Mönches. Damit zum zweiten Teil: dem Versuch, nachvollziehbar zu machen, wo die Frage Luthers und die Antwort, die er gehört hat, heute lebensweltlich relevant ist:

### 2.1. Das ferngerückte Gericht

Luther wäre über diese Frage vermutlich höchst überrascht gewesen, und nicht nur er, sondern auch die anderen Reformatoren und die meisten ihrer zeitgenössischen Gegner. Dass die Frage danach, wie wir vor Gott gerecht werden, dass die Antwort: „Wir werden gerecht allein durch den Glauben an Christus“, dass das nichts mit unserem Leben zu tun hätte und irrelevant sei – das wäre für Luther und seine Zeitgenossen nicht nachvollziehbar gewesen. Denn: Steht nicht das Ende der Welt und das Gericht Gottes unmittelbar bevor? Werden wir nicht Rechenschaft ablegen müssen vor dem Richter, der alle Beweise gegen uns kennt? Geht es nicht in diesem Gericht um alles, um Leben oder Tod, ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis? Das war, wie dargestellt, der dunkle Hintergrund, die Angst und die Sorge, aus der Luther durch die Entdeckung der Rechtfertigung allein durch den Glauben erlöst wurde: Du brauchst keine Angst vor dem Richter zu haben, du brauchst dich nicht ängstlich nach Sünden und ausgleichenden Verdiensten zu befragen, du brauchst keine Angst zu haben vor dem ewigen Tod, keine Sorge wegen deiner Schuld, denn Gott spricht dich gerecht durch Christus. Gerecht bist du in diesem Gericht, wenn du von dir weg siehst auf die Gerechtigkeit Christi – seine Gerechtigkeit ist deine Gerechtigkeit, die du dir weder erkämpfen noch erarbeiten noch zerstören kannst.

Gericht. Ewige Verdammnis oder ewiges Leben. Das Urteil Gottes über unser verfehltes Leben – weil Luther überzeugt war, dass dies unmittelbar bevorsteht und das ganze Leben nur eine Vorbereitung darauf ist, darum war ihm die Rechtfertigung allein aus Glauben eine erlösende, befreiende, sein Leben verändernde und beglückende Botschaft, weil sie ihn ein für allemal aus der Ungewissheit über das Geschick im Gericht Gottes befreite und ihn gewiss machte, dass Gott sein Leben und seine Seligkeit will und in seine, Gottes, Hand genommen hat.

Uns wird das Gericht kein Problem. Vielleicht spekulieren wir schon einmal darüber, ob die Welt bald oder in ein paar Millionen Jahren untergehen wird – aber mit einem Gericht über unser Leben hat das nichts zu tun. Wir leben nicht in der Furcht vor Gottes Gericht, nicht etwa, weil wir darauf vertrauen, dass er uns freispricht, sondern weil wir nicht glauben, dass es dieses Gericht gibt. Wir leben zumeist nicht einmal in dem Bewusstsein, dass wir für unser Leben Rechenschaft abzulegen haben.

### 2.2. Gericht heute – eine Reflexion

2.2.1. *Gericht über andere.* Das Gericht ist eine Ausnahmesituation. Doch, zuweilen kommt es vor, in Gerichtssälen, es wird unter den Augen der Öffentlichkeit nach Schuld und Unschuld gefragt – bei einem Aufsehen erregenden Mordprozess: Hat der Angeklagte die Tat begangen – oder nicht? Es wird eine Wahrheit ans Licht gebracht, die jemand möglicherweise verbergen möchte. Und es wird ja nicht nur die Wahrheit ans Licht gebracht über jene eine Tat, sondern eine Biographie, die Biographie des Täters und des Opfers wird Stück für Stück hervorgezogen, unbarmherzig seziiert, wen es interessiert, der erfährt, wer da gehandelt hat und warum, und am Ende steht ein Urteil: schuldig! Nicht nur ein Urteil über diese eine Tat, sondern ein Urteil über den Täter: Der ist ein Mörder. Der ist ein Ehebrecher. Der ist ein Lügner. Oder alles das gerade nicht.

Und wir urteilen mit, wenn wir den Fall verfolgen, wir diskutieren die Einzelheiten und das Für und Wider, wir machen uns aus vielen Einzelheiten ein Bild und kommen ebenfalls zu einem Urteil: schuldig. Oder unschuldig. Ein Mörder – oder ein Opfer eines Justizirrtums.

Erkennbar: *Wir* urteilen, nicht nur das Gericht. *Wir* machen uns ein Bild, angeleitet von den Tageszeitungen und vom Fernsehen. Und wenn wir hier weiterdenken, dann merken wir, dass das Urteilen viel allgemeiner ist: Wir urteilen als Wähler über einen Politiker oder eine Politikerin: Mosaikartig setzt sich unser Bild von ihm zusammen, sein Charisma, ihr Erfolg, sein Aussehen, das Programm, für das sie steht, der Unsinn, den er redet, ihre Biographie und seine Lebensverhältnisse. Wir bilden uns unser Urteil, ein Bild von ihm oder ihr – und wählen daraufhin. Genauso urteilen wir als Lehrer, als Vorgesetzte, und ebenso urteilen wir in ganz alltäglichen Begegnungen mit anderen Menschen. Jede Begegnung mit einem Unbekannten ist ein kleines Tribunal. Wer sich einmal an eine Begegnung mit einem Unbekannten erinnert, kann das nachvollziehen; in einer solchen Begegnung wächst aus einer ungeheuren Menge kleiner Beobachtungen ein Eindruck und ein Urteil über den bislang Unbekannten zusammen – etwa: Sieht sympathisch aus. Komische Frisur. Ordentlich, sauber gekleidet – aber die Schuhe: ungeputzt. Wirkt interessant, aber verschlossen, ist möglicherweise ein bisschen hinterhältig. Alles fügt sich zu einem Bild zusammen, der Beruf, der Wohnort, der Dialekt. Die Interessen, die Lieblingsfilme, wie er seine Frau behandelt, welches Auto er fährt, welche Weltanschauung er vor sich herträgt – alles wird in dieses Bild eingefügt; und dass wir uns ein Bild machen, merken wir spätestens dann, wenn unser Bild vom anderen plötzlich zerbricht – ach, der spielt ein Musikinstrument? Und auch noch gut? Hätte ich nicht gedacht – vielleicht ist er ja gar nicht so ...

Der andere, die andere – sie sind für uns das Bild, das wir uns von ihm oder ihr machen. Der andere ist für uns das Ergebnis eines Urteils, das wir im Umgang mit ihm gefällt haben und das sich aus vielen Wahrnehmungen und Beob-

achtungen zusammenfügt, das uns dazu bewegt, ihn oder sie zu verachten, in-  
teressant zu finden, zu heiraten, zu ehren, zu wählen oder zu verlassen. Der  
andere – ist für uns das Urteil, das wir über ihn fällen.

2.2.2. *Gericht über uns.* Wir urteilen ständig – und wir werden ständig beurteilt.  
Nicht nur in den relativ seltenen Fällen, in denen wir vor Gericht stehen, nicht  
nur in Zeugnissen, die uns unser ganzes Leben lang begleiten, sondern wir ste-  
hen ständig vor Gericht. Andere taxieren uns, wenn wir ihnen begegnen, sie se-  
hen auf unsere Kleidung, unsere ungeputzten Schuhe, fragen nach unserem Ber-  
uf – „Professor? Ah, interessant“ – Hintergedanke: gewiss sehr gebildet, aber  
theorielastig und in praktischen Fragen nicht ganz ernst zu nehmen. Sie fragen  
nach unserem Wohnort und nach unserem Auto. Wir wissen, dass wir beurteilt  
werden, und wir stellen uns dar. Wir wollen, dass die anderen uns in einem gu-  
ten Licht sehen, wenigstens, dass sie uns sehen, wie wir selbst uns sehen. Wir  
stellen uns dar, mit unserer Kleidung, unserer Lektüre, unseren Autos, unseren  
Vorträgen – und auch, wenn wir auf ein Image verzichten, wollen wir doch,  
dass wenigstens dies wahrgenommen wird: Wir verhalten uns gerade nicht wie  
die anderen, wir nehmen uns die Freiheit, wir sind unabhängig.

Was wir für die anderen sind, das ist das Bild, das sie von uns haben, das  
Urteil, das sie fällen, und das wir nur zum Teil beeinflussen können. Wir sind –  
für die anderen – ein Urteil, ein Bild.

2.2.3. *Selbstgericht.* Wir urteilen ständig, und wir werden ständig beurteilt. Wir  
urteilen auch über uns selbst. Wir haben ein Bild von uns selbst. Wir entspre-  
chen unseren Erwartungen – oder bleiben dahinter zurück. Wir fassen unser Le-  
ben in einem Urteil zusammen – oft gar nicht ausdrücklich, sondern wir haben  
ein Gefühl für uns selbst. Wir fühlen uns und verhalten uns daraufhin als Ge-  
winner oder Versager, als Helden oder als Nieten, als böse in Zeiten der Zer-  
knirschung, sind aber zuweilen auch mit uns selbst im Reinen. Viele Erlebnisse,  
frühkindliche Prägungen, Enttäuschungen, Erfolge, Traumata, Erbanlagen flie-  
ßen in dieses unausdrückliche Selbstbild, das Urteil zusammen, das wir über  
uns selbst fällen.

Auch für uns selbst sind wir das Urteil, das wir über uns aussprechen, das  
Bild, das wir von uns haben, schwankend zuweilen – aber wir sind für uns  
nichts anderes als unser Urteil über uns.

2.2.4. *Der Konflikt der Urteile.* Wir – Menschen insgesamt – sind nicht einfach,  
wie ein Stein ist. Ein Stein liegt da und hat Eigenschaften – Farbe, Gewicht,  
Gestalt, Umfang. Wir haben nicht einfach Eigenschaften, sondern wir schreiben  
sie uns zu. Alles, was wir sind und haben, wird uns in einem Urteil zugeschrie-  
ben – von uns oder von anderen. Wir haben nicht einfach Eigenschaften, son-  
dern wir nehmen sie wahr, wir rechnen sie uns zu, und wir nehmen wahr, dass

andere sie uns zurechnen. Wir sind das Bild, das wir von uns selbst und das an-  
dere von uns haben.

Manchmal deckt sich unser Selbstbild mit dem Bild anderer von uns – und  
manchmal nicht. Die anderen machen sich möglicherweise ein ganz anderes  
Bild von mir als ich selbst: Sie halten mich für dumm – wo ich doch so klug  
bin. Sie finden mein Lieblingsjackett spießig. Meine Witze finden sie fade; ich  
halte mich für einen interessanten Umgang – sie finden mich sterbenslangwei-  
lig. Sie sehen nur auf meine Fehler – wo ich doch so viele gute Seiten habe.

Und das kann ich nicht einfach ignorieren. Das fremde Urteil über mich, das  
Gericht der anderen steht nicht einfach neben meinem Urteil, sondern wirkt auf  
mein Urteil ein, ich kann es nicht übersehen, sondern muss mich damit ausei-  
nandersetzen, das Urteil der anderen wird zur Quelle meines Selbstbewusst-  
seins, die Anerkennung, die ich bei anderen finde, stützt mein Urteil über mich,  
und die Ablehnung, die ich erfahre, stellt mich in Frage und zerstört mein  
Selbstbild. Wir leben immer wieder in einem Konflikt der Urteile, mein Urteil  
passt nicht zu dem der anderen, ich sehe mich ganz anders als sie. Und das ist  
kein nebensächlicher Konflikt, sondern in diesem so banalen, alltäglichen, uns  
allen bekannten Konflikt geht es darum, wer ich bin: Ich bin – für mich – das  
Urteil, das ich über mich fälle. Ich bin – für die anderen – das Urteil, das sie  
über mich fällen. Wer bin ich wirklich? Es ist doch möglich, dass ich mich über  
mich selbst täusche, dass die anderen mit ihrem positiven oder negativen Urteil  
recht haben: Ich traue mir etwas zu, eine berufliche Laufbahn – und alle an-  
deren raten mir davon ab: Das schaffst du nicht! Es geht dabei darum, wer ich bin,  
welches Urteil über mich und meine Persönlichkeit richtig ist. Möglicherweise  
irre ich mich, möglicherweise ist mein Bild von mir selbst zu positiv oder zu  
negativ, möglicherweise werde ich scheitern und mein Bild von mir zerbricht:  
Ich bin ja gar nicht so klug, wie ich dachte. Ich bin ja gar nicht so ungeschickt.  
Ich bin ja gar nicht so schlecht. Ich bin ja gar nicht so ehrlich.

2.2.5. *Das Fehlurteil.* Ganz unerträglich aber ist das Fehlurteil. Unerträglich ist  
es, wenn wir von anderen falsch beurteilt werden. Wenn andere unsere Vorzüge  
nicht sehen wollen und uns auf unsere Fehler und unser Fehlverhalten festna-  
geln. Unser schuldloses Scheitern wird als Versagen ausgelegt, unsere Unge-  
schicklichkeit als Beleidigung. Unerträglich sind solche Fehlurteile, sie liegen  
uns auf der Seele, wir wollen sie zurechtrücken. Es gibt Menschen, die ihr gan-  
zes Leben hindurch verkannt werden – im Guten und im Bösen: erfolgreiche  
Geschäftsleute, geachtet und anerkannt – und niemand weiß, dass sie auch ille-  
gale Geschäfte machen. Es gibt Menschen, die dumm sind und mit schierer  
Hochstapelei weiterkommen. Es gibt Menschen, die verleumdet und zu Unrecht  
verachtet werden. Solche Fehlurteile sind unerträglich. Uns wird damit Gewalt  
angetan. So sind wir nicht, wir sind in Wirklichkeit ganz anders – so möchten  
wir schreien. Wenn wir Opfer von Fehlurteilen sind, dann fragen wir über die-

ses Urteil hinaus nach einem gerechten Urteil über uns. Wir appellieren an das, was wir wirklich sind, an ein Urteil, das feststellt, wie wir wirklich sind, nicht so, wie wir dargestellt und verzeichnet werden, sondern an ein Urteil, das alle Züge an uns kennt und das alle Einzelheiten zu gewichten weiß und mitrechnet. Wendungen wie „Aber in Wirklichkeit bin ich doch anders!“ sind Appelle an dieses wahre Urteil – nicht unbedingt an unser eigenes; wir sagen ja nicht: „Ich sehe mich anders“ oder: „Ich habe ein anderes Bild von mir“, sondern wir behaupten, dass es eine Wahrheit, ein wahres Urteil über uns gibt, das alles an uns einschließt, das uns zur Sprache bringt und auf den Begriff bringt, das sagt, wie wir sind. Ein Urteil, das nicht irrt, sondern alles an uns weiß und alles an uns kennt. „In Wirklichkeit sind wir anders ...“ – es gibt eine Wahrheit, ein wahres Urteil über uns.

2.2.6. *Das „Jüngste Gericht“.* Diesen Kampf der Urteile spiegeln manche Psalmen des AT (etwa: Ps 31,19–21; 35; 41,5–10; 55): Oft spricht ein Beter, der sich verleumdet sieht, der Feinde mit übler Nachrede gegen sich aufstehen sieht, der nicht mehr zu antworten weiß und in Gefahr steht, schamrot dazustehen – und der sich auf ein objektives, ein letztgültiges Urteil beruft: „Alle meine Gegner müssen zurückweichen und schamrot werden – denn Gott spricht mich frei.“ Oder der Gottesknecht (Jes 52/53), von dem alle denken, er sei ein Übeltäter, von Gott verlassen und gerichtet – er wartet schweigend auf das Urteil Gottes, das untrüglich ist, das keiner Täuschung ausgesetzt ist und alle menschlichen Vorurteile und alle menschlichen Fehltritte widerlegen wird. Er wartet auf das Gericht Gottes, das jüngste, das nicht mehr überholbare, das wahre Gericht.

Das Jüngste Gericht, das Gericht Gottes – das ist ursprünglich, auch historisch, keine Schreckensvorstellung von einem strafenden Gott, sondern ein Trost der Verleumdeten, die Hoffnung derer, denen ihre Identität abgesprochen wird, eine Sehnsucht der von den Menschen Verkannten und zu Unrecht Verurteilten. Dass das Urteil der Menschen nicht das letzte Wort ist, dass über jedes menschliche Urteil hinaus ein unbestechliches, wahres Urteil ergehen wird, das den Guten gut und den Bösen böse nennen wird und untrüglich feststellen wird, wer und was wir sind – das ist ursprünglich nicht der dies irae, der Tag des Zorns, sondern der Tag des Trostes für die Anhänger der kleinen apokalyptischen Sekten, die in Palästina zur Zeit Jesu unter der Feindschaft und üblen Nachrede, unter dem Fehltritt ihrer Zeitgenossen litten. Ein Trost und eine Hoffnung für den Verachteten, für die zu Unrecht Verfeimten, für den Hilflosen und Unterdrückten: Über jedem Fehltritt und über jedem Unrecht steht fest, was und wer ich bin und was ich getan habe, und auch, was die anderen sind und getan haben – und es wird herauskommen.

Und auch unser Appell angesichts eines Fehltritts über uns oder über andere – „Ich bin doch in Wirklichkeit ganz anders!“, oder: Dieser Politiker, die-

ser Pastor, diese Geschäftsfrau ist doch ganz anders, als er im Urteil aller dasteht – ist ein Appell an ein unbestechliches Urteil, das über die Täuschung der Menschen hinaus Recht spricht, ist ein impliziter Appell an das Jüngste Gericht. Das Jüngste Gericht hat nichts zu tun mit Engeln, Posaunen, dem Endkampf mit dem Bösen oder einem zusammenbrechenden Sternenhimmel, sondern all das ist Beiwerk um ein Zentrum herum: dass es ein wahres Urteil über uns und über alle Menschen gibt, das einmal ausgesprochen werden wird und einmal herauskommen und öffentlich gemacht werden wird. Es wird herauskommen, es wird festgestellt werden, alle anderen Urteile werden niedergeschlagen werden, wir werden dastehen, wir werden uns im Spiegel sehen, wie wir sind, und alle – auch wir selbst – werden dieses Urteil als richtig und zutreffend anerkennen müssen. Wir werden uns im Spiegel dieses Urteils sehen und wir werden dastehen genau so, wie wir sind, und dieses, das letzte Urteil ist wirklich unüberholbar und unbestreitbar, es bringt uns und unsere Identität, die Einheit unseres Lebens zur Sprache und auf den Begriff. Wir werden uns sehen, wie wir nach einem unbestechlichen und untrüglichen Urteil wirklich sind.

### 2.3. Gottes Gericht

Ein tiefer Trost, wie gesagt, für den Verkannten und Verleumdeten, für die in Selbsthass Verlorenen und in Zweifel an sich selbst Verstrickten, ein tiefer Trost, dass es ein letztes Wort über uns gibt, das nicht andere Menschen oder wir selbst zu sprechen haben, sondern jemand, der uns besser kennt als andere Menschen und auch als wir selbst; dass wir dann, in Ewigkeit, uns im Spiegel des Urteils Gottes so sehen und erkennen werden, wie wir wirklich sind – und nicht das Zerrbild, das andere oder wir selbst von uns haben. Nicht das nachsichtige oder ungerechte Urteil, das wir fällen, sondern die werden wir sein und als die werden wir uns sehen, die wir wirklich sind.

Ein Trost – für den Verkannten. Ein Trost – und eine Infragestellung. Eine Infragestellung nicht nur der Urteile und Identitätszuweisungen anderer uns gegenüber, eine Infragestellung nicht nur unserer Urteile über andere, sondern eine letzte Kritik auch unserer Urteile über uns selbst. Es gibt eine Wahrheit über uns, die möglicherweise unserem Selbstbild widerspricht. Die skrupulöse Selbsterforschung Luthers, die im katholischen Bußsakrament liegende Aufforderung zur Besinnung auf sich selbst, auf sein Werk, auf sein Verhalten gegen Gott und den Nächsten hat sein Recht darin: Wir sind in Gefahr, uns über uns selbst zu täuschen, anders über uns zu urteilen, als dieses letzte Urteil lautet, und wir sind in Gefahr, mit einem Bild von uns selbst konfrontiert zu werden, in dem wir uns nicht wieder erkennen. Es ist möglich, dass wir plötzlich gezwungen werden könnten, uns zu sehen, wie wir wirklich sind.

Über alle Konfessionen hinweg sind sich die Kirchen darin einig, dass diese Selbsterkenntnis, dieses „Sich sehen“ im Spiegel des Urteils Gottes, dass dies

vielleicht für den Verleumdeten, Erniedrigten und Beleidigten ein Trost ist, ein Trost für den, von dem alle dachten, er sei von Gott verworfen (Jes 53,4b) – nicht aber ein Trost für uns. *Wir* werden uns, wenn wir uns im Urteil Gottes sehen, wenn wir uns sehen, wie wir wirklich sind, kein erträglicher Anblick sein, sondern eine Qual. Das Bild, das wir von uns selbst haben, wird zerbrechen, wir werden uns selbst nicht wiedererkennen und doch nicht leugnen können, dass wir das sind. Die Qual der Hölle ist die Qual, uns selbst sehen zu müssen, wie wir sind.

Zuweilen geschieht das bereits in unserem Leben, dass wir plötzlich und ernüchert feststellen, dass wir nicht die sind, für die wir uns halten, dass wir plötzlich fassungslos vor uns selbst stehen und sehen, wozu wir fähig sind und was wir getan haben – Gewissen, conscientia, eigentlich: Wissen um sich selbst nennt das die kirchliche Tradition; das „böse“ Gewissen: Wir wissen plötzlich um uns selbst, dass wir nicht so sind, wie wir uns gerne sähen, dass es ein anderes, gültiges, letztes Urteil über uns gibt, das etwas ganz anderes über uns sagt.

Wer wir sind, wissen wir möglicherweise nicht. Es wird uns gesagt. Unser eigenes Urteil über uns selbst steht unter dem Vorbehalt eines anderen, letztgültigen Urteils, unser Selbstbild unter dem Vorbehalt, dass es zerbrochen werden wird. Wir sind nicht die, für die wir uns halten – und unter dem Titel „Sünde“ bringen die Kirchen nicht nur diese Selbstverfehlung zur Sprache, sondern stellen auch fest, dass wir uns diese Selbstverfehlung verbergen und verdecken, dass diese Selbstverfehlung erst am Ende, im Urteil Gottes aufgedeckt wird und nur zuweilen in unserem Leben schlagartig aufleuchtet, wenn wir ein „böses Gewissen“ haben, um uns selbst zu wissen beginnen.

Die kirchliche Rede vom Jüngsten Gericht und die Rede vom Urteil Gottes über die Sünder ist die Rede davon, dass unsere Identität uns selbst verborgen ist, dass wir und alle Menschen falsch über uns urteilen und dass eines Tages sich zeigen wird, dass wir uns selbst ein genau so unerträglicher, qualvoller Anblick sein werden, wie wir uns in den Momenten des „schlechten Gewissens“ empfinden.

### 3. Rechtfertigung

#### 3.1. Selbstrechtfertigung

Die natürliche Lösung dieser Notlage, dieser zweifelnden Frage nach der eigenen Identität – wer sind wir in Wirklichkeit, in einem letztgültigen Urteil? – ist es, sich Gewissheit zu verschaffen. Das Bild, das wir von uns selbst haben, herzustellen, nach außen zu vermitteln oder zu bestätigen. Erfolg haben, um gut dazustehen. Gutes zu tun, um als gerecht zu gelten, zu helfen, um als Menschenfreund zu gelten, Prestigeobjekte anzuschaffen, um Erfolg zu manifestieren,

Kinder zu haben, um ein Image zu bestätigen. Wir arbeiten an dem Bild unserer selbst, stützen es, rechtfertigen ein Urteil, das über uns gelten soll, das unsere Wirklichkeit aussprechen soll: Wir wollen uns nicht in Ewigkeit ein qualvoller Anblick sein, wenn die Decke von uns genommen wird und wir uns sehen müssen, wie wir sind, wir wollen uns dann kein schrecklicher Anblick sein, sondern eine Freude. Wir wollen uns gern sehen wollen.

Die Kirchen antworten darauf, dass dem Menschen dies nicht möglich ist: sich selbst zu einem erträglichen Anblick zu machen; die Botschaft von der Unentrinnbarkeit der Sünde stellt fest, dass es dem Menschen nicht möglich ist, diesem Urteil, der Wahrheit über sich dadurch zu entgehen, dass er ein Leben stilisiert, das er gerne sehen möchte.

Die zweite natürliche Lösung dieser Notlage angesichts der Frage nach der eigenen Identität ist es, sich nach Hilfe umzusehen: Gott, der Richter, soll uns helfen, soll uns die Mittel geben, unser Bild von uns selbst zu heilen, soll uns helfen, ein angenehmer Anblick in Ewigkeit zu sein, so dass wir am Ende uns als Geheilte sehen werden, wie wir in uns und im Urteil Gottes sind. Das ist ungefähr die römisch-katholische Lösung: Wir werden uns dann kein schrecklicher Anblick sein, wenn Gott uns durch seine Gnade verändert und befähigt, ein gutes Bild von uns herzustellen, neue, angenehme Menschen zu werden und zum Schluss, im letzten Urteil als ein angenehmer Anblick vor uns selbst zu stehen.

#### 3.2. Rechtfertigung durch Gott

Die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus ist nicht die Botschaft, dass wir mit Gottes Hilfe unser Bild von uns selbst rechtzeitig verändern können. Die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Christus ist die Botschaft, dass wir im letztgültigen Urteil Gottes etwas anderes sehen werden als uns selbst. Das Schreckbild unserer selbst wird nicht in Ewigkeit vor uns stehen, wir müssen nicht in Ewigkeit um uns selbst wissen, wie wir wirklich sind, wir müssen uns nicht in Ewigkeit im unbestechlichen Urteil Gottes spiegeln, sondern der dunkle Spiegel, in den wir nach 1 Kor 13,12 sehen, wird durchlässig werden, und wir werden Jesus von Nazareth an unserer Stelle sehen, wir werden ihn sehen, wie wir erkannt sind: „Jetzt sehen wir wie in einem Spiegel ein dunkles Bild. Dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.“

Ein Spiegel. In einem Spiegel sieht man sich selbst. Hier, in diesem Spiegel, sehen wir nach Paulus gerade nicht uns selbst, sondern Jesus von Nazareth. Es ist aber dennoch ein Spiegel. Wir sehen uns selbst – als Jesus von Nazareth. Wir werden im Urteil Gottes und in unserem Selbstbewusstsein nicht uns selbst sehen, sondern diesen Jesus von Nazareth als uns selbst. Gottes Urteil über uns

heißt: Sein Leben ist dein Leben. Seine Gerechtigkeit ist deine Gerechtigkeit. Sein Geliebtsein bei Gott ist dein Geliebtsein bei Gott. Wir werden im Spiegel des Urteils Gottes und im Spiegel unseres ewigen Gewissens nicht uns selbst sehen, sondern das Bild Jesu von Nazareth als unser Bild. Unser Schreckbild, das wir aus uns gemacht haben, die Qual des Anblicks, den wir selbst darstellen, die Wirklichkeit, die wir im Laufe unseres Lebens geworden sind – diese Wirklichkeit ist dabei nicht vergessen; aber diese Wirklichkeit sieht der im Spiegel vor uns erscheinende und vor uns stehende Jesus von Nazareth an; er nimmt die Qual des Anblickes unserer selbst auf sich: Diese Schuld ist meine. Dieses verfehlte Leben ist meines. Diese Ungerechtigkeit und dieses Versagen ist mein. „Er ist uns gemacht zur Gerechtigkeit“, schreibt Paulus (1 Kor 1,31) – im Spiegel des Urteils Gottes, in dem wir uns selbst sehen, sehen wir Jesus von Nazareth und werden mit ihm identifiziert. „Unsere Sünde liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten“ (Jes 53,5) – was wir an uns selbst sind, sieht Jesus von Nazareth als die eigene Identität und lässt sich im Spiegel des Urteils Gottes mit uns identifizieren.

Man kann sich das zunächst einmal ganz wörtlich vorstellen als einen Spiegel: Der Mensch sieht vor sich sein Spiegelbild, Jesus von Nazareth, der seine Identität ist. Und er, Jesus von Nazareth, sieht umgekehrt ihn und sein Leben als seine Identität. Das ist das letzte, das gültige Urteil, das Gott über uns und über ihn spricht, und das wir über uns sprechen dürfen.

### 3.3. Neue Identität

Das ist der Sinn der lutherischen Rechtfertigungslehre. Ein anderes Urteil über uns. Eine neue Identität. Nicht das Urteil, das wir oder andere über uns fällen. Aber auch nicht das wahre Urteil Gottes über uns, das alle menschlichen Urteile in Frage stellt und uns beschreibt, wie wir in Wirklichkeit sind – wir Christen hoffen nicht darauf, dass die Wahrheit, die Gott über uns aussprechen wird, besser sein wird als die negativen Urteile anderer über uns. Wir hoffen auch nicht auf ein Urteil, auf das wir uns mit Hilfe von Gottes Gnade vorbereiten und das wir beeinflussen könnten. Sondern wir hören ein anderes Urteil, in dem Gott selbst dem wahren Urteil über unser verfehltes Leben widerspricht und uns mit einem anderen, dem geliebten Sohn identifiziert und diesen mit uns: Du, Sünder, bist für mich und damit in Wahrheit nicht Sünder, sondern meine geliebte Tochter und mein geliebter Sohn. Und dieser, der Sohn Gottes, ist für mich und damit in Wahrheit der Sünder und Verlorene: „Er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt.“ (2 Kor 5,21)

Rechtfertigung allein im Glauben an Christus heißt dies: angesichts der Frage nach der eigenen Identität nicht mehr auf sich selbst zu sehen, nicht sich selbst anzusehen und über sich selbst zu urteilen, sondern gegen jedes wahre

oder unwahre Urteil über uns das Urteil zu hören, das Gott über uns spricht, der uns uns selbst aus den Augen rückt und uns mit Jesus von Nazareth, seinem geliebten Sohn, identifiziert. Dieses Urteil Gottes hören wir, wenn im Gottesdienst die Vergebung und die Gerechtigkeit Christi zugesprochen wird: Wir werden für gerecht erklärt, weil nicht wir selbst und unsere im Laufe unseres Lebens erworbene Identität, sondern Jesus von Nazareth und sein Geliebtsein von Gott unsere Wirklichkeit ist, die im Urteil Gottes und damit in Ewigkeit gilt.

## 4. Ausblick: Rechtfertigung und Ethik

Und das müsste man jetzt auslegen. Denn das hat ja Folgen. Unsere letzte Identität steht fest, unverrückbar, das Urteil Gottes über uns ist gewiss: Vor Gott sind wir Jesus von Nazareth; du bist mein geliebter Sohn und meine geliebte Tochter. Im Hin und Her der Urteile, in denen unsere Identität festgeschrieben wird, zu Recht oder zu Unrecht, sind wir nicht mehr darauf angewiesen, uns zu beweisen, uns zu produzieren, auf uns selbst und das Bild zu starren, das wir nach außen bieten. Unsere Identität ist uns aus der Hand genommen. Wir haben den Blick frei, sehen – wenn wir wissen wollen, wer wir sind – nicht mehr auf uns selbst, sondern von uns weg auf Christus, mit dem wir identisch sind.

Wo sehen wir hier, in diesem Leben, diesen Jesus von Nazareth? Nach dem Zeugnis der Kirche im Nächsten, der um uns ist. „Was ihr getan habt einem unter diesen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40). Wir sehen nicht mehr den Nächsten nach seiner äußeren Erscheinung an, sondern wir sehen ihn, wie er im Urteil Gottes ist: eine neue Kreatur, eins und eins gesprochen mit Jesus von Nazareth: „Darum kennen wir von nun an niemanden mehr nach dem Fleisch; [...] ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.“ (2 Kor 5,16f). Wir erkennen im Nächsten Christus und tun so, was wir unseren geringsten Brüdern tun, ihm.

Im Glauben, im Wegblicken von uns selbst auf Christus, mit dem wir identifiziert werden, kommt die alte Lebensbewegung an ihr Ende: das Kreisen um uns selbst und die Sorge um unsere eigene Identität. Es beginnt eine neue Lebensbewegung: dass ich mich selbst in Christus finde, und dass ich Christus im Nächsten zu sehen beginne, der wie ich eins gesprochen werden wird mit Jesus von Nazareth, dessen wahre Wirklichkeit Jesus Christus ist.

Wirkliches sittliches Neuwerden des menschlichen Lebens, eine wirkliche ethische Neuorientierung hängt nach lutherischem Verständnis daran, dass wir uns um uns selbst keine Sorge mehr zu machen brauchen, weil unsere Identität feststeht und wir sie nicht mit unseren Taten und unserem Leben herzustellen brauchen. Auch mit unserem besten Leben tragen wir nichts zu der Identität bei, die wir vor Gott haben; unsere Identität ist uns aus der Hand genommen, wir sehen von uns weg und sehen auf Christus und so auf unseren Nächsten.

Rechtfertigung allein durch den Glauben heißt: in der Frage nach der eigenen Identität nicht auf sich selbst, sondern auf Christus zu sehen, mit dem Gott uns identifiziert. Alles, nicht nur der Trost, sondern auch das ethische Neuwerden des menschlichen Lebens, hängt daran, dass wir nicht nur davon reden, dass Gott uns Gnade schenkt und wir auf diese Weise dafür sorgen können, dass Gott uns so beurteilt, dass wir unseren Anblick in Ewigkeit ertragen können. Alles, nicht nur der Trost, sondern auch das ethische Neuwerden unseres Lebens hängt daran, dass wir im Glauben gerechtfertigt sind, das heißt: im Wegsehen von uns selbst auf Christus. Dass wir eben nicht auf uns selbst und unsere Sünde, unsere Gerechtigkeit, unsere Identität sehen, sondern nach Gottes Urteil von uns weg und die fremde Gerechtigkeit Christi als unsere Gerechtigkeit uns zusprechen lassen.

Rechtfertigung allein durch den Glauben: allein dadurch, dass wir von uns weg auf Christus sehen, dass wir ganz wörtlich *uns verlassen* auf Christus, den Gott mit uns identifiziert.

## Glauben an die Auferstehung. Auslegung zu 1 Kor 15

### 1. Die Korintherbriefe des Paulus

Der Erste Korintherbrief, die Korintherbriefe insgesamt sind die bewegendsten und persönlichsten Briefe des Paulus, geschrieben aus dem lebendigen Gespräch mit einer Gemeinde heraus, die er kannte, in der er mehrere Jahre gewirkt hatte, die er immer wieder besucht hat, und um die er geradezu kämpfte – etwa im Zweiten Korintherbrief, in dem er sich verteidigt gegen Prediger, die in der Gemeinde aufgetreten sind und ihn verleumdend, ihm das Apostelamt absprechen; Paulus verteidigt sich, seinen Auftrag, seinen Dienst und lässt dabei die ganze Palette menschlicher Emotionen anklängen, Verzweiflung am Beginn des Briefes (2 Kor 1,3–11; 2,1–4), als er von einer tiefen Angst um seinen Mitstreiter Titus erzählt (2 Kor 2,13), Trost und Jubel (1,1–6; 7,5–16), Tränen (2,4), aufbrausender Zorn und herausfordernde Gebärde (2,10–12); daneben aber auch, ruhige, um Überzeugung bemühte Argumentation (2 Kor 3–5). Das ist der Zweite Korintherbrief.

Viel ruhiger ist der Erste Brief an die Korinther; Paulus hat Nachrichten über das Gemeindeleben in Korinth und löst Streitfragen, ethische Probleme. Fragen um die richtige Feier des Abendmahls (Kap 11), Fragen zum Verhalten im Gemeindegottesdienst – der lange Abschnitt über die Geistesgaben (Kap 12 und 13) –, und eben Fragen nach der Auferstehung (Kap 15). Offensichtlich sind Boten aus Korinth mit diesen Fragen zu Paulus gekommen (1 Kor 1,11); es scheint zu Parteikämpfen gekommen zu sein, zur Berufung auf unterschiedliche geistliche Lehrer und zum Streit darum, welcher der Lehrer die höheren und besseren Geistesgaben aufzuweisen hat (1,12ff). Wir lesen von Zank um den Vorrang im Gottesdienst (Kap 12), aber auch von ethischen Entgleisungen – ein Fall von schwerer Unzucht (Kap 5); Christen, die sich gegenseitig vor einem korinthischen Richter verklagen (6,1–11). Fragen nach der Erlaubtheit der Ehe – soll/darf man überhaupt heiraten, oder sollte man angesichts der kurzen Zeit bis zur Wiederkunft Christi nicht lieber auf die Ehe verzichten – vielleicht gar bestehende Ehen mit Nichtchristen auflösen (Kap 7)?

Und Paulus rät, entscheidet, oft nur vorläufig, eine endgültige Behandlung bis zu seinem nächsten Besuch aufschiebend – „Das Übrige (andere) will ich ordnen, wenn ich komme“ – so schließt er die Ausführungen zum Abendmahl (1 Kor 11,34); da waren offenbar mehr Fragen – aber die haben Zeit, die sind nicht so dringlich, später. Bei der Beantwortung anderer Fragen merkt man,

dass er mit sich nicht recht im Reinen ist, dass er mit einer sehr bestimmten Entscheidung einsetzt und im Laufe der Begründung merkt, dass seine Gründe nicht viel austragen – sollen Frauen im Gottesdienst Schleier tragen, so fragt er im 11. Kapitel, und entscheidet: Ja, klar, das sollen sie. Wenn man aber das Kapitel weiterliest, dann merkt man, wie ihm die Gründe ausgehen, und er appelliert an das eigene Urteil der Gemeinde – „Urteilt bei euch selbst, ob es sich ziemt, dass eine Frau unbedeckt vor Gott bete“ (1 Kor 11,13), und schließlich beendet er dieses Thema mit der ärgerlichen Bemerkung: „Ist aber jemand unter euch, der Lust hat, darüber zu zanken, der wisse, dass wir solchen Brauch nicht haben, die Gemeinden Gottes auch nicht“ (11,16) – das ist ein brummiges: „Streitet so viel ihr wollt, bei uns wird das so gehandhabt, aber wenn ihr unbedingt streiten wollt, dann macht was ihr wollt und rutscht mir den Buckel runter“ – er markiert seine anfängliche entschiedene Haltung nun als seine persönliche Meinung, ein Ratschlag, von dem die Korinther auch abweichen können, wenn es sein muss; und damit nicht alle seine Anweisungen ihre Autorität verlieren, setzt er dann neu ein: „Aber das Folgende muss ich euch befehlen [...]“ (11,17) und es folgen eben die Hinweise zum Abendmahl, die im Unterschied zur Frage nach dem Schleiertragen nicht zur Disposition stehen.

## 2. Die Auferstehungsleugner in Korinth

### 2.1. Der Anlass des Kapitels 15

Nur das Wichtigste unter den Anfragen und Problemen der Gemeinde wird von Paulus in diesem Brief entschieden, manches aufgeschoben, manches steht zur Disposition – und wichtig scheint die Frage zur Auferstehung zu sein. Es scheint in Korinth Christen gegeben zu haben, die die Möglichkeit einer Auferstehung der Toten leugneten – Paulus referiert ihre These in 1 Kor 15,12: „Wenn aber von Christus gepredigt wird, dass er von den Toten auferstanden ist, wie sagen denn einige unter euch: Es gibt keine Auferstehung der Toten?“

Christen sind es offensichtlich, „einige unter euch“, die die Auferstehung leugnen, nicht etwa platonische Philosophen oder Epikuräer oder sonstige Nichtchristen: in der Gemeinde sind sie aufgetreten und leugnen, dass die Toten auferstehen werden. Vermutlich referiert Paulus etwas später noch einmal ein Argument dieser Christen – „es könnte aber jemand sagen“, so schreibt er in V. 35: „Wie werden denn die Toten auferstehen, und mit was für einem Leib werden sie kommen?“ – da klingt ein Argument der Gegner durch: Es gibt doch den Leib der Toten gar nicht mehr, sagen diese Auferstehungsleugner, verwest ist er, aufgelöst, zerstört, nichts mehr davon übrig – mit was für einem Leib sollten sie denn kommen, die Verstorbenen?

### 2.2. Was lehren die Gegner des Paulus?

Es ist in der neutestamentlichen Forschung umstritten, was die Gegner des Paulus eigentlich genau gelehrt haben.<sup>1</sup> Die Frage, wer die Gegner sind und was sie lehren, ist dabei nicht nebensächlich. Wenn man richtig verstehen will, was Paulus da eigentlich sagt, dann muss man verstehen, mit welcher Lehre er sich auseinandersetzt, was die Christen in Korinth eigentlich sagen wollen, die offenbar behaupten, es gäbe keine Auferstehung von den Toten, weil der Leib der Gestorbenen aufgelöst und verwest ist.

Die Forschungsmeinungen gehen weit auseinander: Die einen nehmen an, dass hier Christen zu Wort kommen, die nur die Fortexistenz der Seele und nicht die Auferstehung des Leibes lehren; wieder andere nehmen an, dass hier Christen sprechen, die der Meinung sind, dass mit dem Tod alles aus ist. Wieder andere rechnen mit Gnostikern, die das Christentum als Vermittlung einer Erkenntnis verstehen, die die Seele erlöst und zum Aufstieg zu Gott befähigt; diese Gnostiker würden dann behaupten, mit dem Erlangen dieser Erkenntnis sei der Mensch bereits erlöst und auferstanden und eine weitere künftige Auferstehung sei nicht zu erwarten. Noch wieder andere nehmen an, dass Paulus oder seine Informanten die angeblichen Irrlehrer ganz falsch verstanden haben und diese gar nicht die Position vertraten, die Paulus widerlegt. Umstritten ist auch die paulinische Sicht der Wiederkunft Christi, viele Exegeten nehmen eine theologische Entwicklung zwischen dem Ersten Thessalonicherbrief als der ältesten und dem Philipperbrief als der jüngsten Schrift des Paulus an; diese Entwicklung verläuft von 1 Thess 5 (Paulus spricht auf Anfragen der Thessalonicher hin erstmals von der Entrückung der noch Lebenden und von der Auferstehung der bereits Verstorbenen) über unseren Text 1 Kor 15 bis hin zu Phil 1,23 (Erwartung einer Vereinigung mit Christus direkt nach dem individuellen Tod). Ich werde im Folgenden einfach die Lesart darstellen, die mir am plausibelsten erscheint – auch ohne das so genau zu begründen, wie ich das eigentlich müsste. Es ist mein Eindruck, dass alle genannten, in der Forschung vertretenen Deutungen der Lehre der Gegner des Paulus mit dem Text in 1 Kor 15 nicht zu recht kommen; irgendwo geht er immer nicht auf. Wenn man die im Folgenden vorgestellte Deutung voraussetzt, so lässt sich – das scheint mir wenigstens – der Text glatt und ohne Widersprüche lesen; und das ist auch eine erste und vorläufige, für den gegenwärtigen Zweck aber zureichende Begründung für die Richtigkeit meiner Deutung.

<sup>1</sup> Dazu nur die beiden neuesten Kommentare: W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, EKK VII, 4 Teilbde., Mainz/Neukirchen 1991–2001, hier VII/1, 57–63, bes. 57–60 und VII/4, 111–124; Chr. Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHKNT 7, Leipzig 1996, 12 und 349–390 ohne Gegnerdiskussion (nur 377f).

### 2.3. Die Gegner in Korinth

Bereits im 1. Brief an die Thessalonicher geht Paulus auf einen ähnliche Frage ein – dort stellt sich die Gemeinde offenbar die Frage, was denn eigentlich mit den Christen geschehen wird, die bei der Wiederkunft Christi bereits gestorben sind. Dort schreibt er: „Wir wollen euch aber, liebe Brüder, nicht im Ungewissen lassen über die, die da schlafen, auf dass ihr nicht traurig seid wie die anderen, die keine Hoffnung haben.“ (1 Thess 1,13).

„Hoffnungslos“ sind die dortigen Christen offenbar, weil sie sich nicht vorstellen können, dass die Toten auferstehen; es kommt darauf an, so scheinen die Christen in Thessaloniki zu denken, am Leben zu bleiben, bis Christus kommt und uns mit sich in sein Reich nimmt; für die, die vor der Wiederkunft sterben, gibt es kein Heil. Dasselbe scheint hier vorausgesetzt zu sein: Christen, die der Meinung sind, dass diejenigen, die vor der Wiederkunft sterben, keine Hoffnung haben, in sein Reich zu kommen – mit dem einfachen Argument: Da ist gar kein Leib mehr, das geht doch gar nicht (1 Kor 15,35).

Die Frage hält Paulus für so wichtig, dass er sie im Brief an die Korinther in aller Ausführlichkeit behandelt und nicht etwa aufschiebt bis zu seinem nächsten Besuch. An dieser Frage, das weiß er, hängt Hoffnung und Verzweiflung gerade im Blick auf verstorbene Familienangehörige, und so schreibt er zuvor schon an die Thessalonicher: „Tröstet euch mit diesen Worten untereinander“ (1 Thess 5,18) – offenbar führt der Zweifel daran, ob die vor der Wiederkunft bereits Verstorbenen am Reich Gottes auch Anteil haben werden, die Christen in tiefe Angst und Zweifel über ihr eigenes Geschick oder das Geschick ihrer Angehörigen.

Die Gegner im 1 Kor vertreten eben die Position, die die Christen in Thessaloniki zur Verzweiflung treibt – jedenfalls wird das Kapitel gut verständlich, wenn man das annimmt; das muss hier als Beleg für diese steile These genügen. Ich gehe also nun dieses Kapitel Schritt für Schritt durch und erkläre die Argumente des Paulus – und es wird vielleicht erkennbar werden, dass nichts, kein Satz und kein Gedanke überflüssig ist – obwohl es mir und den meisten Lesern bei einer ersten Lektüre so geht, dass man den Sinn eines Satzes erst auf den zweiten oder dritten Blick erfasst.

## 3. Die Grundlage: Die Auferstehung Jesu

### 3.1. Die Auferstehung Jesu und ihre Bezeugung

Der erste Abschnitt reicht von Vers 1–11:

„Ich erinnere euch aber, liebe Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündigt habe, welches ihr auch angenommen habt, in welchem ihr auch stehet,

durch welches ihr auch selig werdet, wenn ihr's festgehalten habt, in welcher Gestalt ich es euch verkündigt habe; es wäre denn, dass ihr umsonst gläubig geworden wäret. Denn ich habe euch zuvörderst gegeben, was ich auch empfangen habe: dass Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift; und dass er begraben ist; und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und dass er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen.

Danach ist er gesehen worden von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten heute noch leben, etliche aber entschlafen sind. Danach ist er gesehen worden von Jakobus, danach von allen Aposteln. Als dem letzten von allen ist er auch von mir als einer unzeitigen Geburt gesehen worden. Denn ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht wert bin, dass ich ein Apostel heiße, darum dass ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber von Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist. Es sei nun ich oder jene: so predigen wir, und so habt ihr geglaubt.“ (1 Kor 15,1–11)

Dieser erste Abschnitt ist wie ein Nagel, den Paulus einschlägt. An diesem ersten Abschnitt hängen alle weiteren Darlegungen, dieser Nagel muss sitzen, ohne ihn fällt alles Folgende in sich zusammen. Paulus verweist hier wie an der anderen Stelle im 1. Brief an die Thessalonicher auf die Auferstehung Jesu: „Denn wir glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch, die da entschlafen sind, durch Jesus mit ihm einherführen.“ (1 Thess 4,14)

Christus ist auferstanden – also werden auch die verstorbenen Christen auferstehen. Und dies – Christus ist auferstanden – klopft er jetzt mit allen Mitteln fest. Er erinnert die Christen daran, dass dies das Evangelium ist, das er verkündigt hat, dies und nichts anderes: Christus ist gestorben und auferstanden. Und auf diese Verkündigung hin sind sie Christen geworden, das haben sie erfasst und ergriffen, darauf vertrauen sie. Und das hat Paulus auch nicht erfunden, sondern selbst von anderen gehört – und dann nennt er es, dieses Evangelium, zitiert vermutlich einen Satz eines uralten Glaubensbekenntnisses, den wir auch in unserem Glaubensbekenntnis finden: „Dass Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift; und dass er begraben ist; und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift.“

Paulus hat das nicht erfunden, sondern von anderen gehört, alle Apostel verkündigen das, und vor allem: Die Apostel haben es gesehen, haben ihn gesehen als Auferstandenen, und er zählt sie auf, erst Petrus, dann die zwölf, dann 500 Brüder auf einmal, dann Jakobus, dann alle Apostel. Paulus hat es nicht erfunden, sondern gehört von anderen; nicht nur gehört, sondern auch selbst erfahren, hat den Auferstandenen gesehen damals bei Damaskus (Apg 9).

Das heißt: den Nagel einschlagen. Die Zeugen nennen, die es gesehen haben, die eine Stimme, mit der die Kirche dies Evangelium verkündigt, von dem

Paulus eben immer wieder betont, dass er es nicht selbst erfunden hat, sondern empfangen hat und seine Wahrheit gesehen hat.

### 3.2. Der Glaube an die Auferstehung Jesu

„Es sei nun ich oder jene: so predigen wir, und so habt ihr geglaubt.“ (V. 11)

Das Geschehen. Die Predigt der Zeugen. Der Glaube. Dies gehört zusammen. Die Zeugen werden nicht nur als Beweis aufgezählt, sondern es sind diejenigen, die das Geschehen weitertragen, die es verkündigen, so dass es Glauben wirkt. Zum Ereignis gehört die Verkündigung, die Menschen erfasst, so dass sie es glauben. – Aber was heißt glauben? Für wahr halten?

Geglaubt. Zunächst negativ: nicht gesehen wie die Apostel, nicht Beweise gesehen, sondern geglaubt. Darauf vertraut, darauf gehofft. Alle folgenden Abschnitte sind eigentlich nichts anderes als eine Auslegung dessen, was es heißt, an diese Auferstehung Jesu von den Toten zu glauben.

## 4. Die Auferstehung Jesu als Grund der Hoffnung auf die Auferstehung der Toten

### 4.1. Die Auferstehung Jesu erweist die Möglichkeit einer Auferstehung der Toten

Ich gehe weiter die Abschnitte durch:

„Wenn aber Christus gepredigt wird, dass er von den Toten auferstanden ist, wie sagen denn etliche unter euch: Es gibt keine Auferstehung der Toten? Gibt es aber keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden.“

Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich. Wir würden aber auch erfunden als falsche Zeugen Gottes, weil wir wider Gott gezeugt hätten, er habe Christus auferweckt, den er nicht auferweckt hätte, wenn doch die Toten nicht auferstehen.

Denn wenn die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, so seid ihr noch in euren Sünden; so sind auch die, die in Christus entschlafen sind, verloren. Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen.“ (15,12–19)

Das Argument ist eigentlich klar: Wenn die Toten nicht auferstehen, dann ist auch Christus nicht auferstanden. Das predigen wir aber, das glaubt ihr, ergreift ihr, daran haltet ihr euch. Also ist zumindest Christus auferstanden – wie sollten dann die Toten nicht auferstehen.

Vermutlich haben die Auferstehungsgegner in Korinth die Auferstehung Jesu tatsächlich nicht in Zweifel gezogen – er ist auferstanden; nur so ergibt das

Argument des Paulus einen Sinn. Vielleicht haben sie darauf hingewiesen, dass der Leib Jesu noch vorhanden war, dieser begrabene Leib Jesu, der noch nicht verwest und zerstört war. Aber Paulus zwingt zur Konsequenz: entweder oder: Entweder gibt es keine Totenauferstehung – dann aber auch bei Jesus nicht. Oder es gibt sie, dann ist es nicht unmöglich, dass die Toten auferstehen.

### 4.2. Jesus als Erstling der Auferstandenen

Damit kommt er wieder auf den festen Ausgangspunkt zurück, auf die Grundlagen seiner Argumentation:

„Nun aber ist Christus auferstanden von den Toten als Erstling unter denen, die entschlafen sind“, und fährt fort: „Denn da durch einem Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Wenn sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebend gemacht werden. Ein jeder aber in seiner Ordnung, als Erstling Christus; danach, wenn er kommen wird, die die Christus angehören; danach das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt vernichtet hat.“ (15,20–24)

Das ist nun eine positive Auslegung dessen, was die Auferstehung Jesu nach Paulus bedeutet – und es kommt in diesem aus vielen Gründen komplizierten Text nur auf zwei Dinge an: Zum einen hält Paulus fest, dass die Auferstehung Jesu kein isoliertes Ereignis ist. Jesu Auferstehung ist nicht ein einmaliges Mirakel wie meinetwegen die Auferweckung von Toten in den Wunderberichten des NT, sondern die Auferstehung Jesu ist nach Paulus die Beendigung des Todesgeschickes, das mit Adam über die Menschheit gekommen ist: Jesus ist nicht der Einzige, sondern der Erste, der aufersteht.

Aber – diesen hier nicht ausgeführten Einwand muss man sich zum besseren Verständnis ergänzen: wie kann denn die Auferweckung eines Einzelnen die Auferweckung aller einschließen; und auf diese Frage antwortet Paulus mit dem Hinweis auf Adam: *Ein* Mensch, von dem der Tod ausging; ebenso *ein* Mensch, von dem das Leben ausgeht. „Denn da durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so kommt auch durch einen Menschen die Auferstehung der Toten. Wenn sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebend gemacht werden.“ (15,21–22)

Ja aber – so ein weiterer ungenannter Einwand, den man sich ergänzen muss, weil ohne ihn der zitierte Textabschnitt unverständlich bleibt: Davon sehen wir ja nichts; die Menschen sterben doch nach wie vor, es hat sich doch nicht geändert. So ist es, sagt Paulus: „Ein jeder aber in seiner Ordnung als Erstling Christus; danach, wenn er kommen wird, die die Christus angehören; danach das Ende, wenn er das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt vernichtet hat.“ (15,23–24)

### 4.3. Der Herrschaftsantritt Jesu und Gottes Kampf gegen den Tod

Die Gegenwart rückt hier in ein anderes Licht. Ein Machtkampf. Die Geschichte ist seit der Auferstehung Jesu die Geschichte seines Herrschaftsantritts, Schritt für Schritt überwindet er seine Feinde, alle Herrschaft und Macht, alles was gegen ihn steht, wird überwunden, wie es in Phil 2 heißt:

„Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat 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 ist, zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Phil 2,9–11)

Der Herrschaftsantritt Jesu beginnt dort, wo Jesus als der Herr bekannt wird – in der Gemeinde in Korinth beispielsweise: Da hat sich die Auferstehungsmacht, die Herrschaft Christi durchgesetzt, da glaubt, vertraut die Gemeinde auf das Herrsein Christi, das sich gegen alle ihm widerstehende Wirklichkeit durchsetzen wird. Und hier wird es also ausgelegt, was das heißt, wenn Paulus in V. 11 sagt: „So habt ihr geglaubt“: Die Gemeinde, die an die Auferstehung Jesu glaubt, glaubt eben nicht an ein einziges Faktum oder Wunder, sondern daran, dass er der Herr ist, der alle ihm entgegenstehende Wirklichkeit beseitigen wird. Nichts ist davon ausgenommen, auch nicht der Tod.

Und das ist nun wichtig: Der Tod, sagt Paulus damit, ist nicht einfach ein Faktum, das man hinnehmen muss. Der Tod eines Menschen vor der Wiederkunft Christi ist nicht ein Ereignis, das diesen Menschen vom Heil ausschließt und gegen das auch Gott nichts mehr machen kann. Der Auferstandene ist Herr auch über den Tod. Nichts ist seiner Herrschaft entzogen; alles ist ihm unterworfen außer Gott selbst – also auch der Tod. Glauben, vertrauen darauf, dass Christus auferstanden ist von den Toten, bedeutet: darauf zu vertrauen, dass er der Herr über alles ist, auch über den Tod.

Allgemeiner: Der Tod ist nicht ein natürliches Faktum, das Gott will, verändert, nicht ändert; Gott will vielmehr den Tod nicht. Gott steht gegen den Tod, er paktiert nicht mit ihm, er lässt ihm nicht sein Recht, er steht nicht respektvoll vor ihm zurück – sondern er vernichtet ihn wie alle seine Feinde. Der Tod behält vor Gott kein Recht – das Vertrauen auf die Auferstehung Jesu, auf die Herrschaft Jesu schließt diese Aussage ein.

### 5. Die Folge der Hoffnung auf die Auferstehung: der Einsatz des Lebens für den Nächsten

Nun ist ein großer Gedankengang zu Ende und Paulus setzt neu ein: „Was soll es sonst, dass sich einige für die Toten taufen lassen? Wenn die Toten gar nicht auferstehen, was lassen sie sich dann für sie taufen?“ (V. 29). Offensichtlich

gab es in Korinth den Brauch, sich stellvertretend für bereits Verstorbene taufen zu lassen – ein Brauch, den ich nicht zu verteidigen brauche. Paulus nimmt anerkannte Bräuche und Lebensvollzüge der korinthischen Gemeinde auf und weist darauf hin, dass diese nur dann sinnvoll sind, wenn man die Auferstehungshoffnung voraussetzt. Es wird hier nun in besonderer Weise deutlich, dass die Gegner des Paulus offenbar die These vertreten, dass die bereits Verstorbenen am Heil nicht mehr teilhaben werden: Nur gegen eine solche Position trägt das Argument des Paulus etwas aus – wenn die Toten am Heil nicht teilhaben, dann ist es sinnlos, sich für sie taufen zu lassen.<sup>2</sup>

Wichtiger ist nun der daran anschließende Gedanke des Paulus, der ebenfalls den faktischen Lebensvollzug – nun seinen eigenen – aufnimmt und als Argument gegen die Auferstehungsleugner wendet: Dieser Lebensvollzug wäre sinnlos, wenn er nicht getragen wäre von der Hoffnung auf die Auferstehung:

„Und was stehen wir dann jede Stunde in Gefahr? So wahr ihr, liebe Brüder, mein Ruhm seid, den ich in Christus Jesus, unseren Herrn, habe: Ich sterbe täglich. Habe ich nur im Blick auf dieses Leben in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft, was hilft's mir? Wenn die Toten nicht auferstehen, dann lasst uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot! [Jes 22, 13] Lasst euch nicht verführen! Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten. Werdet doch einmal recht nüchtern und sündigt nicht! Denn einige wissen nichts von Gott; das sage ich euch zur Schande.“ (V. 30–34)

Die Verse klingen auf den ersten Blick merkwürdig und ohne rechten Zusammenhang mit dem vorangehenden Text – aber der Sinn ist ganz einfach, wenn man sich einmal die Position der Gegner, die ich oben geschildert habe, vor Augen führt: Wer nur in diesem Leben darauf hofft, in Christi Reich zu kommen, wer also der Meinung ist, dass diejenigen, die bei der Wiederkunft Christi bereits verstorben sind, keinen Anteil am Reich Gottes haben werden, sondern nur die, die dann noch leben – der wird sich nicht in Gefahr bringen. Der wird sein Leben zu erhalten suchen, vorsichtig sein, jede Möglichkeit ergreifen, dem Tod auszuweichen – denn zu sterben bedeutet dann, das Heil zu verlieren. Und nun wird der Text verständlich: Wenn das so ist – sagt Paulus –, dass die Toten nicht zum Heil kommen: Wofür reibe ich mich dann auf? Warum bringe ich mich in Gefahr in meiner Missionstätigkeit? Wenn nur die Lebenden am kommenden Heil Anteil haben werden, würde ich zuhause bleiben, auf mich aufpassen – aber das tue ich nicht, sondern ich verkündige und missioniere, und das eben auch für die Briefempfänger, für die Korinther: Darauf spielt die kurze Wendung, dass die Korinther sein, des Paulus, Ruhm seien, an. Solche Wendungen, in denen Paulus feststellt, dass die Gemeinde in Korinth, sein Ausweis als Apostel sind, kommen im 2 Kor häufiger vor (vgl. 2 Kor 3,2f;

<sup>2</sup> Gegen Schrage, Brief VII/4 (Anm. 1) 113.

10,15f); die Gemeinde ist sein Ruhm und sein Ausweis als Apostel, weil er sie gegründet und gewonnen hat. Paulus deutet mit dieser kurzen Anspielung an, dass die Korinther gegenwärtig nur deshalb zu Christus gehören, weil er, Paulus, nicht nach ihrer Maxime gelebt hat, sein Leben also nicht für die Wiederkunft Christi bewahrt hat, sondern es hingibt und aufreibt, mit wilden Tieren kämpft und sich zerstört, damit sie, die Christen in Korinth und anderswo, zum Heil gelangen. Und darauf zielt nun auch der letzte Vers des Abschnitts: „Denn einige wissen nichts von Gott; das sage ich euch zur Schande.“ (V. 34): Um euch herum, so sagt Paulus leben Menschen, die nichts von Gott wissen. Das ist eine Schande und es liegt nur daran, dass ihr euer Leben ängstlich bewahrt und es nicht wie ich, Paulus, für eure Mitmenschen hingibt. Das Vertrauen darauf, dass Gott Herr auch über den Tod ist, führt dazu, dass wir unser Leben für unsere Mitmenschen in die Bresche schlagen.

Zwischen hinein geschoben eine Warnung: „Wenn die Toten nicht auferstehen, dann lasst uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot! [Jes 22,13].“ (V. 32) D. h.: Wer nicht glaubt, dass die Toten auferstehen, der wird bald zu der Folgerung gelangen, dass die Erwartung der Wiederkunft Christi doch keinen Sinn hat. Unwahrscheinlich, dass wir bei der Wiederkunft Christi noch leben – also frisst und sauft, das schadet dann auch nichts mehr. Die Leugnung der Auferstehung der Toten bei der Wiederkunft Christi ist eine Gefahr – lasst euch, sagt Paulus, nicht verführen. Meidet diese Lehre, denn am Ende steht der pure Hedonismus der Verzweifelten.

## 6. Das Hauptargument der Gegner: Die Frage nach dem Auferstehungsleib

Der folgende Abschnitt beantwortet nun die Frage nach dem Auferstehungsleib – aber wer genau hinhört, der erfasst, dass Paulus die Frage gar nicht beantwortet:

„Es könnte aber jemand fragen: Wie werden die Toten auferstehen und mit was für einem Leib werden sie kommen? Du Narr: Was Du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was Du säst, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, sei es von Weizen oder etwas anderem. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib. Nicht alles Fleisch ist. Nicht alles Fleisch ist das gleiche Fleisch, sondern ein anderes Fleisch haben die Menschen, ein anderes das Vieh, ein anderes die Vögel, ein anderes die Fische. Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper; aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen und eine andere die irdischen. Einen andern Glanz hat die Sonne, einen andern Glanz hat der Mond, einen andern Glanz haben die Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich vom andern durch seinen Glanz. So auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät ver-

weslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armseligkeit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib. Wie geschrieben steht: Der erste Mensch, Adam, wurde zu einem lebendigen Wesen [1. Mose 2,7], und der letzte Adam zum Geist, der lebendig macht. Aber der geistliche Leib ist nicht der erste, sondern der natürliche; danach der geistliche. Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische ist, so sind auch die irdischen; und wie der himmlische ist, so sind auch die himmlischen. Und wie wir getragen haben das Bild des irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des himmlischen.“ (1 Kor 15,35–49)

### 6.1. Viele Arten von Leibern

Das ist ein Text nach dem Motto: Wir können die Probleme nicht lösen, wohl aber auflockern. Nach diesem Motto verfahren die ersten Verse: Es gibt schon hier auf Erden so viele verschiedene Arten von Leibern, so viele verschiedene Sorten Fleisch (V. 39); es gibt daneben Gestirne – himmlische Körper – und es gibt auch hier unterschiedliche himmlische Körper; warum sollte es also nicht ein Auferstehungsleib *neben* dem toten Leib geben?

Das ist keine exakte Antwort – nur erst der Hinweis auf eine Möglichkeit: Es gibt viele Arten von Leibern, warum also nicht einen Auferstehungsleib?

### 6.2. Der Auferstehungsleib als Folge des irdischen Leibes

Aber wenn man genau hinsieht, ist das gar nicht das Zentrum des Gedankens, sondern was sich durchzieht durch diesen Abschnitt ist das gar nicht so recht passende Bild vom Säen; es sind zwei Argumente ineinander geschoben, das erste besagt: Es kann viele Arten von Leib geben (V. 38–41); und das zweite Argument erfasst man, wenn man diese V. 38–41 einmal weglässt:

„Du Narr: Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht stirbt. Und was du säst ist nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloßes Korn, sei es von Weizen oder etwas anderem. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, einem jeden Samen seinen eigenen Leib. [...] So auch die Auferstehung der Toten. Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armseligkeit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib.“ (V. 36–37.42–44)

Das zweite Argument gibt Beispiele dafür, dass das Vergehen von etwas Irdischem nicht das Ende, sondern der Anfang von etwas Höherem ist.

Das Sterben, so sagt Paulus hier, ist nicht ein Betriebsunfall, sondern die Voraussetzung für das Neue, für die Auferstehungswirklichkeit. Das Neue entsteht, wie die Frucht, nur durch das Vergehen hindurch; Paulus schließt hier vermutlich an ein Herrenwort an, das auch im Johannesevangelium aufgenommen ist:

„Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht. Wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasst, der wird's erhalten zum ewigen Leben.“ (Joh 12,24f)

Es wird also in diesem Textabschnitt (1 Kor 15,36–37.42–44) zunächst das vorangehende Thema aufgenommen – der Dienst des Paulus als Selbstopfer für die Gemeinde: Der Apostel hält sein Leben nicht fest, er gibt es hin, opfert es auf, freigiebig, behält es nicht für sich. Und dazu ist es eben auch da. Es ist Saat für das Künftige, Leben auf eine Zukunft hin. Ein ganz wichtiger Punkt: Gerade die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten führt den Apostel dazu, sein Leben nicht ängstlich festzuhalten, sondern es einzusetzen, es hinzugeben in dem Bewusstsein, dass es dadurch wächst, dass er immer mehr empfängt als er gibt.

### 6.3. Derselbe irdische Leib in neuer Gestalt

Der himmlische, unverwesliche, geistliche Leib scheint damit ein anderer zu sein als der irdische, verwesliche, natürliche Leib. Eine neue Wirklichkeit, so scheint Paulus doch sagen zu wollen: etwas ganz anderes – wie es eben verschiedene Sorten Fleisch und verschiedene Himmelskörper gibt. Aber das ist eben nur das eine; das würde ja bedeuten, dass der künftige Mensch ein anderer als der gegenwärtige ist, würde eben auch die Frage nach der Identität des künftigen Leibes mit dem Gegenwärtigen aufwerfen. Und deshalb durchbricht Paulus diese Zuordnung, nach der hier *ein* Leib, dort ein *ganz anderer* wäre, durch die Zuordnung von Samenkorn und Frucht: Das Samenkorn, das stirbt, lebt ja in der Frucht weiter; diese ist nicht einfach etwas ganz anderes, sondern geht aus diesem sterblichen Leben hervor; entsprechend ist der Auferstehungsleib nicht einfach ein anderer Leib, sondern dieser sterbliche Leib selbst in einer neuen Gestalt: ein anderer Leib; aber dennoch derselbe.

Und nun verbindet Paulus in der Beschreibung des künftigen Leibes eben die himmlische und die irdische Wirklichkeit miteinander, verbindet zwei Dinge miteinander, die für uns ebenso wie für seine griechisch denkenden Zuhörer Gegensätze sind: Leib ist in jedem Falle etwas anderes als Geist, sogar der Gegensatz von Geist. Hier nötigt Paulus seine Leser, einen „geistlichen Leib“ zu denken, ein Leib der zum Bereich des Geistes gehört, ein Mensch-Sein, das also nicht mehr getrennt ist von Gott, sondern „Geist“ ist, durchdrungen und ganz getragen von Gott, in nichts von ihm getrennt:

„Es wird gesät verweslich und wird auferstehen unverweslich. Es wird gesät in Niedrigkeit und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesät in Armselig-

keit und wird auferstehen in Kraft. Es wird gesät ein natürlicher Leib und wird auferstehen ein geistlicher Leib. Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib.“ (1 Kor 15,42–44)

Ich komme darauf gleich noch einmal zurück.

### 6.4. Das „Bild des Irdischen“

Und nun (V. 45–49) greift Paulus wieder auf die Entsprechung von Adam und Christus zurück, auf Adam und Christus, die gleichzeitig im Verhältnis der Entsprechung und des Gegensatzes stehen (vgl. V. 21f und Röm 5,12 ff): „wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, so werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen.“ (V. 49). Der Irdische – das ist zunächst Adam; der Himmlische ist Christus. Ich will aber nun einmal diesen Gedanken verbinden mit einem zweiten paulinischen Gedanken, wenn Paulus etwa im Römerbrief sagt: „Wir sind Gottes Kinder; sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi, so dass wir, wenn wir mit ihm leiden, auch mit ihm zur Herrlichkeit erhoben werden.“ (Röm 8,17). Paulus beschreibt hier, was es heißt, das Bild „des Himmlischen“, Christi also, zu tragen: Es heißt, mit Christus zu leiden. Paulus deutet sein jetziges Leiden als Apostel als Leiden „mit Christus“. Das geht weiter, als wir das auf den ersten Blick verstehen – es ist nicht nur so, dass er „wie“ Christus leidet in der Durchführung seines Missionsauftrages, sondern in ihm, dem Apostel und in allen Christen, manifestiert sich sozusagen die Wirklichkeit des Leidens Christi selbst. Die Adamswirklichkeit und die Christuswirklichkeit sind also für Paulus nicht, wie es in dem Textabschnitt zunächst erscheint, zuzuordnen wie Gegenwart und Zukunft, sondern Christi Wirklichkeit, der neue, der himmlische Mensch ist jetzt schon in unser Leben eingetreten, gestaltet uns sich gleich, macht unser Leben seinem Leben ähnlich – und das heißt eben: Unser Leben tritt unter das Kreuz. Wir leiden, und dieses Leiden ist die Manifestation des Leidens Christi in unserem Leben. Und Auferstehung bedeutet dann, dass sich nun auch das himmlische Leben des Auferstandenen an uns durchsetzt, wie sich sein Leiden in der Gegenwart an uns durchsetzt: Unser Leben, unser Auferstehen, unser künftiges Leben ist nicht nur eine *Folge* des Todes, der Auferstehung und des Lebens Jesu, sondern ist die *Teilgabe* an diesem Leben. Glauben an Christus heißt für Paulus: mit Christus verbunden zu sein, in Christus zu sein; und in Christus zu sein heißt: Sein Geschick – sein Leiden, sein Tod *und* seine Auferstehung – bildet sich in unserem Leben ab.

Ich hatte eingangs gesagt, dass dieses 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes nichts anderes ist als die Auslegung dessen, was „Glauben an die Auferstehung Christi“ bedeutet – hier also wieder ein neuer Aspekt: Es bedeutet eben nicht nur, zu wissen, dass damals ein am Kreuz Gestorbener wieder lebt; sondern es bedeutet, zu wissen, dass wir hineingenommen sind in dieses Geschick, das un-

ser Tod und Leiden Teilnahme an seinem Tod und Leiden ist, und dass wir ebenso an seinem Auferstehen und seinem Leben Anteil haben werden.

## 7. Das künftige Leben und die Gegenwart der Christen

Nun der letzte Abschnitt; er setzt ein mit dem Vers: „Das sage ich aber, liebe Brüder, dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können; auch wird das Verwesliche nicht erben die Unverweslichkeit.“ (V. 50)

### 7.1. Verwandlung

Man versteht diesen Vers nur richtig, wenn man sich an die Position der Gegner erinnert – nur wenn wir bei der Wiederkunft Jesu noch leben, so sagten sie, nur dann haben wir am Reich Gottes Anteil. Der Voraussetzung widerspricht Paulus: Auch wenn ein Mensch dann noch lebt, werden doch nicht sein Fleisch und Blut und nicht sein natürlicher Leib am Reich Gottes Anteil haben:

„Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune erschallen, und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden. Denn dies Verwesliche muss anziehen die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche muss anziehen die Unsterblichkeit. Wenn aber dies Verwesliche anziehen wird die Unverweslichkeit und dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht [Jesaja 25,8; Hosea 13,14]: Der Tod ist verschlungen vom Sieg.“ (15,51–54)

Diese Verwandlung, die Paulus hier beschreibt, ist genau die Verwandlung, die er zuvor mit dem Bild von der Saat und der Frucht dargestellt hatte: die Verwandlung des Sterblichen durch den Tod hindurch zu etwas Neuem, einem unsterblichen, einem „geistlichen“ Leib. Derselbe Bruch, sagt Paulus, wird auch bei euch – die ihr noch zu leben hofft, wenn Christus kommt – stattfinden: Auch ihr werdet verwandelt werden. Auch ihr werdet nicht diesen Leib behalten, sondern so, wie die Toten auferstehen, so werdet ihr verwandelt. Und das erst ist das Ende des Todes.

### 7.2. Die Gegenwart und die Herrschaft des Todes

Es geht für das Verständnis dieses Textes gar nicht darum, nun genau zu wissen, was dieses „Verwandeln“, dieses „Anziehen eines Leibes“ bedeutet, was ein „unsterblicher Leib“ bzw. ein „geistlicher Leib“ usf. ist. Das wissen wir nicht, das weiß Paulus nicht, und ihm kommt es auf etwas ganz anderes an, und das bemerkt man, wenn man zwischen den Zeilen liest; genau gehört: Die Toten werden auferstehen und ihr, die ihr lebt, werdet verwandelt werden. „Wenn aber

dies Verwesliche anziehen wird die Unverweslichkeit und dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht [Jesaja 25,8; Hosea 13,14]: Der Tod ist verschlungen vom Sieg.“ Also: Erst dann, wenn ihr verwandelt seid, so sagt Paulus, hat der Tod seine Herrschaft verloren. Das kann man einmal umdrehen: Jetzt, solange ihr nicht verwandelt seid, herrscht er noch. Ohne es auszusprechen, sagt Paulus damit: Ihr, die ihr noch lebt und hofft, bis zur Wiederkunft Christi am Leben zu bleiben, seid nicht weniger vom Tod umgeben als diejenigen, die schon gestorben sind. Wir alle, Lebende und Verstorbene, sind im Bereich des Todes; der Tod herrscht über uns, die wir jetzt leben – die Verweslichkeit, Sterblichkeit des Lebens, beständig vom Tod bedroht, von Krankheit, Verlust, Hunger, Durst. Jetzt ist immer noch die Zeit des Todes. Dass die Christen gegenwärtig noch leben und möglicherweise die Wiederkunft Christi zu Lebzeiten sehen werden, entnimmt sie nicht diesem prinzipiellen Todeszusammenhang.

### 7.3. Die Bewahrung der individuellen Existenz

Das Zweite, was wichtig ist: Dies Verwesliche muss die Unverweslichkeit, und dies Sterbliche, die Unsterblichkeit anziehen (V. 54). Nicht: Dies Verwesliche wird durch etwas Unverwesliches ersetzt, sondern Paulus spricht von „Überkleiden“, „Verwandeln“, weil er ausschließen will, dass wir ein anderes Leben erhalten als das jetzige, dass wir andere Menschen werden; dieser selbe gleiche Mensch ist es, an dem Gott Interesse hat, den er liebt; und diesem individuellen Menschen gibt er Ewigkeit, ein Sein in seiner Ewigkeit.

### 7.4. Gottes Widerstand gegen den Tod

„Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz. Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus!“ (15,55-57)

Das ist ein Jubel über den besiegten Tod. Die korinthischen Gegner hatten sich mit dem Tod abgefunden: tot ist tot, Hauptsache wir leben und bleiben am Leben, bis Christus kommt. Dem widerspricht Paulus. Gott paktiert, wie gesagt, nicht mit dem Tod. Er findet sich nicht ab mit dem Tod. Gott lässt keinen Herrschaftsbereich zu, der seiner Macht eine Grenze setzte. Denn das, sagt Paulus, würde bedeuten, dass Gott sich mit der Sünde abfindet – darauf zielt der Hinweis, dass der Stachel des Todes die Sünde sei: Der Stachel ist ein Herrschaftswerkzeug – gemeint ist ein Stachel, mit dem ein Fuhrmann seinen Ochsen antreibt; das Herrschaftsmittel des Todes also ist die Sünde. Wenn Gott sich mit dem Tod und seiner Herrschaft abfinden würde, würde das bedeuten, so Paulus, dass er sich mit der Sünde und ihrer Macht abfindet, mit der Trennung des Menschen von Gott also, denn genau das ist Sünde. Gott findet sich aber nicht damit ab, dass Menschen von ihm getrennt sind, wie er sich nicht damit abfin-

det, dass es einen Herrschaftsbereich gibt, der seiner Macht entzogen ist und unter der Herrschaft der Sünde bleibt. Er will alles in allem sein. Wohl gemerkt: nicht alles sein und alles andere verdrängen, sondern mit und in allem anderen will er selbst alles sein (V. 28).

#### 7.5. Die Einheit des Unverweslichen mit dem Sterblichen

Damit wird verständlich, was die Aussage, dass „dies Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht, dass dies Sterbliche verwandelt wird in Unsterblichkeit“ (15,52–54) bedeuten könnte. Unsterblichkeit, Unverweslichkeit: Das ist Gott. Verbunden mit Gott: Wir, nicht ein anderer als wir, sondern dieses Leben hier, werden mit der Ewigkeit und Unsterblichkeit Gottes verbunden. Das Ende der Sünde, das Ende der Trennung von Gott ist das Ende des Todes. Gott teilt sich und seine Ewigkeit uns mit und ist so „alles in allem“. Wie oben beim widersprüchlichen Bild vom „geistlichen Leib“ kommt es auch hier darauf an, dass die Gegensätze überwunden sind, dass Gott und Mensch verbunden sind, dass der Mensch in Christus Anteil erhält an Gottes Leben und seiner Unsterblichkeit; und dass Gott diesen Menschen bei sich halten und haben will.

#### 8. Zusammenfassung: Was heißt „Glauben an die Auferstehung“?

Das Kapitel 15 des 1. Korintherbriefes antwortet auf eine Frage, die sicher viele Christen damals umgetrieben hat: Was ist, wenn ich, wenn meine Angehörigen das Reich Gottes, die Wiederkunft Christi nicht erleben: Bedeutet das, dass wir für immer tot bleiben und vom Heil ausgeschlossen sind?

Paulus antwortet, indem er auslegt, was „Glauben an die Auferstehung“ heißt. Es heißt, darauf zu vertrauen, dass Christus die Herrschaft angetreten hat und alle Feinde – auch den Tod – überwunden hat.

Es heißt, zu wissen, dass das eigene Leben mit Christus verbunden ist, das sein Geschick – Leiden, Tod, Auferstehung, ewiges Leben – sich in dem Leben der Christen durchsetzen wird.

Es heißt, darauf zu vertrauen, dass Gott dem Tod nicht das letzte Wort lässt, dass auch der Tod zu den Feinden Gottes und Christi gehört, mit deren Herrschaft er sich nicht abfindet, sondern die er besiegt.

Es heißt, dass dieses Leben nicht ängstlich festgehalten werden muss; denn dieses Leben ist eine Saat (V. 36f): Es wird eingesetzt. Es wird hingegeben. Und mit dem Hinweis auf dieses Hingeben des Lebens, auf die Teilnahme am „Werk des Herrn“ schließt er (V. 58), erinnert noch einmal daran: Es geht darum, in der Teilnahme an diesem Werk des Herrn das eigene Leben zugunsten des Nächsten hinzugeben und nicht ängstlich festzuhalten.

## Auferstehung der Toten, und das ewige Leben

„Auferstehung der Toten, und das ewige Leben“ – ergänze: „wir glauben...“. So steht es im Apostolischen Glaubensbekenntnis, das Sonntag für Sonntag in unseren Kirchen gesprochen wird. Jeder wird seine Mühe damit haben, sich das vorzustellen – eine Auferweckung des Leibes, in dem wir jetzt und hier unser Leben führen; jeder hat vermutlich Bilder von der Auferstehung vor Augen wie etwa das große Fresco in der Sixtinischen Kapelle in Rom – aber er wird doch auch, wenn er genauer gefragt würde, gleich sagen, dass man sich das natürlich nicht so gegenständlich und handgreiflich vorstellen dürfe. Aber wie dann?

„Auferstehung der Toten, und das ewige Leben“. Eine Wendung, die zunächst einmal in die Zukunft weist. Wer den Satz auslegen will, der will offensichtlich erklären, was genau man sich darunter vorstellen soll, wie das sein wird – dann irgendwann in der Zukunft. Im Blick ist damit doch wohl ein „irgendwann einmal“, das jetzt nicht ist und auch morgen nicht sein wird.

### 1. Die Rede von der Auferstehung und die Rede über den gegenwärtigen Menschen

Zunächst ist diese Vermutung richtig und legt sich nahe – die Vermutung, dass derjenige, der diesen Satz auslegt, über eine ferne Zukunft, genauer: über das Schicksal des Menschen nach dem Tod spricht. Aber eigentlich und recht betrachtet ist diese Vermutung auch falsch. Vielmehr ist es doch so: Wer über das Schicksal der Menschen nach dem Tod spricht, spricht zugleich über den gegenwärtig lebenden Menschen. Wer ein Bild, eine Vorstellung von der Zukunft nach dem Tode hat, verrät damit zugleich, was er für eine Vorstellung vom jetzt lebenden Menschen hat. Indem er etwas über den Tod sagt, sagt er etwas über das Leben, indem er etwas über das Leben nach dem Tod sagt, spricht er auch über das Leben vor dem Tod. Das klingt ganz furchtbar tiefsinnig und dialektisch, ist aber im Grunde ganz selbstverständlich – am besten ein Beispiel: Ein Buddhist erwartet, dass er nach seinem Tod von seinem individuellen Leben erlöst sein wird. Nach dem Tod wird er aufgehen – oder kann er aufgehen – im All-einen, ist nicht mehr Individuum, sondern dann ist nur noch Gott, in dem wir verschwinden wie ein Tropfen in der Tiefe des Ozeans; wir werden nicht mehr um uns wissen. Damit sagt der Buddhist nicht nur etwas über das Geschick nach dem Tod, sondern auch etwas über sein Leben und das Leben aller

Menschen: Unsere Individualität, dass wir alle einzelne, selbständige, selbstbestimmte, selbstbewusste Menschen sind mit eigenen Rechten und einem eigenen Kopf – das ist kein eigentlicher Wert, sondern etwas, was zu überwinden ist; der Mensch ist nicht dazu bestimmt, Individuum zu sein und sich als Individuum zu verwirklichen, sondern dazu, als Individuum zu verschwinden und aufzugehen im Großen, Ganzen und Allgemeinen. Und zugleich sagt der Buddhist etwas über Gott – dass dieser nämlich nicht ein persönlicher Gott ist, der mit uns spricht und einen bestimmten Willen hat, sondern das All-Eine, in dem aufzugehen wir bestimmt sind.

Oder wenn ein Anhänger der Gnosis erwartet, dass nach dem Tod ein Teil seiner Seele, der höchste, mit Gott verbundene Teil zu Gott gelangt, der Leib aber und die ganze materielle Welt vergeht und vernichtet wird, dann sagt er damit etwas über den gegenwärtigen Menschen aus: Sein Körper ist nicht gutes, erhaltenswertes Geschöpf Gottes, sondern etwas Negatives, ein Gefängnis, aus dem sich der Mensch befreien sollte. Und der Gnostiker sagt damit auch etwa über Gott, nämlich dass dieser nicht Schöpfer der materiellen Welt ist, sondern ganz jenseitig und mit dieser Welt nichts zu tun hat.

Und wenn ein Mensch der Meinung ist, dass mit dem Tod alles aus ist, wird er vermutlich auch der Meinung sein, dass der Mensch durch und durch Materie ist, dass alles Geistige zurückführbar ist auf materielle und physikalische Sachverhalte, dass der Geist ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Organ mit Stoffwechselprozessen ist, die komplexer sind als die einer Amöbe – aber doch nicht wesentlich anders. Und er sagt vermutlich zugleich auch etwas über Gott, nämlich dass es ihn nicht gibt.

„Auferstehung der Toten, und das ewige Leben“ – auch diese christliche Erwartung sagt nicht nur etwas über eine ferne Zukunft aus, sondern darüber, wie die Christen das gegenwärtige Leben verstehen; sagt etwas darüber aus, was die Menschen auf die Frage antworten: Was ist der Mensch, und: Was ist Gott. Man könnte es in einer Formel zusammenfassen: Sage mir, welche Zukunft du nach dem Tode erwartest, und ich sage dir, was für dich der Mensch und was für dich Gott ist. Beide – das Menschen- und Gottesbild einerseits und die Zukunftserwartung andererseits – hängen eng miteinander zusammen.

## 2. Streit um die Auferstehung von den Toten

Auferstehung der Toten – das Vergangene und Begrabene, der Leib des Menschen, wird wiedererweckt. Es ist gar nicht selbstverständlich, dass Christen an die Auferstehung der Toten, die Auferstehung des Fleisches, also an eine leibliche Auferstehung glauben; es gab lang andauernde Auseinandersetzungen unter den Christen und der Christen mit heidnischen Positionen um diese Lehre in der Alten Kirche, die eben nicht nur eine Auseinandersetzung um die Frage war,

welche Zukunft uns erwartet, sondern ein Streit darum, was der Mensch eigentlich ist, und zuletzt auch eine Auseinandersetzung um Gott. Mit ein paar Schlaglichtern werde ich versuchen, diese Auseinandersetzung und damit den Sinn der christlichen Behauptung, dass die Toten leiblich auferstehen werden, zu erläutern.

### 2.1. Die Begegnung der Griechen mit der Botschaft von der Auferstehung (Apg 17)

Zu Beginn ein zentraler Text der Apostelgeschichte, der Rede des Paulus auf dem Areopag in Athen, Apg 17. Es ist ein Schlüsseltext in der Apg; insgesamt beschreibt Lukas den langen Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, aus der Provinz in das Zentrum des Römischen Reiches, und vor allem: von den Juden zu den Heiden. Juden sind die ersten Hörer und Verkündiger – die Apostel und die ersten Gemeinden in Jerusalem; langsam und eigentlich gegen den ursprünglichen Willen der Apostel werden auch die Heiden einbezogen – zunächst die so genannten „Gottesfürchtigen“, das heißt: die Heiden, die sich, ohne wirklich zum Judentum zu konvertieren, zum Synagogengottesdienst halten und zum Gott der Juden beten; dann aber werden auch Heiden einbezogen, die von Gott noch nichts gehört haben und die noch keine Verbindung mit dem Alten Testament und der Synagoge hatten. Das Bild, das Lukas vermitteln will, ist dies, dass die Juden die Verkündigung Jesu ablehnen, die Heiden sie aber – zunächst jedenfalls – mit Freuden annehmen, so dass Paulus in Kapitel 18, also ein Kapitel nach unserem Text, nach einem letzten Zusammenstoß mit den Juden beschließt: Nun gehe ich zu den Heiden (Apg 18,6).

In diesen Zusammenhang gehört die Areopagrede des Paulus; sie ist in der Apg das erste Referat einer Predigt, die vor rein heidnischen Hörern gehalten wird, und Lukas ist der Meinung, dass die Reaktion der Hörer die typische Reaktion der Heiden auf die christliche Verkündigung widerspiegelt. Er will zeigen, dass es auch bei den Heiden ganz typische Verstehensblockaden gibt, dass auch bei ihnen das Evangelium nicht automatisch auf Zustimmung stößt.

Dabei spricht Paulus nicht vor irgendwelchen heidnischen Hörern; schließlich findet die Predigt in Athen statt, der geheimen kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Hauptstadt Griechenlands, die Stadt der Philosophen, in der immer noch die Akademie des Platon bestand und immer noch stoische, epikureische und andere Philosophen lehrten. Paulus wird von den Lehrern und Schülern dieser philosophischen Richtungen auf den Areopag geführt und soll dort erklären, was es denn mit seiner neuen Lehre auf sich hat; „alle Athener nämlich“, so erklärt Lukas, „auch die Fremden, die bei ihnen wohnten, hatten nichts anderes im Sinn, als etwas Neues zu hören oder zu sagen.“ (Apg 17,21)

So entfaltet Lukas die Szene, und nun folgt die Predigt vor wissenschaftlich gebildeten Heiden. Zunächst scheint alles ganz vielversprechend und glatt zu

gehen, obwohl Paulus kein Blatt vor den Mund nimmt; er ist empört über die vielen Götzenbilder in der Stadt und beginnt zu erklären, dass der Gott, den er verkündigt, die Welt geschaffen hat, dass er daher nicht in Tempeln wohnt, die von Menschen gebaut sind und von Menschen auch keine Opfer nötig hat; er ist auch nicht aus Stein oder Metall oder Ton wie die Götzen, die in Athen herumstehen. Gott hat die Welt um uns her geschaffen, aber er verbindet sich nicht mit ihr, er braucht sie nicht – und doch lässt er sich vom Menschen finden, denn er ist dem Menschen nah, „er ist nicht ferne von einem jeden von uns, denn in ihm leben, weben und sind wir, wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.“ (Apg 17,27f). Gott ist nicht in der toten Materie um uns her, er braucht unsere Opfer nicht, er ist auch selbst nicht tote Materie, sondern er ist wie wir, er ist Leben, Bewusstsein, Wissen, Wollen, Geist. Nicht in diesen Tempeln, nicht in diesen Statuen, nicht an Opfern interessiert – und uns doch zugänglich, weil wir mit ihm verwandt sind.

So weit geht alles glatt mit der Predigt, kein Widerspruch bislang. Offenbar findet Paulus Einverständnis bei seinen Hörern, er zitiert ja auch einen ihrer Dichter – so genau und wörtlich ernst nehmen diese gebildeten Griechen die Religion ihrer Volksgenossen offenbar auch nicht, sie wissen, dass Gott Geist ist und nicht Materie, dass er einer ist und nicht viele, dass er dem Menschen verwandt ist, der ebenfalls Geist ist.

Und nun fährt Paulus fort, er ruft zur Buße, zur Abkehr von den Götzen und zur Anbetung des wahren, geistigen Gottes. Fast beiläufig kommt er dabei auf die Auferweckung Jesu zu sprechen – und mit einem Schlag ist die Harmonie und das Einverständnis der Hörer zerstört: „Als sie von der Auferstehung der Toten hörten, begannen die einen zu spotten; die anderen aber sprachen: Wir wollen dich darüber ein andermal weiter hören“ – ein höflich kaschiertes „Nun reicht, jetzt fängt er an, Unfug zu reden“. Hier ist die Geduld zu Ende – dass Gott Geist ist, dass der Mensch zu Gott gehört, schön und gut – aber die gebildeten Griechen schalten ab, wenn sich die Verkündigung der Auferstehung der Toten zuwendet. Und das ist für Lukas nicht ein einmaliges Ereignis damals in Athen, sondern Lukas markiert damit ein Grundproblem der christlichen Verkündigung unter den Griechen, gerade unter den gebildeten Griechen, die sich mit allem, auch mit scharfer Götzenkritik abfinden können, nicht aber mit der Verkündigung der Auferstehung der Toten, betreffe sie nun den einen Menschen Jesus von Nazareth, oder handle es sich um die Erwartung einer endzeitlichen allgemeinen Totenaufstehung.

## 2.2. Unsterblichkeit der Seele statt Auferstehung des Leibes

Und in der Tat: Die Lehre von der Auferstehung der Toten war in den ersten Jahrhunderten der Kirche, in denen sich das Evangelium unter den Griechen und griechisch gebildeten Hörern ausbreitete und aus denen auch das Aposto-

lische Glaubensbekenntnis stammt, alles andere als eine selbstverständliche und akzeptierte Lehre. Sie war vielmehr innerhalb der Kirche umstritten, und sie bildete zudem einen zentralen Gegenstand der schriftlichen gelehrten Kontroversen zwischen den Christen und den heidnischen Philosophen. Ganze Monographien gibt es aus dieser Zeit, die ausschließlich dies – die Verteidigung der Auferstehung der Toten als Auferstehung des Leibes – zum Thema haben; und die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen von heidnischen Philosophen mit dem Christentum stießen sich immer wieder an der Vorstellung, dass der menschliche Körper wiederbelebt werden sollte, nachdem er schon im Grab vermodert war. Ein heidnischer Philosoph, Celsus, schrieb im 3. Jh. beispielsweise eine Streitschrift gegen das Christentum, in der er in zwei langen Abschnitten gegen die Vorstellung von einer Auferstehung des Leibes polemisiert: eine Hoffnung von Würmern sei das doch: „Wozu“ – so ruft er den Christen zu – „wozu soll denn eine Seele irgendein Verlangen nach diesem verwesenen Körper haben. [...] Wie könnte ein Körper, nachdem er völlig zersetzt ist, wieder in seinen ursprünglichen Zustand versetzt werden? Und weil sie nichts zu antworten wissen – so fährt Celsus fort –, sagen die Christen natürlich wieder: Nichts ist unmöglich für Gott; aber das ist Unsinn: Gott tut nichts Ekelhaftes und nichts Widernatürliches; [...] daher bestimmt Gott wohl die Seele zum ewigen Leben; aber, wie Heraklit sagt: ‚Körper sollten fortgeworfen werden wie etwas, das schlimmer ist als Dreck‘, denn das Fleisch ist voller Dinge, die man in guter Gesellschaft nicht beim Namen nennen kann, und Gott hat gewiss keinerlei Drang [...], nun ausgerechnet diesem Fleisch auch noch ewigen Bestand zu geben.“<sup>1</sup>

Für Celsus ist der Wunsch nach der Auferstehung der Toten, der Auferstehung des Leibes eine nicht nachvollziehbare Hoffnung. Nur Würmer können so am Leib und am Fleisch hängen, dass sie auch noch seine Auferstehung wünschen, denn sie leben ja schließlich davon. Aber eigentlich ist diese Vorstellung unwürdig, es ist die Hoffnung auf den ewigen Bestand von etwas Widerlichem, von dem erlöst zu sein die menschliche Seele doch eigentlich nur froh sein kann. Die Seele lebt weiter – davon ist Celsus überzeugt. Aber der Leib verrottet, und das ist gut so.

## 3. Das Menschenbild im Hintergrund: Leib und Seele nach Platons „Phaidon“

Hier zeigt es sich: Hinter der Ablehnung der Auferstehung des Leibes, hinter der Behauptung, dass nur die Seele weiterexistiert, ist ein Menschenbild zu er-

<sup>1</sup> Origenes, Contra Celsum V, 15.

kennen, nach dem der Leib etwas Minderwertiges ist, ein eher ekelhaftes Anhängsel des Menschen, das loszuwerden eine Freude ist. Viel besser befindet sich die Seele allein, für sich, rein, ohne den Körper.

Gehen wir dem doch noch ein bisschen nach, um dieses Bild vom Menschen und die Vorstellung von einer Weiterexistenz der Seele besser zu verstehen. Celsus übernimmt diese Lehre unter anderem von Platon, die meisten Vertreter dieser Lehre in der Antike sind direkt oder indirekt von Platon beeinflusst – auch die Griechen vermutlich, von denen Lukas in der Apostelgeschichte berichtet. Wenden wir uns also Platon zu, und zwar seinem Dialog „Phaidon“:

### 3.1. Die Situation des Dialogs

Einer der Schüler des Sokrates, Phaidon eben, referiert einem Freund wortgetreu ein Lehrgespräch, das Sokrates einst mit seinen Freunden und Schülern geführt hat. Es war ein besonderes Gespräch in einer besonderen Situation: Das letzte Gespräch des Sokrates vor seinem Tod mit seinen Freunden und Schülern. Sokrates ist in einem öffentlichen Prozess wegen Irreführung der Jugend und wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt worden; die Hinrichtung war wegen einer städtischen religiösen Zeremonie aufgeschoben worden, und in dieser Zeit des Aufschubs besuchen ihn Tag für Tag seine Schüler im Gefängnis und diskutieren mit ihm. Schließlich ist es so weit, früh morgens wird dem Sokrates die Vollstreckung des Urteils für Sonnenuntergang angekündigt – und dies ist der Rahmen des letzten Gespräches: Am Anfang steht die Ankündigung, dass an diesem Tag das Urteil vollstreckt werden soll, dann folgt der lange Dialog des Sokrates mit seinen Schülern, und schließlich, am Ende des Dialogs, der Bericht, wie Sokrates gefasst und würdevoll den Schierlingsbecher trinkt und bereitwillig und ohne Angst in den Tod geht.

Thema des Gespräches ist entsprechend die Frage, wie ein Philosoph sich zum Tod zu stellen hat. Gegen den heftigen Widerspruch seiner Freunde behauptet Sokrates, dass die Lage, in der er sich in der Todeszelle befindet, die normale Lage des Philosophen ist: Er ist abgeschieden von der Welt, lebt in Unfreiheit, in ständiger Erwartung des Todes, der aber kein Feind ist, sondern der ihn aus der Gefangenschaft befreien wird.

### 3.2. Was ist der Tod?

Zunächst: Was ist der Tod, fragt Sokrates und antwortet mit einer berühmten Definition, die in der Theologie- und Philosophiegeschichte seither immer wieder zitiert wird: Der Tod ist die Trennung der Seele vom Leib.<sup>2</sup> Das ist ganz nachvollziehbar: Zunächst war da ein Mensch, der lacht und weint, der sich be-

<sup>2</sup> Platon, Phaidon 67 d 3f.

wegt, der redet, der denkt – und nun liegt er da, irgendetwas fehlt, das Zentrum und das Eigentliche, das diesen Körper von Stein, Baum, Holz unterscheidet; dieses Prinzip der Lebendigkeit nennt Platon „Seele“.

Der Körper löst sich auf. Das sehen wir, er zerfällt, verwest. Was ist mit der Seele? Bleibt sie bestehen? Kann die Seele auch für sich bestehen, vielleicht gar viel besser, als mit dem Körper zusammen? Hat der Philosoph ein Interesse an diesem Körper? Ist nicht der Körper eher ein Hindernis bei dem, was der Philosoph eigentlich will – erkennen, die Wahrheit erkennen? Der Dialog im Ganzen ist eine Reihe von Beweisen dafür, dass eine unsterbliche Seele den Untergang des Leibes überdauert, und eine Darlegung der Folgen, die dies für das Verständnis des menschlichen Lebens und das Verhältnis zur materiellen Welt und zum Leib hat. Ich will diese Beweise nicht ausführlich darstellen, sondern versuchen, in einem eigenen Gedankengang das Bild vom Menschen und das Bild von Gott zu entfalten, das dahinter steht:

### 3.3. Seele und Leib

3.3.1. *Die Last des Leibes.* Einsatzpunkt: der Tod. Trennung von Seele und Körper. Dieser Körper zerfällt. Das weist darauf hin, dass er zusammengesetzt ist, nicht Einheit, sondern Vielheit. Der Körper ist nicht in Ruhe, sondern er verändert sich, schon die Entwicklung vom Säugling zum Greis ist eine beständige Veränderung, Wachstum und Vergehen. Voller Unruhe ist der Körper, weil er in Beziehung steht zu einer unruhigen Welt – da ist beispielsweise eine unruhige Schar Menschen, vor der wir reden sollen; und wir werden selbst unruhig, unser Herz schlägt schneller, unsere Hände zittern, wir können nicht sitzen bleiben. Eine stete Quelle der Unruhe ist die Welt, wir sind durch den Leib mit ihr verbunden, und so überträgt sich die Unruhe und Bewegtheit auf uns.

Wir sind bedürftig, weil wir einen Körper haben. Wir brauchen vieles, weil wir Leib sind, wir sind angewiesen, Begierden steigen auf aus dem Körper und wollen befriedigt werden: Hunger, Durst, Geldgier, Streben nach Sicherheit, der Geschlechtstrieb.

Wir haben schwer kontrollierbare Gefühle, sind von Emotionen überwältigt, die ständig wechseln, Eifersucht, Hass, Liebe, Schmerz, Glück – alles, weil wir durch den Körper in eine Situation eingelassen sind, die sich beständig ändert und von der wir uns nicht ohne weiteres distanzieren können, wir sind an diese Situation und ihre Reize gebunden durch unseren Leib.

Wir sorgen für unseren bedürftigen Leib, kleiden ihn, geben ihm zu essen, folgen ihm in die Buntheit der Welt, verlieren uns darin und vergessen, dass dieser Leib sterben wird, dass wir mehr sind, als ein Leib: nämlich Seele.

3.3.2. *Die Seele und ihr Leib.* Die Seele ist etwas anderes als der Körper – das sieht man im Tod, wenn da ein Körper liegt, dem irgendetwas fehlt – das Leben,

das Zentrum, das Ich. Die Seele ist eigentlich etwas ganz anderes als der Leib, sie will und braucht etwas anderes als der Körper. Sie will erkennen, sie ist dazu bestimmt, zu erkennen – und das kann sie nicht, wenn sie sich im Getriebe der Welt verliert, sagt Platon. Zunächst ist das einfach empirisch richtig – wer nachdenken, erkennen will, braucht Ruhe und wird nicht in einen Kindergarten oder auf einen Schulhof oder auf einen Bahnhof gehen, sondern irgendwohin, wo er Ruhe hat. Wer nachdenken will, sucht eine Umgebung, die ruhig ist, sich nicht ständig ändert, keine beständigen Reaktionen verlangt, sondern gleich bleibt. Er sucht Gleichmäßigkeit, keine Ablenkung, sondern Konzentration. Er bzw. die Seele nimmt ein Buch zur Hand. Sucht zu erkennen – und auch dafür setzt sich die Seele nicht vor einen Fernseher, sondern liest einen Aufsatz, über die Auferstehung von den Toten, und liest dort: Die Auferstehung von den Toten hat etwas mit der Frage zu tun, was der Mensch eigentlich ist – ah, sagt die Seele: Das will ich also zu verstehen, zu erkennen suchen: was der Mensch ist; und die Seele sieht sich durch ihren Leib einen Menschen an: Haare dunkel; braune Augen, Jackett, weißes Hemd, Krawatte – aber das will sie ja eigentlich nicht wissen; sie will nicht wissen, was oder wer dieser oder jener Mensch ist, sondern sie will wissen, was das ist, was den Menschen zum Menschen macht. Und entsprechend: Sie will wissen, was die gerechte Tat zur gerechten Tat macht, will also nicht viele gerechte Taten aufzählen, sondern wissen, was die Gerechtigkeit ist, die alle gerechten Taten oder gerechten Menschen zu gerechten Taten oder Menschen macht. Will wissen, was das Gerechte zum Gerechten, den Menschen zum Menschen macht, will also wissen, was alle einzelnen Menschen gemeinsam haben, was sich im Menschen in allen Veränderungen vom Säugling bis zum Tod durchhält, das *Bleibende* will sie erkennen, nicht das Veränderliche, das *Wesentliche*, nicht die braunen Haare, das *Allgemeine*, den Menschen im allgemeinen, nicht diesen oder jenen einzelnen, *die* Gerechtigkeit, *das* Gute, nicht einzelne gerechte oder gute Sachverhalte oder Taten. Eben: die *Idee* des Menschen. Die *Idee* der Gerechtigkeit. Die *Idee* des Guten.

Das erkenne ich nur, wenn ich nicht am Einzelnen klebe und hänge, sondern mich vom Einzelnen ausgehend frage, was denn eigentlich das Bleibende und Wesentliche an diesem Einzelnen, das Menschsein am Menschen, die Gerechtigkeit an der gerechten Tat, das Gutsein am einzelnen Guten ist. Den Aufstieg zur Idee, nennt Platon das: Wenn ein Mensch etwas Schönes sieht, vieles Schöne sieht, und dann das erfasst, was allem Schönen als Schönes gemeinsam ist, lang-sam das Schöne an den vielen Menschen, Dingen, Erlebnissen für sich zu nehmen versteht, es – das Schöne, das all' dem gemeinsam ist – von den einzelnen Dingen, Menschen, Erlebnissen trennt, abstrahiert und so „die Schönheit“ erfasst, durch die alles Schöne schön ist, „die Gerechtigkeit“, durch die alles Gerechte gerecht ist, „das Menschsein“, durch das alle Menschen Menschen sind.

Also wende ich mich einem einzelnen Menschen zu mit der Frage: Was ist der Mensch. Ich sehe mit meinen Augen, meinem Körper. Und schon werde ich abgelenkt durch meinen Leib – ich sehe nicht einen Menschen allgemein, sondern mittels meiner Augen einen einzelnen Menschen, vielleicht zufällig eine Frau, zufällig ist sie schön, zufällig gefällt sie mir – und schon bin ich stark abgelenkt von meiner Frage: Was ist der Mensch? Ich stehe in Gefahr, sie zu vergessen – ich suche nicht mehr das Bleibende und Allgemeine, das Ewige und Unvergängliche, sondern ich ver liebe mich, ich liebe ernsthaft, ich habe diese Frau geheiratet, eine Familie gegründet – und spätestens dann war es mit der Ruhe und Konzentration vorbei und es hatte sich mit der Frage: Was ist der Mensch an sich? Ich bin verstrickt in die Welt und verloren für die Philosophie.

Der Körper hält den Philosophen fest. Immer braucht der Körper etwas, einen Menschen, der zu ihm gehört, Essen, Trinken, Schlaf, Ablenkung. Der Körper will sich nicht abkehren vom vielgestaltigen Sinnlichen und der Idee, er will sich nicht dem Ewigen und unveränderlich Bleibenden zukehren, sondern er will aufgehen in der Welt und in dieser vielgestaltigen Welt leben und seine Freude haben – nicht das immer Gleiche und Ewige schauen. Erkennen, wirklich erkennen, wesentlich erkennen kann der Mensch nur, wenn er diesem Drang des Leibes nicht folgt und sich dahin wendet, wohin er eigentlich gehört: zum Bleibenden, Allgemeinen, zum Unveränderlichen, Ewigen, Göttlichen:

„[...] die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, etwa durch das Auge [...] – dann wird sie vom Leib gezogen zu dem, was sich immer verändert und bewegt, und dann schwankt und irrt und verändert sie sich selbst. [...] wenn sie aber durch sich selbst betrachtet, dann geht sie zu dem Reinen, immer Seienden, Unsterblichen und sich stets Gleichen, [...] und dann hat sie Ruhe vor dem Umherirren und ist in sich selbst ruhig [...], und diesen Zustand nennt man Vernünftigkeit. [...] Sieh nun zu, [...] ob aus allem Gesagten nicht folgt, dass die Seele dem Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen, Eingestaltigen, Unauflöslchen und immer einerlei und sich selbst gleich sich Verhaltenden gleich ist, der Leib aber dem Menschlichen und Sterblichen und Unvernünftigen und Vielgestaltigen und Auflöslchen und nie einerlei und sich selbst gleich Bleibenden am ähnlichsten ist?“<sup>3</sup>

Die Seele also gehört eigentlich zum Unvergänglichen, nicht zur veränderlichen, materiellen Welt wie der Leib; die Seele ist eigentlich verwandt mit dem Göttlichen, der Idee – und nun hört man im Hintergrund die Aussage des Paulus auf dem Areopag, die die gebildeten Griechen gern und widerspruchslos anhörten: Gott ist Geist, und nicht Materie, und wir sind seines Geschlechts, wir sind mit ihm verwandt und daher bestimmt, ihn zu suchen und zu finden. Die Seele ist aber an den Leib gefesselt wie in ein Gefängnis, immer in Gefahr, vom Leib

<sup>3</sup> Platon, Phaidon 79c und d.

beherrscht und verwirrt zu werden und sich selbst zu vergessen, erlöst erst in dem Moment, wo sie vom Leib befreit wird – wobei aber die Seelen, die sich nicht zu Lebzeiten geübt haben in der Freiheit vom Leib, den Weg zum Ewigen und Göttlichen nicht finden und in ihrer Verfallenheit an den Leib ihre Freiheit wieder verlieren und erneut einen Leib annehmen.

Platons Lehre von der Reinkarnation der Seele sind Folgegedanken – wichtig ist dies: Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sagt zugleich über das gegenwärtige Leben des Menschen, dass der Leib, die ganze Vielgestaltigkeit der bunten Welt ein Gefängnis, eine Gefährdung für die Seele ist, dass der Mensch sich als Seele gegen seinen Leib zu stellen und von ihm zu trennen hat.

„Die Seele, die sich [während der Zeit ihrer Verbindung mit dem Leib] dem Bleibenden, Ewigen, Unvergänglichen zugewendet hat, die fürchtet nicht, [...] bei der Trennung vom Leib zerrissen, [...] verweht und zerstäubt umzukommen und nirgends mehr zu sein.“ Mit diesen Worten endet der erste Gesprächsgang in Platons Dialog Phaidon, und Platon lässt den Phaidon, der von diesem Gespräch berichtet, fortfahren: „Eine Stille entstand nun, nachdem Sokrates dieses gesagt hatte, auf lange Zeit, und er selbst, Sokrates, war ganz in das Vorgetragene vertieft, wie man ihm ansehen konnte, und auch die meisten von uns.“<sup>4</sup>

## 4. Auferstehung des Leibes

### 4.1. Der Einspruch der Christen

Nur die Christen geben keine Ruhe. Ihr Einspruch bleibt, trotz dieser tiefen und bewegenden Gedanken, sie reden einfach weiter, mitten in dieses ergriffene Schweigen hinein, sie bestehen darauf, dass es nicht Unsterblichkeit der Seele oder nicht nur Unsterblichkeit der Seele heißen darf, sondern von „Auferweckung“ muss die Rede sein, das heißt: Der Leib darf nicht vergessen werden. Er gehört dazu. Er muss auferstehen. Warum? Was motiviert die Christen zu diesem penetranten Einspruch – und wir haben ja jetzt zur Genüge verstanden: Sage mir, was du über das Schicksal des Menschen nach dem Tod denkst, und ich sage dir, was du für ein Menschenbild hast. Fragen wir doch einmal direkt danach: Wie begründen denn die Christen dieses Beharren auf der Auferstehung des Leibes?

### 4.2. Der Mensch ist Seele und Leib

Die meisten der Christen, die sich in der Alten Kirche mit dem Widerspruch heidnischer Philosophen gegen die Lehre von der Auferstehung des Leibes aus-

<sup>4</sup> Platon, Phaidon 84 b/c.

einandersetzen, haben gar nichts gegen die Behauptung, dass die Seele weiterlebt – das mag ja sein, sagen sie, aber das ist nicht alles. Gott will in Ewigkeit Gemeinschaft mit dem Menschen haben. Eine Seele allein ist kein Mensch. Zum Menschsein gehört nicht nur eine Seele, ein immer sich selbst gleich bleibendes Wesen, sondern der Leib gehört zum Menschen, der Körper mit seiner Vielgestaltigkeit, Veränderlichkeit und Wandelbarkeit. Gott will nicht nur die Seele, sondern er will den Menschen und daher auch den Leib

Warum? Oder besser: Was bedeutet das, was wollen diese Theologen damit sagen – sind sie denn wirklich ausschließlich an Sehnen, Knochen, Muskeln, Fett und Adern interessiert? Warum gehört der Körper untrennbar zum Menschen?

### 4.3. Der Mensch ist beseelter Leib

Die Antwort finden wir im AT. Wir haben gehört, wie unerschütterlich und getrost Sokrates in den Tod geht – und sind doch etwas konsterniert, wenn wir damit die Todesangst vergleichen, die in den Psalmen des AT zum Ausdruck kommt. Kein Gedanke daran, dass der Tod den Menschen Gott näher bringt. Der Tod ist nicht der fröhliche Abschied aus dem Gefängnis des Leibes und der Welt, sondern der Tod des Körpers ist nur furchtbar, hat keine Spur von Erhabenheit und Erlösung, ist der Bereich der Gottesferne.

Beispielsweise der dunkelste, hoffnungsloseste Psalm des AT, Ps 88: „Mein Auge sehnt sich aus dem Elend. Herr, ich rufe zu dir täglich; ich breite meine Hände aus zu dir. Wirst du denn an den Toten Wunder tun, oder werden die Verstorbenen aufstehen und dir danken? [mitgedachte Antwort: nein, werden sie nicht; so lass' mich nicht sterben!] Wird man im Grabe erzählen deine Güte und deine Treue bei den Toten? [mitgedachte Antwort: nein, wird man nicht, also lass' mich nicht sterben!] Werden deine Wunder in der Finsternis erkannt oder deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens? [mitgedachte Antwort: nein, also hilf, bevor es zu spät ist!]“ (Ps 88,10–14).

Im Tod ist Gott nicht, und der Tote ist fern von Gott. Der Tod ist der Ort der Gottverlassenheit – der Schrei Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Der Tod, die Auflösung des Leibes ist nicht Erlösung der Seele, sondern das Ende des Menschen, da bleibt nichts, was noch fähig wäre, Gott zu loben, das Leben ist vielmehr gänzlich zu Ende. Denn der Mensch ist Körper, Leib, nichts mehr. Ein Leib, in den Gott Atem gegeben hat – Gott bläst bei der Erschaffung des Menschen den Odem des Lebens in die Nase des Menschen, und dann hat der Mensch nicht eine unsterbliche Seele, sondern dieser Leib, den Gott aus Lehm gemacht hat, wird ein lebendiges Wesen (Gen 2,7). Wenn Gott diesen Atem zurückzieht, dann löst sich der Mensch, dieser Körper wieder auf (Ps 104, 29f), und was bleibt, ist nicht eine unsterbliche Seele, sondern ein blosser Schatten – davon sprechen die Psalmen

zuweilen; ein Schatten, den es nur gibt, weil es einmal einen Körper gab, ein Schatten, der die stete Erinnerung an den vergangenen Körper ist und ohne den Körper nichts.

## 5. Das Menschenbild der Bibel: Der Mensch ist ein Leib

Ein Leib, dem Gott Atem gegeben hat – sonst nichts. Was bedeutet das? Ist das nicht krasser Materialismus – wie Paulus Jesaja zitiert: Lasst uns fressen und saufen, denn morgen sind wir tot? Kaum. Aber was sagen die Beter und Schriftsteller des Alten Testaments mit dieser Behauptung, dass der Mensch Leib, Körper sei? Und was sagen die Christen, wenn sie entsprechend nicht damit zufrieden sind, dass eine unsterbliche Seele weiterlebt, sondern darauf beharren, dass dieser Körper, dieser Leib zum Menschsein dazugehört? Was bedeutet es, dass der Mensch Leib, Körper, Fleisch ist? Ein paar Hinweise:

### 5.1. Der Mensch ist die Geschichte, die er durch seinen Leib hat

Der Mensch hat einen Leib. Einen Leib, durch den er an einen Ort, in eine Situation gehört, nicht überall und zu allen Zeiten ist, sondern jetzt und hier. Das sagt Platon auch, und sieht darin ein Problem – dieser Leib bindet uns an etwas, eine Welt, eine Situation, eine Biografie, die eigentlich zu uns als Seele nicht gehört. Das Alte Testament hingegen spricht nicht von Seelen, unsterblichen, sondern beschreibt, wenn es über Menschen spricht, Individuen, beschreibt beispielsweise den David, die Propheten, den Salomo durch ihre ganz bestimmte, unverwechselbare Situation, von der sie geprägt werden und in der sie ganz bestimmte, unverwechselbare Personen werden. Durch ihren Leib haben diese Menschen und haben wir eine Situation, in der sie stehen, einen Weg, den sie gehen, eine Zeit, die sie leben; durch unseren Leib haben wir somit ein Schicksal, eine Biographie, eine Identität, die wir in unserem Leben gewinnen.

Dies alles ist nicht zufällig und letztlich vernachlässigbar, sondern der Mensch, weil er Leib ist, ist geprägt, bestimmt von diesem konkreten Lebensweg. Es gibt keine unsterbliche Seele des Jakob, für die es gleichgültig ist, ob Jakob Rahel oder Lea zur Frau bekommt, sondern es ist wesentlich für Jakob, dass er Rahel liebt, sich an diese Frau bindet, wie es für David wesentlich ist, dass er in seinem Leben mit Saul aneinander gerät und mit Goliath kämpft. Das tut er durch seinen Leib, in diese Situationen gerät er durch seinen Leib; und diese Situationen sind nicht etwas, was er lieber meiden sollte oder wovon er, seine Seele, unterscheidbar wäre und wovon sie unberührt bliebe. Sondern dieses Leben, in das er durch seinen Leib gestellt ist, diese Lebensgeschichte, diese Biographie – das ist er, Jakob, David, jeder Mensch selbst. Der Mensch ist keine immer sich selbst gleich bleibende Seele, sondern Körper – und wir ver-

stehen jetzt besser, was das heißt: Der Mensch ist eine Geschichte. Er ist eine Biographie, ein Individuum mit einer unverwechselbaren, eigenen Geschichte. Diese Biographie gehört zu ihm, er kann sie nicht einfach abstreifen und dennoch derselbe sein. Ich bin nicht eine von allem Irdischen letztlich unberührte Seele, sondern ich bin der Lebensweg, den ich durch meinen Leib gehe, meine Frau, meine Kinder, meine Berufswahl, meine Irrtümer und meine Zweifel, mein Erfolg, die Art, wie ich mit Situationen umgehe, meine Augen und mein Herz: Alles das – und nicht nur eine von alledem letztlich unberührte Seele – bin ich.

### 5.2. Der Leib als Indiz der Angewiesenheit des Menschen

Ein zweiter Hinweis: Auch die Beter der Psalmen und die anderen Schriftsteller des AT wissen, wie Platon, dass der Körper des Menschen ein vergängliches, veränderliches und zerbrechliches Ding ist, das uns Mühe macht, das wir ernähren, kleiden müssen, das krank wird, das hilflos ist. Der Mensch ist Fleisch – das bedeutet im AT nicht oder nicht nur, dass der Mensch Muskel- und Fettmasse ist, sondern damit wird gesagt, dass er vergänglich ist – man denke an Jes 40: „Alles Fleisch ist Gras, und alle seine Güte ist wie eine Blume auf dem Felde.“ Auch die Beter des AT wissen, dass der Mensch als Körper ein angewiesenes Wesen ist, Hilfe, Schutz, Trost, Versorgung braucht. Platon sagt das auch, und er sieht darin ein Problem – wie viel schöner wäre es, wenn den Menschen dies nicht belasten würde. Die alttestamentlichen Beter und Propheten widersprechen dem: Genau *das* ist der Mensch, sagen sie. Der Mensch hat nicht Fleisch und daneben eine unsterbliche und bedürfnislose Seele, sondern er ist Fleisch: Er ist vergänglich, endlich, angewiesen, abhängig.

Er hat daneben kein geheimes zweites Ich, eine unsterbliche Seele, die nicht angewiesen ist und mit Gott gleichsam auf du und du lebt und unvergänglich ist, sondern das *genau* ist der Mensch: hilflos, bedürftig, angewiesen. Gierig und angewiesen auf Erfüllung, hungrig und durstig und angewiesen auf Nahrung, liebebedürftig in jeder Hinsicht und angewiesen auf andere Menschen; es ist dem Menschen nicht gut, dass er allein sei – eben weil er Leib ist. Der Mensch in seiner Gebrechlichkeit, der Mensch, der Leib ist und nicht unsterblich, ist zuletzt angewiesen auf Gott, der ihn mit Nahrung, Kleidern, Schuhen und allem, was er braucht, täglich versorgt – so Luther in seiner Auslegung des ersten Glaubensartikels im Kleinen Katechismus. Und das schreien auch die Psalmen in allen möglichen Notsituationen heraus, sie beruhigen sich eben nicht damit, dass Krankheit, Leiden, Verlassenheit und Hunger uns Gott nur näher bringt oder unsere unsterbliche Seele ja letztlich nicht berührt, sondern sie klagen vor Gott und fordern Hilfe ein, Hilfe für ihr leibliches Leben, neben dem sie kein anderes haben. Die Erkenntnis, dass der Mensch Fleisch, wesentlich ein Leib

ist, ist die Erkenntnis, dass er angewiesen ist, angewiesen zuletzt auf Gott, ohne ihn verloren ist, dass er sich nicht selbst erhalten kann.

Das schließt aber auch ein, dass dieser Mensch, sofern er unter dem Segen Gottes steht, alt und lebenssatt stirbt, wie Abraham und Hiob und Isaak, und nicht mehr ist.

### 5.3. Die Auferstehung des Leibes als Möglichkeit Gottes

Ein dritter Hinweis: Es gibt im AT kaum Zeugnisse für den Glauben an eine Auferstehung der Toten. Abraham stirbt alt und lebenssatt – kein Wort über eine Auferstehung. Mose lebt nach seinem Tod nicht bei Gott, sondern er wird, so deutet das AT an, von Gott selbst begraben und ist nun tot. Es gibt die berühmte Vision des Ezechiel – ein Feld von Totengebeinen, die sich wieder mit Fleisch, Sehnen, Haut überziehen und aufstehen – ursprünglich geht es dabei nicht um eine individuelle Totenaufstehung, sondern das ist ein Bild für das Wiederaufleben des Volkes Israel, das Gott aus dem Exil führen und dem er eine neue Zukunft schenken will.

Aber dieses Bild – selbst wenn es vermutlich ursprünglich nichts über die Auferstehung einzelner Menschen sagen will – ist doch als Bild wichtig: Der Prophet wird ja vor ein weites Feld von Totengebeinen gestellt und Gott fragt ihn: „Du Menschenkind, meinst du wohl, dass diese Gebeine wieder lebendig werden? Und ich [der Prophet] – sprach: Herr, du weißt es.“ (Ez 37,3) Was ist das für eine Antwort: „Herr, du weißt es“? Nicht die Behauptung: „Ganz bestimmt!“, auch nicht: „Ganz ausgeschlossen!“, sondern so ein Mittelding – als ob der Prophet sagen würde: „Eigentlich ausgeschlossen – aber wenn du so fragst, wirst du einen Grund haben, und wenn *du* so fragst, ist es möglicherweise nicht ausgeschlossen.“ Es deutet sich hier die Möglichkeit, der Gedanke an, dass der Tod nicht ein Herrschaftsgebiet sein kann, das reine Gottverlassenheit ist, und dass der Tod nicht etwas sein kann, über das Gott keine Macht mehr hat und das Gott nicht überwinden könnte.

Im AT bleibt es bei diesen schmalen Andeutungen; etwa in Ps 22: zu Beginn eine herzzerreißende Klage; der Anfang ist bekannt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“. Diese Klage mündet aus in ein Loblied und einem jubelnden Hymnus auf den rettenden Gott, der über die ganze Welt und über alle Zeiten herrscht und den alle anbeten werden – schlechterdings alle werden diesen Herrn anbeten. Und hier werden nun nicht nur die künftigen Generationen genannt, sondern: „Ihn allein werden anbeten alle, die in der Erde schlafen; vor ihm werden die Knie beugen alle, die zum Staube hinabfahren und ihr Leben nicht erhalten konnten.“ (Ps 22,30) – also auch die bereits Verstorbenen. Oder man denke an Ps 139, die Meditation über die Macht Gottes, der den Beter auch dann noch in seiner Hand halten würde, wenn dieser sich bei den Toten betten würde und wenn er die Finsternis – ein Bild für den Tod – über

sich herabrufen würde: „Finsternis – der Tod – ist nicht finster bei dir.“ (Ps 139,11–12) Das ist eben doch auf die Dauer nicht vorstellbar, dass es eine Zeit und einen Ort – die Toten – gibt, die aus der Hand Gottes fallen und am Leben, das immer Leben Gottes ist, nicht und nie mehr teilhaben.

Es sind im AT Andeutungen, nur Andeutungen, keine Reflexion auf eine unsterbliche Seele, die doch eigentlich bleiben muss, sondern auf die Macht Gottes, die sich doch, wenn sie wirklich unbegrenzt ist, auch auf den Tod erstrecken muss und auch den Tod besiegen können muss; und so soll Jesaja eben nicht nur verkündigen, dass alles Fleisch Gras ist: „Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt“, sondern daneben von dem sprechen, was ewig ist: „Aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich.“ (Jes 40,8) – und legt sich nicht der Gedanke nahe, ist das nicht so gemeint, dass in diesem Ewigen, dem Wort, auch eine Hoffnung für das Vergängliche liegt? Und daher erstehen bei der oben genannten Totenfeldvision Ezechiels die Totengebeine – das an sein Ende gekommene Volk Israel – in dem Moment auf, als der Prophet auf den Befehl Gottes hin über die Totengebeine weissagt und so das ewig lebendige – und lebendigmachende – Wort Gottes verkündigt.

## 6. Auferstehung

Nehmen wir diese Hinweise zusammen: Fleisch ist der Mensch – vergänglich, bedürftig, angewiesen auf Hilfe, zuletzt auf die Hilfe Gottes. Ein Wesen, das gezwungen ist, sich zu verlassen, sich zu empfangen, immer zu nehmen, bevor es gibt. Ein Wesen mit einem Halt – Gott, der hört, der gibt, der verspricht, der trägt. Unmöglich, dass der Tod das Ende der Wege dieses Gottes ist. Es deutet sich die Hoffnung an, dass dieser Gott nicht nur vor dem Tod rettet, sondern möglicherweise doch auch durch den Tod hindurch.

Aber was heißt das? Das heißt ja nun nicht nur, dass ich diesen Körper, Augen, Haare, Zähne und so fort haben werde. Sondern das heißt vor allem, dass Gott diese Biographie, diesen Lebensweg, diese individuelle Geschichte, die ich durch meinen Leib gegangen bin und die ich bin, dass Gott an dieser individuellen Geschichte Interesse hat, sie für erhaltenswert hält, sie vor sich haben und sehen will in seiner Ewigkeit. Gott hat nicht nur Interesse an meiner Seele, an meiner Immaterialität, sondern an dem Leben, das ich gelebt habe, an dem, was ich durch diesen leiblichen Lebensvollzug hindurch geworden bin.

Das Alte Testament hat ein Wort für die Hilfe und Rettung Gottes – es spricht davon, dass Gott „gedenkt“. Wenn Gott „gedenkt“, sich erinnert an den Beter, dann ist Hilfe da. Wenn Gott sich abwendet und den Beter vergisst, dann schwindet das Leben und der Mensch stirbt. Auferstehung des Fleisches, des Vergänglichen, der Toten, das heißt: dass Gott sich erinnert, unserer gedenkt. Nicht so, wie wir uns erinnern, kraftlos, mit dem Gedanken: „Das war einmal,

das kommt nie wieder. Traurig, dass es vorbei ist“, sondern wenn Gott sich an unser Leben erinnert, dann stehen wir wirklich vor ihm, dann sind wir seiner Ewigkeit gegenwärtig. Nichts an uns ist ihm unwichtig und vernachlässigbar, kein Element unserer Biographie, unserer Erscheinung, unseres Wesens will er anders, sondern dieses unser Leben stellt er vor sich und hält es seiner Ewigkeit für wert. So werden wir in Gott, und Gott alles in allem sein (1 Kor 15,28). Das ist: Auferstehung des Fleisches, Auferstehung der Toten.

Es ist die Botschaft, dass nicht nur eine Seele weiterlebt, die vom Leib und diesem gelebten Leben erlöst ist: Die Toten – das heißt: das Vergangene – sind bei Gott und in Gott gegenwärtig; das Fleisch – unser vergängliches Leben – ist lebendige Gegenwart bei Gott. Und das sagt eben auch hier nicht nur etwas über die Zukunft, sondern über unser gegenwärtiges Leben: An diesem Leben hat Gott Interesse. Dieses ganz konkrete Leben, diese meine Biographie, was ich tue, erlebe, was mich prägt, wie ich bin und werde, mich verändere und entwickle – das will Gott. Daran erinnert er sich in seiner Ewigkeit, und in diesem Erinnern Gottes leben wir. Gott will uns in Ewigkeit bei sich haben. Nicht – nicht nur – meine Seele. Nicht mich abstrakt, sondern diese einmalige Lebensgeschichte will er in Ewigkeit bei sich haben. Dass Gott an uns als einzelnen, unverwechselbaren Menschen Interesse hat, dass er uns als Individuen liebt und auf unsere Besonderheit nicht verzichten will, nicht glücklich sein kann in sich, ohne beständig uns zu erinnern und vor sich zu haben – das glauben wir, darauf vertrauen wir, wenn wir die „Auferstehung des Fleisches“ oder die „Auferstehung der Toten und das ewige Leben“ bekennen.

## Kapitel 4: Wahrheit im Plural

Dass der „freiheitliche, säkularisierte Staat“ von Voraussetzungen lebt, „die er selbst nicht garantieren kann“, ist ein viel zitiertes Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes.<sup>1</sup> Dass einige dieser Voraussetzungen ihren Ursprung im Christentum haben, kann ernsthaft nicht bestritten werden; Ernst Troeltsch, Max Weber, Georg Jellinek und andere haben auf den ursprünglich religiösen Sinn der geistigen, soziologischen und juristischen Grundlagen der gegenwärtigen Gesellschaften aufmerksam gemacht.

Es ist aber auch deutlich, dass das Verhältnis des Christentums zur modernen Gesellschaft bzw. zum modernen Staat höchst spannungsvoll ist. Denn wenn auch Staat und Gesellschaft in vielfacher Weise ursprünglich religiöse Voraussetzungen haben, definiert sich dieser Staat und diese Gesellschaft trotz der Anrufung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes nicht ausdrücklich religiös; vielmehr gehört es zu den fundamentalen Errungenschaften des abendländischen Verständnisses des Staates, dass dieser weltanschauungsfrei ist und die Teilnahme an allen öffentlichen Möglichkeiten allen Bürgern ohne Ansehen ihrer Weltorientierung zu gewährleisten beansprucht. Er gewährleistet dies gerade auch dadurch, dass er seine Bürger dazu anhält, die Freiheit der anderen zu respektieren und den Versuch zu unterlassen, den Staat zum Werkzeug ihrer partikularen Interessen oder Weltanschauungen zu machen; er verlangt also von den Bürgern, dass sie zwischen ihrer Rolle als Angehörige einer Religion oder einer Weltanschauung und ihrer Rolle als Angehörige dieses Staatswesens unterscheiden. Es mag also sein, dass das Christentum zu den Voraussetzungen gehört, von denen der Staat lebt und die er nicht selbst herstellen kann – ebenso sicher aber ist, dass der gegenwärtige Staat und die gegenwärtige Gesellschaft „entlaufene Kinder“ ihrer christlichen Ursprünge sind und bleiben müssen. Staat und Gesellschaft funktionieren nur mittels ihrer ursprünglich religiösen Wurzeln; sie funktionieren aber nur dann, wenn diese Wurzeln auch abgesehen von ihrem religiösen Sinnzusammenhang gültig und tragfähig sind.

Im 2. Kapitel habe ich dargestellt, wie schwierig und schmerzhaft der Prozess der Anerkennung der Weltanschauungsfreiheit des Staates für die christlichen Theologen und Kirchen war. Inzwischen aber gehört für die überwiegende Zahl der Kirchen in den westlichen Gesellschaften diese Anerkennung zu den

<sup>1</sup> E.W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit, stw 914, Frankfurt/M. 1991, 92–114, hier 112.

Selbstverständlichkeiten ihres Staats- und Gesellschaftsverständnisses; kaum eine von ihnen hängt in ihrem offiziellen Lehren noch dem Traum von einem christlichen Staat an.

Unbeschadet dessen gehört es zu den auch in Staat und Gesellschaft akzeptierten Selbstverständlichkeiten, dass die Kirchen am Prozess der Bildung der öffentlichen Meinung teilnehmen – und das heißt: dass sie in den öffentlichen Debatten als eine gesellschaftliche Kraft sprechen. Die Teilnahme an einem öffentlichen Diskurs führt zu einer in vielfacher Hinsicht eigentümlichen Argumentationssituation: Einerseits vertreten die Kirchen nicht einfach eine realpolitische Option und auch nicht einfach partielle Interessen einer Mehrheit ihrer Mitglieder, sondern sie werden als Vertreter einer Weltanschauung wahrgenommen und erheben auch selbst den Anspruch, das gesellschaftliche Leben unter der Frage des Verhältnisses zu Gott und zum Willen Gottes zu bedenken. Stellungnahmen der Kirche machen eine absolute, eigentlich der offenen Diskussion entzogene Relation geltend. Auf der anderen Seite nehmen sie an einem Willensbildungsprozess teil, der dialogisch ist, absolute Autoritätsansprüche nicht kennt und allgemein verständliche und möglichst voraussetzungsfreie Argumente verlangt. Die Kirchen sind also genötigt, die ihnen aufgetragene Position so zu vertreten, dass einerseits deren religiöses Fundament unverkennbar bleibt, zugleich aber erkennbar wird, dass diese Position sich auch demjenigen als einsichtig erschließt, der diese Voraussetzungen nicht teilt.

Diese Situation wird noch komplexer, wenn die Kirchen genötigt werden, Stellung zu beziehen zu öffentlichen Diskussionen um Einrichtungen, die allgemein als Relikt einer Zeit gelten, in der Staat und Gesellschaft noch religiös gebunden waren. Die Anlässe für die Teilnahme an solchen Diskussionen häufen sich: die Debatte um den Kruzifix in den Schulen; um die Nennung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes; um den konfessionellen Religionsunterricht; um die nichtehelichen Lebensgemeinschaften; um den Sonn- und Feiertagsschutz. Die Kirchen stehen hier einerseits in der Pflicht, die Grundlagen zu pflegen, die der Staat nicht selbst herstellen kann – und dazu gehört eben auch das Engagement für Institutionen, die den Niederschlag der christlichen Vergangenheit unserer Gesellschaften darstellen. Diese Institutionen haben ihren ursprünglichen Sinn in der Darstellung und Pflege eines Verständnisses des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft, das bestimmt ist von der bedingungslosen Zuwendung und Erwählung des Menschen durch Gott. Es kommt in der Argumentation für solche ursprünglich christlichen Institutionen darauf an, zu verdeutlichen, in welchem Sinn und in welcher Gestalt dieses Verständnis des Menschen auch ohne explizit religiöse Bezüge zum Fundament unserer Gesellschaft gehört; daraufhin erst kann gezeigt werden, dass und inwiefern solche ursprünglich christlichen Institutionen auch in der nachchristlichen Gesellschaft einen Sinn als Institute der Pflege dieser Voraussetzungen entfalten, ohne dass es zu einem Widerspruch zur prinzipiellen Weltanschauungsfreiheit des Staates

kommt. Der erste Text zum Sonntagsschutz („Das göttliche Gebot der Feiertagsheiligung und das staatliche Verbot der Sonntagsarbeit“) ist ein Versuch, exemplarisch eine solche Argumentation vorzuführen.

Zweitens sind die Kirchen in den ethischen und sozialetischen Diskussionen der Gegenwart genötigt, sich zu Problemstellungen zu verhalten, für die weder sie selbst noch die gegenwärtige Gesellschaft über handhabbare Instrumentarien für eine erfolgreiche ethische Abwägung der Handlungsoptionen verfügt. Dazu gehören die Problemstellungen, die sich mit der Entwicklung der Bioethik und der Fortentwicklung gentechnischer Verfahren ergeben. Die ethische Urteilsbildung einer Gesellschaft bleibt in solchen Fällen auf einer rudimentären Stufe ethischer Urteilsbildung stehen: beim bloßen Gefühl der Unbehagens und des Ressentiments. Die ersten Schritte zur Urteilsbildung auf einem solchen Gebiet skizziert der Aufsatz zur Bioethik („Genforschung und Menschenbild“), der zugleich den Weg der Aufklärung des rudimentären ethischen Gefühls exemplarisch abschreitet und die kritische Reflexion des ethischen Gefühls als die eigentliche Aufgabe der Ethik darstellt.

Die Situation der Kirchen in der säkularen Gesellschaft ist schließlich dadurch komplex, dass sie als Gemeinschaften, die sich einer letzten und unbedingten Bindung verpflichtet sehen, in der Situation eines weltanschaulichen Pluralismus stehen und in dieser Situation den Ernst und die Unbeliebigkeit religiöser Bindung zur Darstellung bringen. Das Grundgebot des weltanschaulichen Pluralismus ist das Toleranzgebot. Das Grundgebot religiöser Bindung hingegen ist das erste Gebot des Dekalogs, das es dem Gläubigen verbietet, neben dem einen Gott andere Götter anzurufen, zu verehren oder auch nur als solche anzuerkennen. Die Schwierigkeiten dieser Situation – den Sinn, das Recht und die Grenze der Toleranzforderung – reflektieren die letzten beiden Texte: Der erste der beiden („Pluralismus in der Kirche“) trägt dem Umstand Rechnung, dass auch die Kirchen selbst hinsichtlich des Verständnisses ihrer Grundlagen intern plural und in einem beständigen Prozess der Auseinandersetzung um ihre Identität begriffen sind; der Umgang mit dieser inneren Pluralität ist Gegenstand dieses Aufsatzes. Der zweite Text („Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewissheit“) fragt nach dem Sinn des Toleranzgebotes, das zunächst von außen an die Kirchen herangetragen wird und dessen Befolgung in der Tat eine plurale Gesellschaft allererst ermöglicht. Beide Texte sind ein Plädoyer für eine reflektierte Positionalität, die nicht danach strebt, die Uniformität einer von allen anerkannten Wahrheit aus eigenen Kräften herzustellen, die sich aber auch nicht einreden lässt, Toleranz sei erst mit dem Verzicht auf exklusive Überzeugungen erreicht. Das Toleranzgebot gebietet mitnichten den Verzicht auf exklusive Überzeugungen, sondern es ermöglicht den Besitz und das Vertreten exklusiver Überzeugungen, indem es den Raum eröffnet für die friedliche Koexistenz und die friedliche Auseinandersetzung einander ausschließender Positionen.

## Das göttliche Gebot der Feiertagsheiligung und das staatliche Verbot der Sonntagsarbeit<sup>1</sup>

### 1. Der Streit um den Schutz des Sonntags

#### 1.1. Der Rechtsgrund des Schutzes des Sonntags und der Feiertage

Der Art. 140 des Grundgesetzes umfasst fünf Artikel, die aus der Weimarer Reichsverfassung von 1919 übernommen worden sind und die kirchenrechtliche Fragen regeln – unter anderem eben deren Art. 139, in dem Folgendes steht: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“

Es geht also nicht nur um den Sonntag, sondern auch um die gesetzlich anerkannten kirchlichen Feiertage. Sie werden geschützt als Tage der Arbeitsruhe einerseits, und andererseits sollen die Bürger dadurch Gelegenheit zur „seelischen Erhebung“ haben – ich komme darauf zurück.

Ähnliche Bestimmungen gibt es in praktisch allen Länderverfassungen; dass die Sonntagsruhe als Verfassungsgarantie ausgesprochen ist, ist im europäischen Vergleich eine deutsche Besonderheit – lediglich in einigen Kantonalverfassungen der Schweiz gibt es ähnliche Bestimmungen.

Wer allerdings sonntags durch eine Stadt geht, wird auf eine ganze Menge von Menschen stoßen, die trotz allem arbeiten: Seit 1998 kann man den Sonntag und Feiertag mit dem Kauf von Brötchen beginnen; man kann in Tankstellen nicht nur tanken, sondern alle möglichen Artikel erwerben, die im weitesten Sinne Reisebedarf darstellen; man kann sonntags essen oder ins Kino gehen und Konzerte hören; Kranke und Pflegebedürftige werden auch sonntags professionell versorgt. Nach einer Pressemitteilung des Bundesarbeitsministeriums leisteten 1991 von 33,89 Mill. Arbeitnehmern in Deutschland 8,8% – also knapp 3 Millionen – regelmäßig Sonn- und Feiertagsarbeit.

Möglich wird dies dadurch, dass ein solches Verfassungsgebot eine Garantie darstellt, die durch näherbestimmende Gesetze ausgeformt werden muss – die Feiertagsgesetze der Länder, die Gewerbeordnung, das Arbeitszeitgesetz, das

<sup>1</sup> Ein kleiner Teil dieses Aufsatzes wurde als Zeitungsartikel abgedruckt: Der symbolische Ort individueller Freiheit, in: FAZ v. 15.12. 99, 10.

Ladenschlussgesetz usw. Das sind gesetzliche Regelungen, die auch Ausnahmetatbestände feststellen. Solche unterhalb der Ebene des Verfassungsrechts liegenden gesetzlichen Garantien der Sonntagsruhe gibt es in praktisch allen europäischen Ländern – eine deutsche Besonderheit ist die Verfassungsgarantie des Sonntagschutzes.<sup>2</sup> Seit 1993 gilt auch eine Arbeitszeitrichtlinie der Europäischen Gemeinschaft, die ebenfalls Bestimmungen zum Sonntagschutz enthält.

#### 1.2. Der Streit um den Sonntag

In der gesellschaftlichen Diskussion der Gegenwart ist eigentlich nicht das Verfassungsgebot des Sonntagschutzes strittig, sondern die Durchführungsbestimmungen im Ladenschlussgesetz oder im Arbeitszeitgesetz.<sup>3</sup> Die Nötigung zum internationalen Wettbewerb mit Staaten, in denen Ausnahmen vom Verbot der Sonntagsarbeit erheblich viel leichter zu haben sind als in Deutschland, die Sorge um den „Standort Deutschland“, nicht zuletzt auch die Forderung nach Abbau der Arbeitslosigkeit führen immer wieder zu Anfragen an die Regelungen, die das Verbot der Sonntagsarbeit konkretisieren, führen eben auch zur Forderung nach erweiterter Ausnahmeregelungen mit der Folge, dass die in der Verfassung festgeschriebene Garantie der Sonntagsruhe immer weiter ausgehöhlt wird. Die Grundlinien dieser Diskussion sind bekannt – sie erreichte 1999 einen Höhepunkt, als ein Berliner Kaufhaus sonntags seine Tore öffnete und Waren verkaufte, die zuvor mit einem Label versehen waren, durch das der Verkauf unter die Ausnahmeregelung fallen sollte, die Tankstellen das Betreiben von Verkaufsstellen für Reisebedarf erlauben.

Dabei ist es nicht das Schlechteste, was den christlichen Kirchen passieren kann, wenn der Schutz der Sonntagsruhe öffentlich in Frage gestellt und diskutiert wird. Das nötigt die Kirchen nämlich zu einer Besinnung auf die eigenen Selbstverständlichkeiten: Warum feiern wir eigentlich den Sonntag? Warum sollen wir ihn heiligen, und was heißt das eigentlich: den Sonntag heiligen? Auf der anderen Seite nötigt die Diskussion um die staatliche Garantie der Sonntagsruhe die Kirchen dazu, über den Sonntag und über das, was wir an ihm haben, so zu reden und den Sonntagschutz so zu begründen, dass auch andere, Nichtchristen, den Sinn dieses Tages begreifen und als wichtig ansehen können. Und wenn wir so über den Sonntag sprechen – eben so, dass andere, Nichtchristen, uns verstehen und den Sinn dieses Tages einsehen –, dann vermitteln wir an wenigstens einem Punkt, dass die christliche Tradition, die an den Wurzeln unserer Kultur liegt, mehr ist als eine Angelegenheit, die nur die Kirchenangehörigen im engeren Sinne betrifft.

<sup>2</sup> P. Häberle, Der Sonntag als Verfassungsprinzip, SchröFR 551, Berlin 1988.

<sup>3</sup> R. Anzinger, Die aktuelle Entwicklung im Arbeitszeitrecht, in: RdA 1994, 11–22, hier bes. 19–22.

Ich will im Folgenden zunächst einmal einige Orientierungen über die Entstehung des Sonntages als eines gesetzlich geschützten Feiertages geben – es ist ja allemal wichtig, sich über die Entstehungsgeschichte einer Einrichtung zu informieren, deren Sinn man gegenwärtig möglicherweise nicht mehr versteht (2.). Dann (3.) will ich versuchen, mit einigen Sätzen den christlichen Sinn des Gebotes der Sonntagsheiligung verständlich zu machen; und schließlich will ich versuchen, zu zeigen, wie man den Sinn des Sonntages auch für Nichtchristen, das heißt ohne Bezugnahme auf christliche Voraussetzungen, als eine sinnvolle Einrichtung nachvollziehbar machen kann (4.) – und daraus (5.) einige Folgerungen ziehen.

## 2. Zur Geschichte des staatlichen Schutzes des Sonntags

### 2.1. Die christliche Sonntagsheiligung in der Alten Kirche

Zunächst also ein paar Blicke auf die Geschichte der Sonntagsheiligung bzw. der staatlichen Gewährleistung des arbeitsfreien Sonntages. Mein Bild, bevor ich mich damit beschäftigt hatte, sah ungefähr so aus: Die Christen haben die Heiligung des Sabbattages, des letzten Tages in der Woche, auf den Tag der Auferstehung und damit auf den ersten Tag der neuen Woche verlegt; „Heiligung“ bedeutete: Arbeitsenthaltung. Dieser Tag wurde dann als gesetzlicher Feiertag ausgerufen, als die neue Religion des Christentums im 4. Jahrhundert schließlich die Religion des Römischen Reiches wurde.

Dieses Bild ist suggestiv, stimmt aber nicht. Es ist sicher, dass die Enthaltung von der Arbeit ursprünglich nicht zum unverzichtbaren Sinn der christlichen Sonntagsfeier gehörte; und es ist gar nicht so sicher, dass der gesetzliche Schutz des Sonntages ursprünglich eine eindeutig christliche Einrichtung war.<sup>4</sup>

Im Umfeld der ersten Christen gab es eine ganze Reihe von Ordnungsschemata für den Wochenrhythmus – zunächst natürlich die sog. planetarische Woche, d.h. die Zuweisung der Wochentage zu bestimmten Planeten – sieben waren damals bekannt: Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus – in der französischen Bezeichnung der Wochentage haben sie diese Zuordnung noch präsent. Es gab auch hier schon eine Tendenz zur Auszeichnung bestimmter Tage – möglicherweise spielte der Sonntag im Mithraskult eine hervorgehobene Bedeutung, es gibt auch einige Indizien dafür, dass in manchen Gegenden die Arbeitsruhe am Samstag, die die Juden einhielten, auch von Heiden für den Samstag befolgt wurde.

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. W. Rordorf, *Der Sonntag*, Zürich 1962.

Daneben gab es bei den über das gesamte Reich verstreut lebenden Juden eine klare und eindeutige Auszeichnung des letzten Wochentages als Ruhetag – durch die Rabbinen war der berühmte Zaun auch um dieses Toragebot gelegt und eindeutig festgelegt worden, was am Sabbat zu tun erlaubt und was auf keinen Fall zulässig war; so war es unter allen Umständen – entgegen christlichen Verzeichnungen – nicht nur erlaubt, sondern geboten, einem Menschen, der in Lebensgefahr schwebt, zu Hilfe zu kommen. Das Gewicht liegt hier aber auf der Enthaltung von Arbeit, dem Ruhen, wie auch Gott nach der Erschaffung der Welt an diesem Tag ruhte und diesen Tag segnete (Gen 2, 2f).

Für die Christen in den ersten Jahrhunderten, jedenfalls für die Heidenchristen war es aber alles andere als eine Selbstverständlichkeit, den Sonntag so zu feiern, wie die Juden den Sabbat feierten – nämlich durch Enthaltung von der Arbeit. Vielmehr herrscht in den ersten Jahrhunderten offenbar die Meinung vor, dass durch die Erlösung Christi alle Tage zum Sabbat geworden sind, dass es nicht besondere heilige Tage gibt, sondern dass das Leben der Christen an jedem Tag ein Gottesdienst ist, der aber nun nicht durch Enthaltung von der Arbeit, sondern mitten im Arbeitsleben begangen wird.<sup>5</sup> Die Gottesdienste der Christen lagen in der Tat auf dem Tag der Auferstehung, also nach der römischen planetarischen Woche auf dem Sonntag.<sup>6</sup> Der Sonntag war zwar der Tag des Gottesdienstes, nicht aber ein Tag besonderer Muße oder Untätigkeit. Selbstverständlich sollte man die Arbeit ruhen lassen, um am Gottesdienst teilzunehmen – aber dann wurde selbst in den Klöstern gearbeitet; so berichtet der Kirchenvater Hieronymus von Frauenklöstern, die er in Palästina besuchte:

„Nur am Herrentag gingen sie unter Leitung ihrer jeweiligen Vorsteherin zur Kirche. Von dort zurückgekehrt widmeten sie sich eifrig ihrer Arbeit und verfertigten für sich oder andere Kleider.“<sup>7</sup>

In den Berichten vom Streit Jesu mit den „Pharisäern und Schriftgelehrten“ um die Frage der Sabbatheiligung – darf man am Sabbat Kranke heilen? Dürfen die Jünger am Sabbat Ähren raufen? (vgl. Mk 2, 23–28; 3, 1–6 u.ö.) – in diesen Berichten spiegelt sich noch die Diskussion der frühen Judenchristen mit dem pharisäischen Judentum um das Sabbatgebot wieder – es scheint in der Tat so gewesen zu sein, dass das unterschiedliche Verständnis des Sabbats ein sehr frühes, möglicherweise auf Jesus selbst zurückgehendes Unterscheidungsmerkmal zwischen Judentum und Christentum gewesen ist.

<sup>5</sup> Vgl. Rordorf, *Sonntag* (Anm. 4) 101–117; 149f; bes. 152ff.

<sup>6</sup> Vgl. M. Waltraff, *Christus Verus Sol*, JAC.Erg. 32, Münster 2001, 89 und ff; vgl. die Textsammlung von W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, TC 2, Zürich 1972.

<sup>7</sup> Rordorf, *Sonntag* (Anm. 4) 165.

## 2.2. Konstantin: der Sonntag als religionsübergreifender Feiertag

Das Verbot der Sonntagsarbeit scheint also gar kein spezifisch christliches Anliegen gewesen zu sein, als es in einem Edikt des Jahres 321 von Kaiser Konstantin erlassen wurde. Kaiser Konstantin hatte bekanntlich für die Schlacht an der Milvischen Brücke, angeblich nach einem Traum, seinen Soldaten als Schildzeichen das Kreuz verordnet, hatte den Sieg der Hilfe Christi zugeschrieben und in Mailand 313 volle religiöse Toleranz für die Christen, freilich auch für alle heidnischen Kulte verfügt. Offensichtlich hatte er selbst tiefe Sympathie für das Christentum – es ist allerdings umstritten, wieweit er bereits in Jahr 313 sich von seiner heidnischen Vergangenheit abgekehrt hatte und eben nicht mehr den mit Apollo identifizierten Sonnengott, die unbesiegte Sonne, den *Sol invictus*, verehrte.<sup>8</sup> Deutlich ist, dass seine Gesetzgebung das Christentum förderte, aber so, dass Konstantin jeden Anstoß für seine in der Mehrheit nicht-christlichen Untertanen vermeidet – das Christentum wird unter Konstantin noch nicht Staatsreligion.

Wie dem auch sei: Die beiden Gesetze, in denen Konstantin den Sonntag als arbeitsfreien Tag ausruft,<sup>9</sup> verbieten zunächst einmal Arbeit in der öffentlichen Verwaltung, jede Tätigkeit von Gerichten und Gewerbetätigkeit mit Ausnahme von landwirtschaftlicher Arbeit, die zugelassen wird. Das zweite Gesetz legt fest, dass zwar die Gerichte keine Klagen annehmen oder verhandeln sollen, dass es aber zulässig sei, die Freigabe von Sklaven oder die Mündigerklärung von Söhnen auf diesen Tag zu legen und gerichtlich beurkunden zu lassen – für diesen Zweck sollen die Gerichte tätig werden. Sonst nicht. Wortgefechte vor Gericht und Streit sollen an diesem Tag ruhen.<sup>10</sup>

Offensichtlich soll der Sonntag der Tag sein, an dem der alltägliche Streit schweigt, an dem wenigstens für 24 Stunden Versöhnung herrscht; aber es liegt auch im Sinn dieses Tages, dass Freiheit gewährt wird – Freiheit und Versöhnung scheinen Stichworte zu sein, die die Auszeichnung dieses Tages motivieren. Zweifellos sind das christliche Grundmotive – aber der Tag heißt im Text des Ediktes nicht „Herrentag“ – das ist der Name, den die Christen für diesen Tag verwenden –, sondern „Tag der Sonne“, es ist der „verehrungswürdige Tag der Sonne“, der geschützt und hervorgehoben wird. Das heißt: Konstantin erlässt ein Gesetz, dem man eine christliche Grundfärbung und christliche Motive anmerkt, aber er vermeidet es, diese christliche Motivation ins Zentrum zu stellen, sie eindeutig zu machen – mit der zweifellos beabsichtigten Folge, dass dieser Tag und seine Auszeichnung auch für die Bürger akzeptabel bleibt, die

<sup>8</sup> Dazu R. Leeb, *Konstantin und Christus*, AKG 58, Berlin/New York 1992.

<sup>9</sup> Text nach: V. Keil (Hg.), *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*, TdF 54, Darmstadt 1989, 150; 156ff.

<sup>10</sup> Keil, *Quellensammlung* (Anm. 9) 151, g) und h).

nicht Christen sind – etwa für die vielen Anhänger des Mithraskultes, eines Sonnenkultes, im Heer Konstantins.<sup>11</sup> Auch diese konnten sich den Sonntag als „heiligen Tag“ aneignen und religiös deuten.

Ein weiteres Gesetz zum Sonntag trägt einen ähnlichen Charakter, nämlich das Gesetz für religiöse Feiern am Sonntag, das Euseb, ein christlicher Historiker und Bischof von Caesarea, ein Zeitgenosse des Konstantin, überliefert; er berichtet, dass Konstantin auch dem Heer für den Sonntag bestimmte religiöse Handlungen vorgeschrieben hatte: Die *christlichen* Soldaten hatten die volle Freiheit, zum Gottesdienst zu gehen. „Den Soldaten, die das göttliche Wort noch nicht angenommen hatten, befahl er in einem zweiten Gesetz, an den Herrentagen im Bereich vor den Städten ins offene Land zu gehen. Und dort sollten alle auf ein Zeichen gemeinsam ein eingeübtes Gebet zu Gott senden. [...] Ihm sollen sie auch die gebührenden Gebete darbringen, die Hände zu ihm zum Himmel erheben, die Augen ihres Verstandes aber hochauf zum himmlischen König richten und ihn in ihren Gebeten als Geber des Sieges und Retter, Bewahrer und Helfer anrufen.“<sup>12</sup>

Euseb ist eifrig bemüht, diese Verordnung Konstantins als eigentlich christliche Maßnahme zu deuten, er weist extra darauf hin, dass dieser religiöse Akt am Tag des Erlösers gefeiert werden solle – ja, gewiss, so räumt er gleich ein, zuweilen wird dieser Tag auch Sonntag oder Lichttag genannt. Warum räumt er das ein? Zweifellos doch darum, weil in dem entsprechenden Gesetz Konstantins diese religiöse Zeremonie nicht als Zeremonie am Herrentag, sondern am Lichttag verordnet wurde, Konstantin also die heidnische Bezeichnung des Tages gewählt hat. Das ist etwas peinlich für Euseb, der insgesamt ein großes Interesse daran hat, Konstantin als den ersten christlichen Kaiser darzustellen – aber Konstantin war offensichtlich nicht so eindeutig bzw. hat in kluger Zurückhaltung den nichtchristlichen Soldaten einen religiösen Akt verordnet, der nicht eindeutig als christlicher Gottesdienst erkennbar war. Und ja, so räumt Euseb ein, gewiss: Die Soldaten sollen ihre Arme zum Himmel heben – aber, so beeilt er sich hinzuzufügen: Die Augen des Verstandes aber sollen sie zum himmlischen König erheben. Nach Euseb geht es also nicht etwa um ein Gebet zu irgendeinem himmlischen Phänomen, die Sonne etwa, sondern um ein Gebet zu Gott, zu dem Vater Jesu Christi, den die Christen verehren. Und doch traut man auch dieser Darstellung nicht so recht. Zu bemüht sind diese Korrekturen, es sieht doch eher so aus, dass Konstantin die Nichtchristen im Heer zu einem Sonnengebet verpflichtet hat an dem Tag, der nach der siebentägigen Planetenwoche der Sonne geweiht war, und dass er die Christen für ihre eigenen Gottesdienste von diesem religiösen Akt freigestellt hatte. Im Heer war der

<sup>11</sup> Wallraff, *Christus* (Anm. 6) 98f; 199.

<sup>12</sup> Keil, *Quellensammlung* (Anm. 9) 159.

Mithraskult sehr verbreitet, in dem die Sonne eine besondere kultische Verehrung genoss – und vor seiner Hinwendung zum Christentum hing auch Konstantin der Verehrung der Sonne an. Es ist doch am ehesten anzunehmen, dass es Konstantin gerade darauf ankam, religiöse Einrichtungen – den Sonntag und die Feier des Heeres am Sonntag – zu etablieren, die für alle Bürger bzw. für alle Soldaten ganz unabhängig von ihrer religiösen Bindung nachvollziehbar sind, die aber eben auch für die Christen akzeptabel und sinnvoll sind. Er wollte staatlich vorgeschriebene religiöse Maßnahmen, die eben gerade nicht exklusiv christlich, sondern auch anderen, heidnischen Bürgern zugänglich sein und die auch für Anhänger des Mithraskultes unter seinen Soldaten einen religiösen Sinn haben konnten.<sup>13</sup>

Das ist wichtig: Am Anfang des staatlichen Sonntagsschutzes steht möglicherweise eine christliche Motivation des Gesetzgebers; der religiöse Sinn des Sonntages ist aber in voller Absicht nicht eindeutig, sondern der Sonntag vereint ein Gemisch von religiösen Motiven; offensichtlich zielen die gesetzlichen Regelungen darauf ab, dass sich möglichst viele Bürger mit diesem Brauch identifizieren können. Der Sonntag und die religiöse Feier am Sonntag sollen so mehrdeutig sein, dass sie im Kontext einer Vielzahl von religiösen Traditionen einen guten Sinn ergeben, bei den Christen ebenso wie bei den Verehrern des Sonnengottes oder den Anhängern des Mithraskultes.

### 2.3. Die Etablierung der christlichen Sitte der Sonntagsheiligung und ihr Zerschneiden in der Neuzeit

Der Sonntag als arbeitsfreier Tag, die Arbeitsruhe am Sonntag als Erfüllung des dritten Gebotes setzt sich erst nach der Einführung des Sonntages als wöchentlicher Staatsfeiertag durch. Langsam werden im Verlauf der ersten Jahrhunderte die alttestamentlichen Gebote als Gebote kirchlicher Ordnung und christlicher Lebensführung aufgenommen<sup>14</sup> und so eben auch das Sabbatgebot auf den Sonntag angewendet: Der Sonntag wird nun auch durch eine biblische Begründung – eben durch das dritte Gebot – zum arbeitsfreien, zum heiligen, aus der Reihe der Wochentage herausgehobenen Tag.

In einem relativ langen Prozess, nicht etwa schlagartig von Anfang an mit einem sicheren Sinn besetzt, wächst die Heiligung des Sonntages als christliche Sitte heran und wird nun über die Jahrhunderte als christliche Tradition vermittelt – im Mittelalter, etwa bei Thomas von Aquin, unter der Bestimmung, dass an diesem Tag nicht etwa Arbeit überhaupt, sondern alle sklavenhafte Arbeit, also jede unfreie, nicht selbstbestimmte Tätigkeit, verboten sei. Diese Tradition

<sup>13</sup> Wallraff, Christus (Anm. 6) 131–137.

<sup>14</sup> D. Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: *dies.*, Die eine Christenheit auf Erden, Tübingen 2000, 1–22.

beginnt im 19. Jh. im Zeichen der Industrialisierung langsam zu zerbrechen: Für die Industriearbeiter und zunehmend auch für die dienstpflichtigen kleinen Bauern und Landarbeiter wird der Sonntag zum Regelarbeitstag, der in den Gesetzkorpora der meisten deutschen Territorien nicht gesetzlich geschützt ist; in der zweiten Hälfte des 19. Jh. tragen Kirchen und Gewerkschaften – insbesondere im Bereich der Inneren Mission beispielsweise Johann Hinrich Wichern und der Hannoversche Oberkonsistorialrat Gerhard Ulhorn – Gesetzesinitiativen zum Schutz des Sonntages vor der Erwerbstätigkeit vor – ausdrücklich eben nicht nur mit dem Argument, dass der Sonntag für den Gottesdienst freizuhalten sei, sondern dass es einen Tag der Ruhe und Erholung geben müsse, dass dieser ein Menschenrecht darstelle.

Wie in den meisten europäischen Ländern wird der Schutz des Sonntages in Deutschland zunächst über die Gewerbeordnung 1891 garantiert, und erst mit der Weimarer Reichsverfassung, in Art. 139, wird der Sonntag in den Rang einer Verfassungsgarantie erhoben.

### 2.4. Zusammenfassung: Der religiöse Sinn der staatlich verfügten Sonntagsruhe

Es ist also zunächst festzuhalten: Der Schutz des Sonntages im Sinne des Verbotes der Arbeit und Berufstätigkeit stellt eigentlich und ursprünglich nicht die Übernahme eines christlichen Verständnisses des Sonntags in die staatliche Gesetzgebung dar. Es ist gewiss, bei Konstantin, in irgendeiner Weise christlich motiviert – wobei es aber gerade Konstantin darauf ankommt, diese christliche Motivation nicht in den Vordergrund treten zu lassen. Vielmehr wird der Sonntag als Tag der Ruhe und als Tag religiöser Akte so beschrieben, dass alle Bürger unabhängig von ihrem religiösen Bekenntnis diesem Tag einen guten Sinn entnehmen können und nicht an seiner einseitig christlichen oder einseitig heidnischen Ausrichtung Anstoß nehmen müssen.

## 3. Der christliche Sinn der Sonntagsheiligung

### 3.1. Der Sinn der Sonntagsheiligung bei Luther

Damit komme ich zu einem zweiten Punkt, nämlich der Frage, welchen Sinn denn nun eigentlich dieser Tag für einen Christen haben kann. Das Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche reklamiert ganz eindeutig den Sonntag als christlichen Feiertag und verpflichtet die Gläubigen zur Teilnahme an der Messfeier, darüber hinaus auch zur Enthaltung von allen Tätigkeiten, die den Gottesdienst, die sonntägliche Freude und die Erholung behindern.<sup>15</sup> Im protestanti-

<sup>15</sup> Vgl. den Codex Iuris Canonici von 1983: can 1247.

schen Bereich ist die Situation nicht so eindeutig; sowohl Calvin als auch Luther weisen darauf hin, dass der Christ wie von jedem Gesetz so auch von der ängstlichen Befolgung des Verbotes der Sonntagsarbeit frei sei. Das Gebot, den Feiertag durch Muße von der Arbeit zu heiligen, geht den Christen nichts an, das sei ein alttestamentliches Gebot, ein Staatsgesetz für das Judentum des AT, nicht aber relevant für die Gegenwart. Die verständigen und gelehrten Christen brauchen dieses Gebot nicht. Dennoch ist das Verbot der Sonntagsarbeit im Raum der Kirche sinnvoll: Wir tun „es erstens auch um leiblicher Ursachen und Bedürfnisse willen. Denn die Natur lehrt und fordert für das einfache Volk, für Knechte und Mägde, die die ganze Woche ihrer Arbeit und ihrem Geschäft nachgegangen sind, daß sie sich auch einen Tag lang zurückziehen, um sich auszuruhen und zu erquicken. Sodann allermeist deshalb, daß man an einem solchen Ruhetag, weil man sonst nicht dazu kommen kann, Gelegenheit und Zeit hat, um am Gottesdienst teilzunehmen; man soll also zusammenkommen, Gottes Wort zu hören [...], um dann auch Gott zu Loben, zu singen und zu beten.“ Dies „aber [...] ist nicht dergestalt an eine Zeit gebunden wie bei den Juden, daß es gerade dieser oder jener Tag sein müßte; es ist ja keiner an und für sich besser als der andere. Vielmehr sollte das eigentlich alle Tage geschehen; aber weil die große Menge das nicht einhalten kann, muß man doch wenigstens einen Tag in der Woche dafür auswählen. Weil aber dazu von altersher der Sonntag bestimmt ist, soll man's auch dabei bleiben lassen, damit es nach einer einheitlichen Ordnung gehe und niemand durch unnötige Neuerung Unordnung anrichte. Somit ist das der einfache Sinn dieses Gebots, man solle, da man sowieso Feiertag hält, dieses Feiern verwenden, um Gottes Wort zu lernen.“<sup>16</sup>

Eine ganz erstaunlich entspannte Begründung der Sonntagsheiligung des Christen: Der Sonntag ist nicht notwendig – aber er ist nun einmal als Tradition, als guter Brauch da, der sich nicht aus theologischen Notwendigkeiten ergibt, sondern aus der Menschennatur: Der Mensch braucht nun einmal Ruhe. Und diesen hergebrachten Ruhetag, wenn es ihn nun einmal gibt, soll man nützen: für die lohnabhängigen Christen, die nicht ständig Zeit zum Gottesdienst haben, sondern einen festen Anlass und eine feste Regel brauchen, damit sie überhaupt am Gottesdienst teilnehmen und das Wort hören. Und dann ist die gesamte Auslegung des Dritten Gebotes im Großen Katechismus eine Hinführung zum Gottesdienst, zum Hören der Predigt – das sieht man noch in der Kurzform im Kleinen Katechismus, wo Luther sagt: „Du sollst den Feiertag heiligen. Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten, sondern es heilig halten, gerne hören und lernen.“<sup>17</sup>

<sup>16</sup> M. Luther, Der Grosse Katechismus, nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg.v. H.G. Pöhlmann, Gütersloh 31991, 615f (Randnr. 622).

<sup>17</sup> Luther, Der Kleine Katechismus, nach: Unser Glaube (Anm. 16) 539 (Randnr. 492).

Die Heiligung des Sonntages, der Verzicht auf Arbeit am Sonntag ist für sich genommen eine gute Einrichtung, dient der notwendigen Erholung, ist aber ohne religiösen Wert, so Luther; weil aber dieser Brauch nun einmal da ist, soll man ihn nutzen und an diesem Tag den Arbeitnehmern Gelegenheit zum Gottesdienstbesuch, zum Hören des Wortes Gottes zu geben – beim Durchschnittschristen würde andernfalls der Gottesdienstbesuch untergehen unter den Sorgen und Anforderungen des Arbeitslebens.

Das Wort Gottes hören, das sei der Sinn des Sonntages – und man sieht auch hier: Es hat sich gegenüber Konstantin eigentlich nichts geändert, Luther weist darauf hin, dass der Sonntag keine christliche Pflichteinrichtung ist, die in ganz bestimmter Weise begangen werden muss, sondern es ist eine vorgegebene Einrichtung, die man, wenn sie nun einmal vorgegeben ist, mit gutem Sinn füllen kann, indem man Gelegenheit gibt zum Gottesdienstbesuch und dazu ermahnt und auffordert. Aber dieser Gottesdienstbesuch hängt nicht daran, dass der Sonntag arbeitsfrei ist, und dieser Gottesdienstbesuch hängt auch nicht am Sonntag – er wäre ebenso gut an anderen Wochentagen möglich. Kein Sonntag als christliche Einrichtung, sondern ein arbeitsfreier Tag, dem man einen guten christlichen Sinn abgewinnen kann, wenn man ihn auslegt und versteht als Tag, an dem Gottes Wort in besonderer Weise und regelmäßig verkündigt wird und gehört werden kann.

### 3.2. Der christliche Sinn der Sonntagsruhe

Ich halte nun aber dafür, dass es doch über Luther hinaus begründet werden kann, dass ein Christ am Sonntag nicht arbeitet. Nicht so, dass dies ein unbedingt notwendiges Gesetz wäre, das man zu befolgen hätte und ohne dessen Befolgung man kein Christ wäre. Aber es ist ein sinnvolles Zeichen, ein sinnvoller Ausdruck dessen, was Glauben bedeutet – und das will ich kurz entfalten:

Das Wort Gottes hören – das ist der Sinn des Sonntages. Wort Gottes – das ist für Luther ein sehr gefüllter Ausdruck. Das Wort Gottes verkündet die Taten Gottes. Im Zentrum redet es von der Tat Gottes im Kreuz und in der Auferstehung Christi – der Mensch ist Gott so wichtig, dass er für ihn, für den Menschen, der Gott entlaufen ist und in sein Unheil gelaufen ist, Mensch wird; dass er den Menschen sucht, ihm vergibt, ihn rettet und ihn zurecht bringt. Die Tat Gottes, die der Mensch nicht nachvollziehen, erwerben, selbst basteln kann, sondern die er geschenkt erhält. Die er nur entgegennimmt, an der er nicht herumdoktert, die er nicht vollendet. Der Mensch arbeitet nicht für sein Heil, sondern „Tat Gottes“ bedeutet, dass der Mensch Empfänger ist und nur empfangen soll. Das Wort Gottes, das wir am Sonntag hören sollen, ist das Wort von dem schenkenden Gott und dem empfangenden Menschen – und der Sonntag ist der Tag der Erinnerung an das Geschenk Gottes, das wir empfangen haben. Nicht notwendig, aber sehr sinnvoll ist es, dass dieser Tag frei von Arbeit ist, dass der

Mensch ruht und daran denkt, dass er nicht selbst wirkt und sich nicht selbst rettet, sondern dass er beschenkt ist. Dass Gott ihn liebt, dass er wichtig ist für Gott, bevor er selbst etwas tut und bevor er selbst etwas leistet. Daran erinnert sich der Christ, wenn er das Wort Gottes hört. Und daraufhin ist es eben ein sinnvolles Zeichen, wenn der Christ an diesem Tag, am ersten Tag der Woche, an dem er auf das Werk Gottes für ihn schaut, selbst nicht arbeitet.

So wird das Gebot der Feiertagsheiligung im Dekalog in der Fassung des 5. Buches Mose auch begründet: „Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Werke tun; aber am siebten Tag ist der Sabbattag des Herrn, deines Gottes. Da sollst du keine Arbeit tun“ – und zwar wohlgemerkt auch der Sohn nicht und die Tochter, mehr noch: auch der Sklave und der Fremdling, ja nicht einmal das Vieh, das mir gehört: „Denn du sollst daran denken, dass auch du Knecht in Ägyptenland warst und der Herr, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm. Darum hat dir der Herr, dein Gott, geboten, dass du den Sabbattag halten sollst.“ (Dtn 5,14f)

Der Israelit und ebenso der Christ soll sich an diesem Tag erinnern lassen an die geschenkte Freiheit – und als Sinnbild dessen wird der Mensch freigestellt von der Dienstbarkeit, in der er unter der Woche steht. Es ist gewiss nicht notwendig, an diesem Tag nicht zu arbeiten. Aber es ist ein sinnvolles Bild der Erinnerung, es ist eine gute, sinnvolle Übung und ein guter Brauch, der einen guten christlichen Sinn haben kann.

Eine andere Begründung für das Sabbatgebot findet sich im 2. Buch Mose: „Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel und Erde gemacht [...] und er ruhte am siebenten Tag. Darum segnete der Herr den Sabbattag und heiligte ihn.“ (Ex 20,10). Und der Mensch soll mit ihm ruhen. Auf das Schöpfungswerk Gottes folgt nicht gleich die Aktivität des Menschen, der nun die Sache in die Hand nimmt, sondern die Ruhe des Beschenkten. Gottes Werk, auch sein Schöpfungswerk, zielt auf das Empfangen des Menschen. Und das hat, wenn man sich den Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte, wie sie uns heute vorliegt, ansieht, noch einen weiteren Sinn: Seit dem Sündenfall, so können wir dort nachlesen, ist die Schöpfung unter einem Fluch, unter dem Fluch der Arbeit – im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen. Dieser Fluch der Arbeit, der auf dem Menschen liegt, ist hier, am Sabbat, durchbrochen, wir werden daran erinnert, dass der Sinn unseres Lebens eigentlich und ursprünglich und auch letztlich nicht in der Sorge um uns selbst und in der Arbeit bis zur Erschöpfung liegt, sondern dass der Sinn unseres Lebens darin liegt, dass wir beschenkt werden und in diesem Beschenktwerden, im Vertrauen auf den Geber aller Gabe, ruhen. Einen Tag in der Woche, ein Vorzeichen nur für die dann folgende Arbeitswoche, aber ein sinnvolles, ein gutes Zeichen dafür, dass der Mensch eigentlich nicht dafür bestimmt ist, Diener zu sein. Es ist nicht notwendig, an dem Tag, an dem man von den Taten Gottes und so auch von der Schöpfungstat hört, nicht zu arbeiten. Natürlich könnte man das Wort Gottes hören

und anschließend arbeiten, natürlich könnte man auch an anderen Tagen und in anderen Rhythmen das Wort Gottes hören und sonntags arbeiten. Aber es ist sinnvoll, ein sinnvolles Zeichen, dass unser Verhalten an diesem Tag dem entspricht, was wir von Gott hören: Wir hören von dem Gott, der uns bedingungslos liebt, wie wir sind – ohne die Bedingung eigener Leistung. Wir hören von dem Gott, der uns befreit von Knechtschaft und Fremdherrschaft – und wir lassen uns symbolisch freistellen von der Arbeit. Wir hören von dem Schöpfer, der uns beschenkt, bevor wir etwas tun können, der gibt, bevor wir leisten, der uns dient und nicht will, dass wir ihm dienen – er will gnädig sein, nicht belohnen. Es ist sinnvoll, es entspricht dem, wenn wir an diesem Tag nun nicht in der Sorge um sein Leben aufgehen, sondern in der eigenen Muße des Werkes Gottes gedenken, das uns vorausgeht und in dem wir beschenkt sind, nicht tätig.

Und so ist es auch sinnvoll, dass für die Christen der arbeitsfreie Sonntag der erste Tag der Woche ist. Wir arbeiten und leisten nicht, um dann endlich frei zu haben, sondern wir kommen in unserer Arbeit von der Freiheit her, vom Beschenktsein her, wir wissen, dass wir beschenkt sind, bevor wir etwas tun können, dass Gott uns dient, bevor wir etwas leisten, dass wir geliebt sind, bevor wir etwas geben können. Dass der arbeitsfreie Sonntag der erste Tag der Woche ist, weist darauf hin und macht es sinnfällig, dass wir immer schon von Gott nehmen, bevor wir fähig sind, irgendetwas zu geben.

### 3.3. Zusammenfassung: Der christliche Glaube und der arbeitsfreie Sonntag

Es ist auch nach christlichem Verständnis nicht notwendig, an diesem Tag nicht zu arbeiten. Aber es ist sinnvoll. Im Verzicht auf eigene Arbeit wird es gleichsam sinnfällig und erfahrbar, was das Wort Gottes über Gott und den Menschen sagt. Im Grunde verkündigen wir mit unserer Muße, dass die Grundlage alles menschlichen Tuns ein Empfangen, dass das Fundament jedes Werkes eine Abhängigkeit ist. Der Mensch lebt von Grundlagen, die er nicht selbst hergestellt hat und nicht selbst erhalten soll und kann. Diese religiösen Zusammenhänge sind die Voraussetzung der kirchlichen Heiligung der Sonntagsruhe, und so gesehen ist die Heiligung des Sonntages Ausdruck des Glaubens selbst – denn „Glaube“ bedeutet, dass der Mensch sich dessen bewusst wird, dass er und sein Werk getragen ist von Gott und dessen Werk.

Das ist der mögliche *christliche* Sinn der Sonntagsruhe – im Zentrum steht das Hören von Gottes Wort, und der Verzicht auf eigene Arbeit ist nichts anderes als der ganz äußerliche Ausdruck des Glaubens, der auf das eigene Werk verzichtet und sich auf das Werk Gottes, auf die Taten Gottes, von denen er gehört hat, verlässt.

Damit ist nun abschließend nach dem Sinn zu fragen, den das staatliche Verbot der Sonntagsarbeit im Rahmen einer nachchristlichen Gesellschaft gewinnt oder gewinnen kann.

#### 4. Der Sinn der Sonntagsruhe in der nachchristlichen Gesellschaft

##### 4.1. Die Bedingung der Argumentation für die Sonntagsruhe

Dieser christliche Sinn der Sonntagsruhe hängt nicht an der juristischen Gewährleistung und auch nicht am Stellenwert, den der Sonntag im durchschnittlichen Bewusstsein hat. Aber unbeschadet dessen haben selbstverständlich die Kirchen aller Konfessionen ein Interesse am rechtlichen Schutz des arbeitsfreien Sonntags, haben ein Interesse daran, dass es diesen Freiraum, der den Gottesdienstbesuch problemlos ermöglicht, gibt.

Der spezifische religiös-christliche Sinn der Sonntagsruhe aber ist weitgehend vergessen. Der Sonntag ist offiziell inzwischen der letzte Tag der Woche, und auch im allgemeinen Bewusstsein ist er als Teil des *Wochenendes* nicht der Ausgangspunkt menschlichen Tuns, sondern der Ruhepunkt, auf den die menschliche Arbeit zuläuft. Das Verhältnis von Ruhe und Arbeit ist gegenüber dem christlichen Verständnis umgekehrt – erst arbeitet der Mensch, dann ruht er sich zur Belohnung aus, im allgemeinen Bewusstsein verdient sich der Mensch seine Ruhe selbst. Dieser Bewusstseinswandel ist wichtig. Rechtliche Regelungen sind in einem demokratischen Rechtsstaat von der allgemeinen Akzeptanz abhängig, davon, dass sie verständlich sind. Der religiöse Sinn der Sonntagsruhe ist weitgehend verschwunden, das Interesse am Gottesdienstbesuch hat nur noch eine kleine Minderheit auch unter den Christen – beides kann daher einen staatlichen Schutz des Sonntages nicht mehr begründen; und entsprechend sind in Deutschland 17 % der Arbeitnehmer zu Sonntagsarbeit bereit – das ist eine Umfrage von 1989, in den neuen Bundesländern ist die Bereitschaft erheblich viel höher.<sup>18</sup>

Wie argumentieren die Kirchen, oder wie argumentieren wir Christen in dieser Situation? Es ist wenig sinnvoll, auf das Gebot der Feiertagsheiligung zu verweisen oder auf den Sinn, den wir als Christen dieser Tradition des arbeitsfreien Wochentages abgewinnen. Vielleicht ist hier die Erinnerung an das Beispiel Konstantins am Anfang der Sonntagsgesetzgebung hilfreich und weiterführend – er hatte schließlich einen Feiertag einrichten wollen, mit dem Christen wie Nichtchristen einen guten Sinn verbinden konnten. Vielleicht ist es gar nicht ausgemacht, dass der Schutz des Sonntags als allgemeiner Feiertag ausschließlich einen religiösen Sinn hat. Wir Christen könnten sehr wohl darauf hinweisen, dass die rechtliche Sicherung des Sonntags durchaus im Laufe der Geschichte eine christliche Einrichtung geworden ist, dass diese nun ursprüng-

<sup>18</sup> C.F. Hofmann, Flexible Arbeitszeiten europaweit, in; Bundesarbeitsblatt 11 (1995) 12–17, hier 12.

lich christliche Einrichtung aber ein in sich, auch abgesehen vom religiösen Begründungszusammenhang wertvolles Überbleibsel der christlichen Tradition darstellt. Es geht dann nicht nur um den letztlich hedonistischen Hinweis, dass ein freier Tag in der Woche einen hohen Erholungswert hat, den man ungern aufgibt – „Ohne Sonntag gibt es nur noch Werktage“. Vielmehr lässt sich zeigen, dass der Schutz der Sonntagsruhe eine wertvolle Einsicht aufbewahrt; diese hatte ursprünglich religiöse Gestalt, wirkt nun aber auch ohne diese religiösen Zusammenhänge fort. Es kann so einsichtig gemacht werden, dass eine Gesellschaft, die den Schutz der Sonntagsruhe aufgibt, sich um ein Gut von hohem Wert bringen würde.

##### 4.2. Die Sonntagsruhe als Symbol individueller Freiheit

4.2.1. *Sonntagsruhe als Durchbrechung der Ver zweckung des Individuums.* Das Grundgesetz schützt den Sonntag in Artikel 140 unter Aufnahme des Artikels 139 der Weimarer Reichsverfassung als Tag „der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung“. Schon die weite Formulierung „seelische Erhebung“ macht deutlich, dass das Gewicht nicht auf dieser positiven Zweckbestimmung liegt: Die Art und Weise, wie der Bürger sich diese seelische Erhebung verschafft, ist ganz in sein Belieben gestellt – lediglich der Freiraum dafür wird eröffnet. Er wird eröffnet durch das Verbot der Erwerbstätigkeit. An diesem Tag soll – abgesehen von begründeten Ausnahmefällen – die Berufsarbeit ruhen.

Der entscheidende Punkt an diesem Schutz der Sonntagsruhe ist somit der, dass die beruflichen Funktionszusammenhänge, durch die der Mensch werktätig bestimmt ist, unterbrochen werden. Was bedeutet das? Werktags ist der Mensch Mittel, er ist ein Teil des Produktionsprozesses oder eines Dienstleistungszusammenhanges – wobei gar nicht bestritten ist, dass der Mensch auch und gerade in solcher Tätigkeit als Mittel zu einem fremden Zweck seinerseits ein hohes Maß an Befriedigung und Lebenssinn erfahren kann. Die Freistellung von der Erwerbstätigkeit am Sonntag besagt aber, dass der Mensch mehr ist als ein solches Mittel zum Zweck. Du bist nicht nur Mittel zum Zweck. Du gehst nicht darin auf, Mittel zu sein; der Mensch ist nicht nur Glied eines Zusammenhangs, sondern ein in sich wertvolles Ganzes, ein Individuum. An diesem Tag soll er Individuum und nicht Träger einer Funktion im Dienst eines Ganzen sein. Er wird davon freigestellt, fremden Interessen und Zielsetzungen zu dienen; er kann etwas tun, was er selbst wählt, was er für sich selbst tut und was in sich Selbstzweck sein kann. Der Sonntag ist der Tag, an dem er frei ist von der Fremdbestimmung durch die Zwecksetzung eines Berufszusammenhanges.

4.2.2. *Die Sonntagsruhe als säkularisierte Form des jüdisch-christlichen Schöpfungs- und Erlösungsgedankens.* Da ist von Gott, von Gottes Handeln und Gottes Willen gar nicht die Rede. Dennoch erinnert diese Freisetzung von

Ferne an den jüdisch-christlichen Schöpfungs- und Erlösungsgedanken, der der christlich-jüdischen Sonntagsheiligung zugrunde liegt. Die Durchbrechung der Pflicht zur Arbeit in fremden Diensten erinnert an die Durchbrechung des Fluches der Arbeit; die Freistellung ist die säkularisierte Gestalt der Erinnerung an die Befreiung Israels aus dem Frondienst in Ägypten; die Sonntagsruhe ist die säkularisierte Gestalt der Erinnerung an die Erlösung: *Im christlichen Kontext* wird der Mensch durch die Sonntagsruhe an die Befreiungstat Gottes erinnert. Er wird dessen vergewissert, dass er nicht bloß Mittel und Diener eines fremden Zweckes ist, dass er vielmehr selbst – unabhängig von seinem Werk und seiner Leistung – Zweck und Ziel des göttlichen Handelns und der göttlichen Liebe ist. *Im weltlichen Gesetz* des Schutzes der Sonntagsruhe wird der Mensch ebenfalls vom Dasein als Mittel freigestellt. Damit wird – ohne dass von Gott die Rede ist! – festgehalten, dass der Mensch einen unbedingten Wert als Individuum hat – auch abgesehen von seiner Berufstätigkeit, in der er notwendigerweise und unentrinnbar ein Mittel zu fremdem Zweck ist.

#### 4.2.3. *Der die Sonntagsruhe garantierende Staat als Anwalt des Individuums.*

Ein Staat, der die Freistellung von der Berufstätigkeit am Sonntag verbindlich festlegt, handelt damit als Anwalt des unbedingten Wertes und der Zweckhaftigkeit des Individuums. Denn nach den Gesetzmäßigkeiten wirtschaftlicher Rationalität ist der individuelle Mensch ein Mittel, er dient dazu, einen Betrieb am Leben zu erhalten, Kapital zu erwirtschaften, eine Gemeinschaft mit lebensnotwendigen Gütern zu versorgen. Das ist nichts Schlechtes, sondern das ist unumgänglich, so funktioniert eine Wirtschaft und so wird sie bis ans Ende der Tage funktionieren. Im gesetzlichen Schutz der Sonntagsruhe aber unterbricht der Staat die Kriterien wirtschaftlicher Rationalität. Er stellt den Menschen frei: Heute gibt es keinen Anspruch auf dich. Der Staat und die Gemeinschaft, die ihn trägt, gibt symbolisch zu erkennen, dass sie tatsächlich geleitet ist durch den unverrechenbaren Wert der Individualität, auf den sie ihr Handeln in den Grundrechtsartikeln festgelegt haben. Die Klage über die Unwirtschaftlichkeit der Sonntagsruhe ist gerade ein Indiz für diesen Sinn der gesetzlichen Regelung. Der vom Gesetzgeber geschützte Sonntag steht dafür, dass das Individuum nicht nur die Grenze, sondern der Zweck des staatlichen Handelns ist, und dass um dieses Wertes willen der Staat auch den Ansprüchen wirtschaftlicher Rationalität eine Grenze setzt.

#### 4.3. Der Sonntagsschutz als Symbol der Unverrechenbarkeit des Individuums

Insofern ist der Sonntagsschutz ein Symbol. Er ist Symbol dafür, dass staatliches Handeln eben nicht nur die kollektive Ordnung im wechselseitigen Dienst sicherstellt, sondern ebenso an der Freiheit und am unverrechenbaren Wert des Individuums orientiert ist. Beides kann selbstverständlich nicht gegeneinander

aufgerechnet werden – gerade eine funktionsfähige wirtschaftliche Ordnung ermöglicht und eröffnet individuelle Freiheit. Aber die Unverrechenbarkeit der individuellen Freiheit, die Tatsache, dass das Individuum Zweck und nicht Mittel ist, bedarf eines symbolischen Ortes, an dem sie sich ebenso zeigt, wie die kollektive Ordnung beispielsweise in den Institutionen der drei Gewalten oder des wirtschaftlichen Handelns erscheint. Die Garantie des arbeitsfreien Sonntags ist ein solcher symbolischer Ort individueller Freiheit. Im gesetzlichen Schutz des Sonntags manifestiert sich symbolisch die Orientierung staatlichen Handelns am Wert des Individuums und seiner selbstzweckhaften Freiheit.

#### 4.4. Symbolische Ordnung als Anliegen der Gemeinschaft

Nun könnte man einwenden, dass das alles schön und gut sei – aber warum könnte nicht ein freier Tag in der Woche denselben Zweck erfüllen, der von Arbeitnehmer zu Arbeitnehmer unterschiedlich wäre. Ich glaube nicht, dass das gehen würde. Symbolische Ordnungen – etwa ein Tag gemeinsamer Erinnerung, der Tag der Deutschen Einheit beispielsweise – leben davon, dass sie kollektiv begangen werden. Sie gehen unter, wenn sie zur Disposition des Individuums gestellt werden, das sich seinen Tag der Deutschen Einheit nach Belieben im Jahr nehmen könnte oder sich gar von seinem Arbeitgeber zuteilen lassen müsste. Das wesentliche am Sonntag liegt gerade darin, dass eine Gemeinschaft insgesamt durch ihre Gesetzgebung demonstriert, dass sie an diesen Wert individueller Freiheit gebunden ist. Sie hält damit in Erinnerung, dass der Mensch nicht nur Mittel, sondern immer zugleich Zweck ist; dass es daher in allgemeiner Übereinstimmung und entsprechender gesetzlicher Sanktion keine Woche der Werkätigkeit ohne den arbeitsfreien Sonntag geben darf.

Den Kirchen kann gewiss nicht daran gelegen sein, bloß partikuläre christliche Interessen durch staatliche Gesetze geschützt zu sehen. Andererseits aber müssen die Kirchen dennoch die Öffentlichkeit darauf hinweisen, dass diese den Sonntag – die symbolische Manifestation, dass eine Gesellschaft und ihr staatliches Handeln am Individuum als unverrechenbarem Selbstzweck orientiert ist – nicht schlichtweg den Forderungen wirtschaftlicher Rationalität opfern darf.

## 5. Folgerungen

Was folgt daraus? Kurze Thesen:

a) Der Sonntag ist keine christliche Einrichtung, sondern das Christentum hat ihn vorgefunden und mit Sinn erfüllt: Der Tag wird für die Feier des Gottesdienstes genützt, und er ist damit ein Symbol für die zentrale Botschaft des christlichen Glaubens, dass der Mensch nicht in seinem Werk aufgeht und durch

sein Werk lebt, sondern durch das ihn begründende Wort Gottes und das Gespräch mit Gott. Unbestritten: Es gibt auch ohne einen staatlich geschützten Sonntag christlichen Gottesdienst; aber es ist auch nicht sinnvoll, eine Einrichtung mutwillig auf's Spiel zu setzen, die sich in den Jahrhunderten der Kirche als Zeit der Kommunikation des Evangeliums bewährt hat.

b) Dies gilt um so mehr, als diese Einrichtung auch außerchristlich einen guten und vermittelbaren Sinn hat. In einer nachchristlichen Gesellschaft kann der Sonntag und die Sonntagsruhe als kollektive Erinnerung daran verstanden werden, dass der Mensch mehr ist als die Berufszwecke und Arbeitszusammenhänge, in denen er steht; dass der Mensch nicht Mittel, sondern Zweck staatlichen Handelns ist. Es stellt sich in gewisser Weise damit die Situation unter Konstantin wieder her, in der der Sonntag aus unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlicher Begründung gefeiert wurde.

c) Wer Bräuche für sinnvoll hält, muss sie pflegen. Bräuche leben davon, dass sie wahrgenommen werden. Sofern Christen und Nichtchristen an dem Recht auf Sonntagsruhe ein Interesse haben, müssen sie diese Sonntagsruhe auch dann wahren, wenn sie aufgrund gelockerter staatlicher Sanktionen die Möglichkeit haben, den Sonntag als Werktag zu behandeln. Es ist widersinnig, sonntags über die Bedeutung der Sonntagsruhe zu rasonieren, während man beim Bäcker um Brötchen ansteht.

d) Sofern Christen ein Interesse an der Beibehaltung des gesetzlichen Schutzes der Sonntagsruhe haben, müssen sie dem Sonntag das Lebenszentrum bewahren, durch das er in den abendländischen Gesellschaften zur festen Institution geworden ist – und das ist nun einmal der Gottesdienstbesuch. Wie gesagt: Nicht der Gottesdienstbesuch setzt den Sonntag aus sich heraus, und es gibt auch ohne Sonntag den christlichen Gottesdienst. Aber faktisch lebt der Sonntag inzwischen (noch) von diesem religiösen Anlass, den zu suchen und zu pflegen die Pflicht dessen ist, der den Sinn des Sonntags nicht überbewertet, wohl aber als sinnvolle Einrichtung bejaht.

## Genforschung und Menschenbild

### 1. Vorbemerkung

„Genforschung und Menschenbild“ – ich hätte den Text auch anders betiteln können: „Was kann ethische Reflexion überhaupt leisten?“ wäre ein möglicher Titel gewesen. Ein anderer hätte sein können: „Die Attraktivität des Zufalls“, ein weiterer: „Vom ethischen Wert der Furcht“. Unter allen diesen Titeln hätte man sich nicht viel vorstellen können, und so habe ich nach dem konventionellstmöglichen gegriffen, auch in der Hoffnung, dass es mir dann auch besser gelingen würde, mich im Text positiv von der Langeweile abzuheben, die der Titel verbreitet.

### 2. Einführung

#### 2.1. Die Ambivalenz der Genforschung: Hoffnungen und Gefahren

Wenige Forschungsgebiete ziehen gegenwärtig in solchem Maße öffentliche Aufmerksamkeit auf sich wie die Erforschung des Erbmaterials der Lebewesen und die mit dieser Forschung sich ergebenden Möglichkeiten des Eingriffes in das Erbmaterial. Dieses Forschungsgebiet gibt den einen Anlass zu sehr weitgehenden *Hoffnungen*; andere sehen ein zutiefst *ambivalentes Feld voller Gefahren* vor sich, und die dritten sehen beängstigende Absichten am Werk, die ihrer Meinung nach nur als *Ausdruck höchstgradiger menschlicher Hybris* zu bewerten sind und als solche bekämpft werden müssen.

Für alle diese Haltungen gibt es Anhaltspunkte: *Hoffnung* einerseits: Es gibt eine angeborene Immunabwehrschwäche (Scid-X1), bei der das Knochenmark aufgrund eines genetischen Defektes keine T-Lymphozyten und natürliche Killerzellen bildet, ohne die eine erfolgreiche Abwehr von Viren nicht möglich ist. In früheren Zeiten starben die Neugeborenen an den Folgen dieses genetischen Defektes. Heutzutage werden sie in der ersten Zeit ihres Lebens in strikter Isolation am Leben erhalten, bis es möglich wird, eine Knochenmarktransplantation durchzuführen.

In Paris, so war am 10.5. 2000 in der FAZ zu lesen,<sup>1</sup> wurden dreien solcher Kinder Zellen des Knochenmarks entnommen. In das Knochenmark wurden Retroviren gegeben – das sind Viren, die fähig sind, ihre eigene Erbinformation als DNA zu kopieren und in die DNA einer Wirtszelle einzubauen und so im Zuge der Zellteilung der Wirtszelle zu vermehren – sie gehen sozusagen den normalen Weg von der DNA zur messenger-RNA, die dann die jeweiligen Proteine synthetisieren, rückwärts, daher Retroviren. Der Retrovirus war zuvor gentechnisch behandelt worden: In seine genetische Sequenz war eine gesunde Version des Gens eingebaut worden, das bei den Kindern funktionsunfähig war. Das Knochenmark wurde den Patienten wieder injiziert, mit dem Erfolg, dass in ihrem Blut nach wenigen Tagen T-Lymphozyten nachweisbar waren und die Kinder einige Zeit später mit einem weitgehend funktionsfähigen Immunsystem nach Hause entlassen werden konnten.

Dies ist nur ein Beispiel für eine ganze Reihe von Krankheiten, die auf dem genetisch bedingten Ausfall bestimmter Funktionen beruhen und die möglicherweise einmal durch die Zufuhr genetisch veränderter eigener Körperzellen, die zur Ausführung der jeweiligen Funktionen fähig sind, heilbar sein könnten.

*Ambivalenz.* Das im eben genannten Fall geschilderte Heilverfahren nennt man eine somatische Gentherapie – die genetische Variation verbleibt auf der Ebene dieses einen Individuums und wird nicht auf die nächste Generation übertragen. Grundsätzlich ist daneben aber ein weitergehendes Heilverfahren denkbar, dessen Grundlagen bereits in der Pflanzenzüchtung und auch an Säugetieren experimentell angewendet werden: Prinzipiell ist es nämlich möglich, durch Eingriffe in die Embryonalzellen von Säugetieren transgene Lebewesen zu erzeugen, Lebewesen also, deren genetisches Material zu einem Teil von anderen Individuen derselben Art, oder aber von Individuen anderer Arten stammt. So ist beispielsweise in Mäuseembryonen das Wachstumsgen des Menschen transferiert worden, mit dem Ergebnis, dass ein Teil der so entstehenden Nachkommen ungefähr die Größe einer Ratte erreichte; es war zudem möglich, die Expression dieses Gens mit einem Vorbehalt zu versehen, das heißt: Nur bei der Zugabe von Nahrungsmitteln mit Zinkgehalt wurden die Mäuse tatsächlich signifikant größer als ihre Artgenossen. Ähnliche Verfahren werden zur Zeit in der Nahrungsmittelproduktion getestet – mit dem Ziel etwa, die ökologisch problematische Stickstoffzufuhr bei der Düngung dadurch überflüssig zu machen, dass man den Pflanzen ein Gen transferiert, das sie zur Aufnahme von Stickstoff aus der Luft befähigt.

Grundsätzlich wäre es denkbar, dieses Verfahren zur Korrektur von Erbkrankheiten zu verwenden, die auf einen Defekt eines Gens oder einer be-

<sup>1</sup> FAZ v. 10. Mai 2000, S. N 4; inzwischen hört man auch von unerwünschten Nebenwirkungen dieser Behandlung.

grenzten Sequenz zurückgehen (sog. monogenetischen Krankheiten). Vorausgesetzt ist dabei, dass – falls von der Disposition der Eltern her eine Erbkrankheit anzunehmen ist – eine In-vitro-Fertilisation vorgenommen wird und der Embryo in der Frühzeit seiner Entwicklung einer genetischen Untersuchung unterzogen wird; es wäre dann denkbar, einen vorliegenden genetischen Defekt durch das Einfügen der intakten Basensequenz zu reparieren. Eine andere Möglichkeit wäre der direkte Eingriff in die Keimzellen des Mannes oder der Frau. Dies Verfahren hätte aber zur Folge, dass die neue Erbinformation auch an die nachfolgenden Generationen weitergegeben würde.

Derartige Heilverfahren bzw. in diese Richtung gehende Forschungen sind gegenwärtig in den meisten westlichen Staaten nicht möglich – in Deutschland sind sie durch das Embryonenschutzgesetz verboten; inzwischen haben 22 Staaten in Europa die so genannte Bioethik-Konvention unterzeichnet, die einerseits die dafür notwendigen verbrauchenden Experimente mit Embryonen, zweitens aber insgesamt Eingriffe in menschliche Keimzellen und in die menschliche Keimbahn verbietet.

An sich hat die Vorstellung solcher Heilverfahren etwas Bestechendes – es wäre beispielsweise mit vergleichbaren Eingriffen die Heilung von Trisomie 21, des sog. Mongolismus, der auf eine Dreifachbildung des 21. Chromosoms des Menschen zurückgeht, im Embryonalstadium möglich. Auf der anderen Seite liegen die Gefahren dieses Verfahrens, mit dem nicht nur über ein Individuum, sondern über eine Generationenfolge entschieden wird, auf der Hand.

*Hybris.* Es gibt neben diesen hoffnungsvollen und ambivalenten Zügen der Genforschung und -technologie auch Züge, die viele Zeitgenossen vermutlich als gefährlich oder hybrid betrachten würden – das wird deutlich, wenn man sich mit den Akten eines Kongresses beschäftigt, der 1998 in Los Angeles an der University of California stattfand.<sup>2</sup> Eingeladen waren führende Experten auf dem Gebiet der Genetik und der Gentechnologie, aber auch Experten auf dem Gebiet der Bioethik, darunter auch ein den Möglichkeiten der Gentechnologie sehr aufgeschlossen gegenüberstehender Theologe, John Fletcher. Ziel des Kongresses war es, unter Hinweis auf die immensen therapeutischen Möglichkeiten die öffentliche Meinungsbildung in Amerika zugunsten von Eingriffen in die menschliche Keimbahn zu beeinflussen.

Es ging den Forschern zunächst nur darum, die Möglichkeit einer in diese Richtung zielenden Forschung offen zu halten und eine Diskussion über die Ziele und Grenzen solcher genetischen Eingriffe zu initiieren – keiner der Forscher wollte tatsächlich zum gegenwärtigen Zeitpunkt bereits Modifikationen

<sup>2</sup> Die folgenden Zitate stammen aus dem Protokoll der abschließenden Diskussion ([www.ess.ucla.edu/huge/report.html](http://www.ess.ucla.edu/huge/report.html), dort Table of contents / Key Points etc.); ich zitiere im Folgenden unter Angabe der Seiten des mit vorliegenden Ausdrucks; Übers. N.SI.

am Erbmaterial vornehmen. Allerdings stand der Wunsch, solche Forschungen zu ermöglichen, bei einigen Kongressteilnehmern unter dem Vorzeichen sehr weitgehender Zukunftsperspektiven: Einige Forscher sahen eine Zeit kommen, in der es möglich wird, eben nicht nur monogene Krankheiten, sondern auch solche, die im Zusammenwirken vieler Gene ihren Ursprung haben (multiple Gendefekte), zu behandeln; einige betrachteten es als möglich und wünschenswert, auch Charaktereigentümlichkeiten oder den Intelligenzquotienten genetisch zu beeinflussen; so sagte Leroy Hood, einer der führenden Genforscher in den Vereinigten Staaten:

„In der Genterapie reden wir entweder über einfache genetische Behandlungen, oder über komplizierte [...] Hier denke ich, dass die Resistenz gegen bestimmte Krankheiten [...] etwa gegen AIDS oder auch eine bestimmte Zahl von Krebsarten eine reelle Möglichkeit darstellt. Und eine andere interessante Möglichkeit ist die Lebensdauer. Die zweite Art einer Behandlung [...] ist die bei weitem interessanteste. In der ersten Kategorie haben wir es mit Dingen zu tun, die wir gern reparieren wollen. In der zweiten Kategorie – wenn Menschen jemals ihre eigene Evolution in die Hand nehmen, dann werden sie sich der Möglichkeiten dieser zweiten Kategorie bedienen. Emotionale Ausgeglichenheit, Intelligenz, Lernfähigkeit, körperliche Attraktivität – das sind die sehr komplizierten Behandlungen – wir haben die Werkzeuge, um im Laufe der nächsten 20 Jahre [...] mit ihrer Entzifferung zu beginnen.“ (16)

Es schloss sich sofort ein Gesprächsbeitrag an, der feststellte:

„Und andererseits, weil niemand den Mut hat, es auszusprechen [...] ich meine: Wenn wir wissen, wie wir [dem menschlichen Genom] Gene hinzufügen können und damit bessere Menschen machen können – warum sollten wir das eigentlich nicht tun?“ (17)

Das war nun keine Stellungnahme eines x-Beliebigen, sondern von James Watson, der mit anderen zusammen 1962 den Nobelpreis für die Entdeckung der Struktur der DNA erhalten hatte und der Begründer des „Human-Genome-Project“ ist.

Diese Stellungnahmen waren auf dem Kongress keine Einzelvoten; ein Mitveranstalter des Kongresses beispielsweise, Gregory Stock, einer der Leiter des Zentrums für die Untersuchung der Evolution und den Ursprung des Lebens an der University of California, vertrat hier wie in anderen Veröffentlichungen die These, dass der Mensch nun seine eigene Blaupause in die Hand bekomme und nun zum bewussten Umgang mit diesen Möglichkeiten übergehen müsse:

„Wir fangen an, die Baupläne der Schöpfung zu ändern, auch unsere eigenen. Wir werden zum Objekt unseres eigenen, bewußten Gestaltungswillens.“<sup>3</sup>

<sup>3</sup> SZ vom 11.4.98.

Daneben wurden vergleichsweise moderate Stimmen laut, die die ethische Ambivalenz solcher Visionen hervorhoben; French Anderson, ein führender Humangenetiker, formulierte das Dilemma folgendermaßen:

„Keiner von uns will an seine Kinder tödliche Gene weitergeben, wenn er es verhindern kann. Letztlich, wenn man sich hinsetzt und über die Dinge nachdenkt, die in jemandes Leben wirklich wichtig sind – die Menschen, die man liebt, die Familie [...] man wird kein tödliches Gen an sein Kind weitergeben, wenn man eine einfache, sichere Möglichkeit hat, dies zu verhindern. Es wird die Keimbahn-Genterapie geben. Der Punkt ist aber: Wann ist sie sicher? Wann ist es ethisch zulässig, sie anzuwenden?“ (12)

Damit wird das Dilemma, das ethische Dilemma der Genforschung und der technologischen Möglichkeiten, die sie bereitstellt, erkennbar. Auf der einen Seite die weitreichenden therapeutischen Möglichkeiten. Auf der anderen Seite Visionen eines Menschen, der seine Evolution, wie Stock, Watson und andere formulierten, selbst in die Hand nimmt.

## 2.2. Mögliche Folgeprobleme der neuen Handlungsmöglichkeiten

Die Zahl der Problemstellungen, die eine ethische Urteilsbildung hinsichtlich dieses Forschungsgebietes und der mit ihm eröffneten Handlungsmöglichkeiten zu berücksichtigen hat, ist in der Tat immens; ich werde versuchen, wenigstens einige der Probleme zu benennen und zu ordnen. Ich lasse dabei den Bereich der Fragen, die sich hinsichtlich der „grünen Gentechnologie“ und der Anwendung gentechnischer Verfahren bei nichtmenschlichen Lebewesen außen vor – es stellt sich hier neben den ohnehin üblichen tier-ethischen Problemen die Frage nach den Fernwirkungen von Eingriffen in das Erbgut.

Der weitaus wichtigste Bereich allerdings ist die Frage der Genterapie am Menschen. Man unterscheidet in der ethischen Diskussion unterschiedlich problematische Stufen im Einsatz von gentechnischen Methoden, das sog. „Eskalationsmodell“; die Stufen reichen von der gentechnischen Herstellung von Medikamenten als der am wenigsten problematischen Stufe über die somatische Genterapie bis hin zu unterschiedlichen Zwecksetzungen einer Keimbahntherapie. Ich benenne in lockerer Anlehnung an dies Modell ein paar Problemfelder:

– Zunächst setzen alle Eingriffe in die Keimbahn voraus, dass nach ausführlichen Tierexperimenten auch Experimente am menschlichen Embryo bis zum Achtzellstadium vorgenommen werden. Es stellt sich hier die Frage nach der Anwendbarkeit grundgesetzlicher Schutzrechte auf den menschlichen Embryo, wobei sich eben merkwürdige Konstellationen auftun, wenn Diskussionsteilnehmer, die in anderen Kontexten für eine sehr weitgehende Freigabe der Abtreibung eintreten, nun unter Verweis auf Personrechte des Embryo für ein striktes Verbot jeglicher Forschung an der menschlichen Keimbahn eintreten.

– Es werden zwangsläufig die ersten Versuche bestimmter Eingriffe den Charakter von Versuchen haben – und es ist die Frage, ob derartige Versuche, deren Folgen ein um seine Zustimmung nie befragter Mensch und dessen Nachkommen zu tragen haben, ethisch vertretbar sind.

– Was geschieht im Falle des Fehlschlagens eines Experimentes mit dem werdenden Kind – man stelle sich die Situation vor, dass festgestellt wird, dass ein genterapeutisch behandelter Embryo möglicherweise durch diese Behandlung einen anderen schweren genetischen Schaden davongetragen hat.

– Das führt unmittelbar auf eine weitere Frage, die sich sowohl bezüglich der pränatalen Diagnostik wie auch bezüglich der künftig möglicherweise durchführbaren therapeutischen Möglichkeiten stellt: Wo genau verläuft denn die Grenze zwischen behandlungsbedürftigen Krankheiten und nicht zu behandelnden Normabweichungen – damit der Rang der Frage verständlich wird: Unterstellen wir einmal, es wäre grundsätzlich möglich, nicht nur eindeutige Erbkrankheiten, sondern auch Anlagen wie die Haarfarbe zu erkennen und zu ändern; nehmen wir an, es wäre künftig möglich, grundlegende Charaktereigenschaften wie beispielsweise die Aggressionsbereitschaft oder den Intelligenzquotienten, die sexuelle Orientierung genetisch zu bestimmen, die Lebenserwartung nach oben zu korrigieren, den genetischen Anteil am Risiko von Tumor- oder Stoffwechselerkrankungen zu reduzieren oder das Risiko, an bestimmten Krebsarten zu erkranken, wesentlich zu mindern – wer entscheidet, was von den genannten Eigenschaften Krankheit, und was hinzunehmendes Geschick ist? Welche Eigenschaften dürfen wir nach unseren Wünschen korrigieren, welche nicht?

– Ähnliche Fragen stellen sich bereits im Bereich der pränatalen Diagnostik – es ist selbstverständlich schon heute möglich, bei einer pränatalen Diagnostik, oder im Falle einer In-vitro-Fertilisation das Geschlecht des Embryo zu bestimmen, darüber hinaus aber auch die Disposition zu bestimmten monogenetischen Erkrankungen; in einigen Jahren wird es vielleicht möglich sein, genetische Veranlagungen zur Fettleibigkeit festzustellen – wer hindert die Eltern, in einer darauf spezialisierten Klinik nur die ihrer Meinung nach gelungenen Exemplare in die Gebärmutter einpflanzen zu lassen? Das ist eine hochproblematrische Form der Selektion, in deren Vollzug explizit oder implizit bestimmte Vorstellungen höher- oder minderwertigen Lebens leitend sind.

– Es stellt sich hier, näher besehen, eben nicht nur die Frage danach, was Eltern dürfen oder nicht, sondern wo die Grenze zwischen behandlungsbedürftiger Krankheit und dem durchschnittlichen Risiko eines Lebensverlaufes anzusetzen ist: Wir alle werden uns darüber einig sein, dass Blondheit nicht behandlungsbedürftig ist, wir werden uns auch darauf einigen können, dass physische Attraktivität ein kulturell bedingter, variabler Begriff ist, dass es unverantwortlich wäre, mit gentechnischen Methoden bestimmte Merkmale zu selektieren – aber: Gehört es zum hinzunehmenden Risiko einer Frau, mit einer gewissen Wahr-

scheinlichkeit an geschlechtsspezifischen Krebsarten zu erkranken, wenn es grundsätzlich möglich wäre, dieses Risiko genterapeutisch zu minimieren? Die Problematik dieses Punktes wird sofort sichtbar, wenn man sich einmal ein Moment den – nach Meinung vieler Fachleute unwahrscheinlichen – Fall vorstellt, es würde ein Gen gefunden, das seinen Träger zur Ausbildung homosexueller Neigungen disponiert – ist Homosexualität eine pränatal genterapeutisch zu behandelnde Fehlentwicklung oder eine als normal zu betrachtende Veranlagung, die ihren Träger nicht auf- oder abwertet und die einem Menschen als Teil seiner Biographie zuzumuten ist?

– Insgesamt: Wie stehen wir zu Krankheit, Leiden und Tod? Gehören sie zur *conditio humana*, oder sind sie als Fehlentwicklungen zu behandeln?

– Daneben stellt sich die Frage nach dem Umgang mit solchermaßen zu gewinnenden Daten – wem nützt es, die genetische Disposition für eine bestimmte Krankheit – Herzkrankheiten, Krebsarten, Alzheimer – zu kennen? Wenn die Krankheit behandelbar ist oder ihr Ausbrechen verhindert werden kann, liegt viel an der Diagnose – aber würde meine Lebensqualität gesteigert, wenn ich wüßte, dass ich mit hoher Wahrscheinlichkeit an einer nicht behandelbaren Krankheit zugrunde gehen werde – Krebs oder Alzheimer? Wird diese Veranlagung zu Krankheiten nicht eine Information sein, die für meinen Arbeitgeber und meine Krankenversicherung interessanter ist als für mich selbst? Wie schützt man solche Informationen gegen die Zumutung, sie aufzudecken?

– Schließlich: Wer überwacht die Einhaltung rechtlicher Standards, und wer kann, rein juristisch, einen Staat verpflichten, ein denkbare Abkommen, das Richtlinien oder Verbote welchen Grades auch immer ausspricht, zu unterschreiben? Der Vorteil, den ein Staat aus einer Verweigerung der Unterschrift zieht, dürfte mittelfristig so groß sein wie die immensen Marktmöglichkeiten, die sich auf diesem Gebiet auftun – und das ist nicht nur eine Folge der am Profit orientierten Konzerne, sondern eben auch eine Folge der auf diesem Gebiet zu erwartenden Nachfrage – die Vision eines Gen-Tourismus.

### 3. Zwischenüberlegung zur Aufgabe der Ethik

Damit sind einige der Problemfelder benannt, die sich mit dieser Erweiterung der Kenntnisse und der Handlungsmöglichkeiten des Menschen aufdrängen, aber eben noch nicht einmal ein Schritt in die Richtung ihrer Bearbeitung getan.

Auf dem Weg zu dieser Bearbeitung ist aber eine knappe, hier nur angedeutete Reflexion über die Grundlagen einer ethischen Urteilsbildung und die Möglichkeiten spezifisch christlicher oder theologischer Kriterien einzuschleiben – das sind Überlegungen, auf die sich die oben genannten möglichen Aufsatztitel „Was kann ethische Reflexion überhaupt leisten“ oder auch der Titel „Vom ethischen Wert der Furcht“ bezogen hätten.

Ich setze so ein: Wer sich selbst beim Lesen der Aufzählung der Chancen und Visionen der Genforschung beobachtet, wird vermutlich darauf aufmerksam, dass man eine solche Skizze der Leistungen und Gefahren der Gentechnologie beständig innerlich kommentiert und vor allem bewertet. Vor jeder ethischen Reflexion vergibt man emotionale Plus- oder Minuszeichen – die Therapiemöglichkeiten dürften ein Pluszeichen haben, die Projektionen einer Menschheit, die sich selbst verändernd fortentwickelt, ein klares Minuszeichen, dazwischen dürfte ein dilemmatisches Graufeld liegen.

Diese unmittelbaren Reaktionen sind hier, wie überall, sozusagen das Rohmaterial des Ethikers. Ethik hat es nicht damit zu tun, Wertungskategorien von „gut“ und „böse“ herzustellen und an eine zunächst wertfreie Wirklichkeit erst heranzutragen; sie hat überhaupt nicht die Aufgabe, dem Menschen allererst Maßstäbe eines ethischen Urteils zur Verfügung zu stellen. Die Ethik ist vielmehr nichts anderes als die *Reflexion bereits vollzogener unmittelbarer Wertungen*. Eine Reflexion dabei, die das Ziel hat, die leitenden Maßstäbe des primären, gefühlsmäßigen Urteils zu analysieren, nach den implizit leitenden Wertvorstellungen zu fragen, das ethische Gefühl gleichsam über sich selbst aufzuklären, und es gegebenenfalls auch auf seine Selbstwidersprüchlichkeit aufmerksam zu machen.

Das Rohmaterial der Ethik, die unmittelbaren ethischen Reaktionen, sind zumeist instinktive Gefühle der Furcht; wir sehen etwas gefährdet, woran wir unmittelbar gebunden sind, etwas, das einen Wert für uns hat, einen Wert, der anders verfasst ist als ein Interesse. Die Ethik reflektiert diese Gefühle und überführt sie auf die Ebene des Urteils, leitet also streng genommen nicht zum Werten an, sondern beschreibt vollzogenes Werten und kritisiert es.

Die *theologische Ethik* hat grundsätzlich keinen anderen Gegenstand als die nichttheologische ethische Reflexion. Was die theologische Ethik vollzieht, ist nicht die Ableitung ethischer Vorschriften aus offenbarten Weisungen oder religiös begründeten Aussagen über den Menschen, sondern die Verortung des Selbstverständnisses des Menschen einschließlich seiner natürlichen ethischen Orientierung in dem weiteren Horizont seines Gottesverhältnisses. Das modifiziert weniger die Inhalte der ethischen Orientierung, als vielmehr deren Bestimmung im Zusammenhang menschlicher Selbstdeutung.

#### 4. Analyse des Unbehagens angesichts der Genomforschung

Ich lasse es bei diesen knappen Andeutungen und gehe nun dazu über, exemplarisch an einem Punkt die Situation der ethischen Urteilsbildung im Zusammenhang der Möglichkeiten gentechnischer Verfahren zu analysieren, und zwar an dem Punkt, der nach meinem Eindruck als die zentrale Schreckensvorstellung

die differenzierte Bewertung der Verfahren im Einzelnen überschattet, nämlich die Vision einer Menschheit, die sich und ihre Evolution in einem Akt der Hybris selbst in die Hand nimmt. Lassen wir die Frage beiseite, wie realistisch diese Vision ist, und nehmen wir die Vision, wie sie Gregory Stock und andere entwerfen, als realisierbare Möglichkeit. Dass eine solche Vision ein ganz urtümliches Gefühl der Furcht weckt, scheint mir deutlich zu sein – aber: Was ist eigentlich so furchtbar daran?

##### 4.1. Der Auslöser des Unbehagens: Freiheit als selbstbestimmte Evolution die „Evolution in der Hand des Menschen“

Zunächst kommt diese Vision im Ton der Befreiung daher. Der Mensch bekommt in die Hand, worüber er zuvor nicht verfügen konnte, er ist nicht mehr dem blinden Ungefähr ausgeliefert, sondern kann das, was ihm zuvor nur zustieß, selbst gestalten oder vermeiden – man merkt das schon an den wenigen Sätzen, die ich oben zitiert habe. Ein Pathos der Freiheit, der Selbstbefreiung des Menschen leitet diese Sätze, und es ist dieses Pathos, das solche Visionen auch anziehend macht.

Man muss sich zunächst einmal klarmachen, was an diesem Pathos der Freiheit, dem wir bei jenen Gentechnologen begegnen, neu ist; instruktiv ist hier ein Vergleich mit dem Projekt menschlicher Autonomie, das die Theologie und die Philosophie des 19. Jhs. in weiten Teilen bestimmte und dessen theologischer Gestalt man etwa bei Albrecht Ritschl begegnet. Die Grundfragestellung bei Ritschl ist das hochproblematische Verhältnis von menschlichem Freiheitsanspruch und dem Eingebundensein in determinierende Zusammenhänge; man könnte Ritschls Deutung des anthropologischen Grundproblems folgendermaßen in neuere Terminologie fassen: Der Mensch ist einerseits ein Wesen der Freiheit in dem Sinne, dass er den Anspruch erhebt, einen individuellen Lebenszweck sich zu setzen und für dessen Verwirklichung seine natürliche Umwelt als Mittel in Anspruch zu nehmen. Der Mensch erhebt den Anspruch, nicht nur einem grösseren Ganzen als unselbständiges Mittel zum Zweck eingeordnet zu sein; er will selbst Zweck sein. Andererseits erfährt er sich in vielen Hinsichten als fremdbestimmt: im Blick auf seine natürliche Ausstattung, im Blick auf sein Eingebundensein in bestimmte soziale Zusammenhänge, die er nicht selbst gesetzt hat, sondern die er vorgefunden hat; er erfährt sich in seinem beruflichen Dasein als Mittel von Zwecken, die seiner Einflussnahme entzogen sind – hier ist durchaus auch an den Fabrikarbeiter im 19. Jh. zu denken, die entfremdenden Arbeitsverhältnissen ausgesetzt sind. Kurz: Der Mensch erfährt sich mitten in seinem Anspruch, frei zu sein, als unfrei. Wer oder was garantiert eigentlich, dass der Freiheitsanspruch nicht leer ist? Was spricht dagegen, dass der Mensch insgesamt nur Mittel eines ganz fremden Zweckes ist? Dass wir uns als Träger dieses Anspruches wahrnehmen und verstehen, dass wir uns als freie

Wesen begreifen, ist unbestreitbar und nicht von der Hand zu weisen – dass dieser Anspruch in Erfahrungen der Entfremdung und des Selbstentzuges, in Erfahrungen der Vernutzung und der Fremdbestimmung scheitert, ebenfalls.

Bei Ritschl, wird der Mensch seiner Zweckhaftigkeit religiös versichert; dass er mehr ist als nur ein beliebiges Moment im Naturprozess oder im Geschiebe sozialer Anforderungen wird dem Menschen zugesprochen, indem er als Angehöriger des Reiches Gottes angesprochen wird: als Angehöriger des letzten Zweckes, für den Gott die Welt geschaffen hat. Ich brauche das nicht im Einzelnen zu verfolgen; es kommt nur darauf an, dass das Pathos der Freiheit in dem Zitat von Gregory Stock und den anderen nun eine ganz andersartige Lösung des gleichen anthropologischen Grundproblems anzudeuten scheint: Der Mensch bekommt die ihm bisher entzogene Evolution und die Möglichkeit, den Kurs des Schiffes zu bestimmen, in die eigene Hand, er wird grundlegend in die Lage versetzt, das eigene Geschick und das Geschick der Welt den letzten Kontingenzen zu entziehen.

#### 4.2. Scheinbare Freiheit: Der Mensch wird durch die gentechnischen Möglichkeiten nicht Herr seiner selbst, sondern radikal abhängig von anderen

Allerdings ist das ein Pathos der Freiheit, das auf den zweiten Blick gänzlich unverständlich ist. Denn es ist ja, näherhin betrachtet, gar nicht so, dass der Mensch den Weg der Evolution in die Hand bekäme und auf diese Weise in die Lage käme, über sich selbst zu verfügen. Niemals, oder absehbar nicht wird ein Mensch den je eigenen genetischen Code verändern können. Die Freiheit ist, näher betrachtet, nicht Selbstbestimmung, sondern der Extremfall der Herrschaft über andere einerseits, und der Extremfall der Abhängigkeit von anderen – der schlechthinigen Abhängigkeit, der Abhängigkeit ohne jede Möglichkeit der Wechselwirkung. Die Eltern oder der Forscher verfügen über künftiges Leben, das in keiner Weise zur Wechselwirkung fähig ist.

Es ist eben gerade nicht Freiheit, die sich an diesem Ende realisiert, sondern Herrschaft, im Extremfall eine Herrschaft oder Verfügungsgewalt über künftiges Leben, die in der Menschheit noch nicht vorgekommen sind: Es realisiert sich möglicherweise die Verfügungsgewalt über die Grundbedingungen der menschlichen Biographie und Persönlichkeit.

Damit ist für eine ethische Meinungsbildung noch nichts gewonnen – es hat sich lediglich die Situation als eine Situation nicht der Freiheit, sondern der entmündigenden Herrschaft entpuppt, der Verfügungsgewalt über Wesen, die zu keinem Widerspruch fähig sind; und es wird die Furcht besser verständlich, die diese Vorstellung weckt, bzw. diese Furcht erhält einen Gegenstand: es ist die Furcht nicht vor der Freiheit, sondern vor der Möglichkeit absoluter Verfügung.

#### 4.3. Scheinbare Herrschaft: Auch ein gentechnisch veränderter Mensch ist ein eigenes Subjekt und unabhängig von dem, der ihn manipulierte

Mag diese Beschreibung der Situation auf den ersten Blick einleuchten – auf den zweiten stimmt auch sie nicht. Denn genau betrachtet ist die Verfügungsgewalt über einen mit gentechnischen Methoden hervorgebrachten Menschen nicht größer und nicht kleiner als die Verfügungsgewalt über jeden Menschen. Selbst wenn wir imstande sein sollten, wesentliche Elemente der Persönlichkeit zu determinieren – den Umgang mit Geld beispielsweise, den Sinn für Eigentum, die sexuelle Prägung – so wird doch niemals ein Lebewesen herauskommen, das anders als wir verfasst ist; es wird also in demselben Maße wie wir durch seine Gene bestimmt sein und sich in diesem Bestimmtheit frei wissen.

Ein Exkurs – damit deutlich wird, was das bedeutet: Im Museum für Moderne Kunst in Frankfurt steht eine Installation von Katharina Fritsch: Tischgesellschaft (1988). Ein langer Tisch, an dem identisch aussehende Menschen in identischer Haltung sitzen, vom Habitus und von der identisch konventionellen Kleidung her: Angestellte in der Werkskantine. Die Gesichtszüge sind nurmehr angedeutet; die Personen scheinen zudem untereinander keinen Kontakt zu haben. Das ist das Schreckbild des Klons, des genidentischen Zwillings bzw. Mehrlings.

Es wäre vermutlich technisch keinerlei Problem, einen Tisch solcher gleich aussehender Personen herzustellen – eineiige Mehrlinge kann man ohne großen gentechnischen Aufwand produzieren. Das Erschreckende an diesem Tisch ist allerdings auch nicht das identische Aussehen dieser Personen. Erschreckend ist nicht einmal der Umstand, dass alle in einer identischen Bewegung begriffen sind, sondern erschreckend ist der Hauch des Abwesendseins, der über dieser Gruppe liegt. Sie wirken und sollen wirken wie Marionetten, ohne eigenes Willenszentrum, unfähig zur Initiative, unfähig zu dem, was Menschen zu eigenen Personen und selbstbestimmten Wesen macht. Es ist das Bild der Fernsteuerung, das hier beschworen wird, der Unfähigkeit zur Verfügung über sich selbst; die Werkskantinsituation stellt dieses Schreckbild als Steigerung der entfremdenden Wirkung des wirtschaftlichen Produktionsprozesses dar: Menschen als Mittel eines fremden Zwecks. Wir haben – und das macht einen großen Teil der Furcht aus, die unser Werten bezüglich der Gentechnologie leitet – Angst vor der bleibenden Fremdbestimmung; man kann sich das sehr schön an den Frankensteingeschichten oder an vergleichbaren fiktionalen Gestalten deutlich machen: Die Schreckvorstellung ist der Mensch, der kein eigenes Willenszentrum ist, sondern pures Werkzeug in der Hand seines Schöpfers.

Nichtsdestotrotz sind diese und ähnliche nahe liegende Bilder falsch. Ein gentechnisch veränderter Mensch wäre nicht mehr und nicht weniger als wir alle durch seine Gene bestimmt, er wäre von ihnen abhängig wie wir und würde sich in dieser faktischen Abhängigkeit von seinem genetischen Code in dersel-

ben Weise frei fühlen wie wir. Auch in ihm würde sich die Struktur menschlicher Subjektivität ausbilden, nach der wir eben nicht eine Summe von Eigenschaften und Fähigkeiten sind, sondern – abstrakt – die Integrationsleistung, das Selbstverhältnis, das sich in allen diesen Eigenschaften, woher sie mir auch immer zufließen, vollzieht. Ich bin nicht weniger als ein gentechnisch veränderter Mensch Produkt meiner genetisch bestimmten Stoffwechselfvorgänge; wie er weiß und erfasse ich mich aber nicht als ein solches Produkt, sondern als frei.

Die Reflexion der unmittelbaren ethischen Wertung erweist das Schreckbild im Hintergrund unserer Furcht als gegenstandslos – aber das bedeutet ja nun nicht, dass die Furcht nicht etwa einen Anhalt hätte. Um dies zu verdeutlichen, bedarf es eines weiteren Reflexionsschrittes:

## 5. Die geklärte Situation als Situation ethischer Stellungnahme

### 5.1. Die Situation

Die Situation, die wir beschreiben ist, noch einmal zusammenfassend, folgendermaßen strukturiert: Wir haben es mit der Extremgestalt der Herrschaft und der Unfreiheit zu tun – die gentechnische Bestimmung über die Zukunft eines Menschen, ohne dass dieser die Möglichkeit der Wechselwirkung (etwa des Einspruchs) hat. Und wir haben gesehen, dass diese Situation punktuell ist, dass sie eine sofort mit der Geburt wieder aufgehobene, fortlaufend sich entzerrnde Situation der Abhängigkeit ist: Dieses herrschaftliche Handeln des Produzenten setzt eine Persönlichkeit aus sich heraus, die sich fortschreitend auch gegenüber dem eigenen Produzenten, der ihm ungefragt möglicherweise Merkmale und Fähigkeiten verliehen hat, sich als freie etabliert; eine Persönlichkeit, die zwar die Folgen des Tuns des Produzenten zu tragen hat, sich darin aber nicht weniger frei weiß als ein durchschnittlicher Mensch.

### 5.2. Die Situation als Rechenschaftspflicht für das Geschick künftiger Menschen

Dies gibt nun aber der Situation einen neuen Sinn, nämlich den, dass der Produzent rechenschaftspflichtig ist: Er hat sich vor seinem „Produkt“ zu verantworten. Der „produzierte“ Mensch wird doch wohl, sobald er zu Vernunftgebrauch gelangt sein wird, den Produzenten auf seine Verantwortung für das, was er geworden ist, ansprechen. Es ist im Grunde genommen in gewandelter Gestalt die Frage des Hiob an Gott, letztlich die Theodizeefrage, die der produzierte Mensch nun berechtigt ist, an seinen *menschlichen* Produzenten zu stellen: Warum hast du mich so gemacht?

Diese Frage wird selbstverständlich gestellt werden im Falle von Behinderungen, die auf gentechnische Manipulationen zurückgehen könnten; sie wird sich auch stellen, wenn wir einen künftigen Menschen mit Eigenschaften und Fähigkeiten ausstatten, die dieser als behindernde Determination erfährt – beispielsweise: Warum hast du mich mit kognitiven Fähigkeiten und nicht zugleich mit dem absoluten Gehör ausgestattet? Und wir entgehen der Frage auch dann nicht, wenn wir uns bekannte und von uns beherrschbare genetische Dispositionen (Erbkrankheiten) nicht ändern – wir stehen dann vor der Frage: Warum hast du das zugelassen?

### 5.3. Die Unentrinnbarkeit der Verantwortung – man kann ihr nicht entgehen, indem man auf Forschungsmöglichkeiten verzichtet

Das ist die neue Situation, vor der wir stehen – ausdrücklich: nicht stehen werden, sondern stehen. Die neue Situation liegt zunächst darin, dass der Produzent die Klage des anderen über sein genetisch bedingtes Geschick nicht an den Zufall oder an Gott oder an das Schicksal weiter verweisen kann. Er kann nicht, wie ein Vater oder eine Mutter das kann, sich mit dem Klagenden solidarisieren unter Hinweis darauf, dass derselbe genetische Defekt, unter dem das Kind leidet, auch den Vater oder die Mutter prägt, die ihn ihm vererbt haben; und wir können der Klage über neu aufgetretene Defekte nicht dadurch entgehen, dass wir darauf hinweisen, dass wir das nicht wussten und auch nicht wissen konnten. Und in dieser Situation sind wir eben schon heute bzw. eben auch dann, wenn wir uns gegen diagnostische Methoden und gegen mögliche gentechnische Eingriffe entscheiden – denn in solchen Fällen ist eben auch das Unterlassen ein Tun, mit dem man Verantwortung übernimmt: Man bringt sich dann zugleich um die Möglichkeit, genetisch bedingte Erkrankungen in Zukunft einmal heilen zu können – auch dafür muss man sich verantworten.

Zweierlei wird daran erkennbar: Mit den gentechnischen Möglichkeiten eröffnen sich eben nicht nur Handlungsmöglichkeiten des Menschen, sondern Verantwortungspflichten, die eine veränderte Struktur aufweisen: Ich bin in meinem manipulierenden Tun oder nicht manipulierenden Lassen den Fragen des „Produktes“ ausgesetzt, auch dann, wenn ich mich dafür entscheide und dafür einsetze, den Bereich der gentechnologischen Möglichkeiten als „Teufelszeug“ zu verbieten: Ich verzichte damit auf eine Möglichkeit des Tuns, und dieser Verzicht hat ebenso Folgen für Einzelschicksale wie die Förderung dieser Möglichkeiten. Die durch die Gentechnologie eröffneten Möglichkeiten haben also uns alle bereits in eine neue Verantwortlichkeit gestellt.

## 6. Kriterien des Umgangs mit dieser Verantwortung: Die Eröffnung von Freiheit

Was bedeutet diese neue Situation, bzw. welche Möglichkeiten des Umganges mit ihr gibt es? Ganz kurz: Es ergibt sich aus dieser Situation, dass die Entscheidungen, die wir auf diesem Gebiet treffen, vor denen verantwortet werden müssen, die sie betreffen. Nehmen wir den von Gregory Stock skizzierten Fall, dass wir wissenschaftlich fähig wären, die genetischen Voraussetzungen komplexer Fähigkeiten und Anlagen – der Intelligenz, der emotionalen Strukturierung o.ä. – zu beeinflussen. Die Entscheidung darüber, dies zu tun oder nicht, muss im Moment der Entscheidung darüber die kommende Situation der Rechtfertigung des Täters vor dem Produkt einschließen. Der Täter muss in einer künftigen realen, nun vorweggenommenen Situation vor dem Produkt verantworten können, was er getan hat, muss also ausweisen können, dass sein Tun im wohlverstandenen Selbstinteresse des künftigen Menschen, liegt.

Das verschiebt natürlich nur das Problem, denn: Was liegt eigentlich im Selbstinteresse eines künftigen Menschen? Wie definiert sich dieser ganz leere Begriff eines Selbstinteresses?

Das ist wieder eine typische Situation ethischer Urteilsbildung. Versetzen wir uns in diese Situation hinein; nehmen wir an, wir wären prinzipiell fähig, dem künftigen Menschen eine Fülle von Anlagen mitzugeben, seine Anlagen zu ändern, und fragen uns, was wir denn tun dürfen. Wir wären wohl fähig, einzelne derartige Entscheidungen zu treffen. Wir würden ohne weiteres entscheiden, dass wir, wenn es möglich wäre, die genetischen Anlagen für die Trisomie 21 ändern würden; und wir würden auch entscheiden können, dass wir die Haarfarbe oder andere rein ästhetische Faktoren nicht ändern würden. Uns fehlt aber zugleich der Begriff, der es uns erlaubte, die Zweifelsfälle zu entscheiden, oder auch nur die Kategorien, nach denen sie zu entscheiden wären. Und in dieser Situation ethischer Urteilsbildung kommt es durchschnittlicherweise zu einem Zusammenspiel von ethischer Intuition und rationaler Divination: dass man nämlich einen Begriff oder eine Regel findet, die passen und die das Problem nicht endgültig lösen, aber doch einige der Grenzfälle handhabbar machen.

Der Begriff, von dem auszugehen sich nahe legt, ist der Begriff der Freiheit, der limitierten Freiheit. Menschliche Freiheit ist immer das *Eröffnensein eines Horizontes von Möglichkeiten*, einer Zukunft, in einer Situation der Begrenzung, des Festgelegtseins, der Abhängigkeit – der Vergangenheit. Ein Mensch ist niemals absolut frei, er setzt sich nicht selbst, sondern hat *Möglichkeiten der Wahl* seiner selbst, die immer auch bestimmt sind durch *Vorgaben, die er nicht selbst gesetzt hat*.

Wir werden durch die gentechnischen Mittel in ferner Zukunft voraussichtlich die Fähigkeit haben, auf genau diesen Horizont von Möglichkeiten und ge-

nau auf diese Bindung an Vorgaben, an Grenzen, Einfluss zu nehmen. Die Frage, die wir uns in der Verantwortung vor einem künftigen menschlichen Leben zu stellen haben, ist die, ob wir den Horizont von Möglichkeiten begrenzen oder erweitern, ob wir den werdenden Menschen festlegen und begrenzen, oder ob wir ihn freistellen. Das Recht oder die Pflicht zum gentechnischen Eingreifen ist dann gegeben, wenn wir durch einen Eingriff den Freiheitshorizont eines Menschen erweitern können. Wir dürfen nicht eingreifen, wenn wir dadurch diesen Freiheitshorizont begrenzen. Diese Formulierung bringt möglicherweise das implizite Kriterium auf den Begriff, nach dem wir die eben skizzierten Fälle intuitiv entscheiden. Es löst – davon kann man sich unschwer überzeugen – nicht alle Problemfälle. Aber es begrenzt den Bereich der Dilemmata weiter; und es besteht die Aufgabe weitergehender Präzisierung dieses Kriteriums mit dem Ziel, es so zu formulieren, dass es voller Ausdruck der wertenden Gefühle ist, die unsere Bewertung von Einzelfällen leiten.

## 7. Ausblick

Die Problembehandlung bleibt damit vor und außerhalb einer spezifisch christlichen Antwort auf die Themenstellung stehen. Eine christliche Stellungnahme wird sich als Deutung der korrekt beschriebenen Situation einführen: Die Verantwortung vor dem „Produkt“ des medizinisch-technischen Handelns, die den Horizont der gentechnischen Möglichkeiten bildet, hat für den christlichen Glauben eine weitere Dimension: Sie ist zugleich und in eins Verantwortung vor Gott als dem Anwalt und Fürsprecher des Nächsten. In dem Menschen, der uns zur Rechenschaft zieht, haben wir es zugleich mit Gott zu tun. Oder anders: Die Situation des Menschen vor Gott ist nichts anderes als die Situation des Menschen vor seinem Nächsten, verstanden als unbedingte Verpflichtung zur Rechenschaft.

Die hier dargestellte Handlungsoption und das Handlungskriterium wird auslegbar als ein Handeln der Liebe – das heißt: ein Handeln, das durch das Interesse des Nächsten motiviert ist und es zu seinem eigenen macht. Es gehört möglicherweise zum Wesen der Liebe, intuitiv den Unterschied treffen zu können zwischen dem Anderssein des Anderen, das als dessen (von Gott gewollte) Besonderheit und Einmaligkeit zu respektieren ist; und dem Anderssein des Anderen, das diesen einschränkt und von dem man ihn nach Möglichkeit zu befreien hat. Es ist die Liebe, die zwischen Besonderheit und behindernder Krankheit zu unterscheiden weiß. Das ist eine Gestalt des oben angesprochenen ethischen Gefühls.

Es gehört aber auch zum Wesen der christlichen Liebe, im Wissen um die List der eigenen Sünde misstrauisch zu sein gegen die eigenen Motivationen; es gehört daher zu ihrem Wesen, in der Entscheidung zwischen Handlungsoptio-

nen, beispielsweise in der Frage erlaubter gentechnischer Eingriffe, sich nicht auf sich selbst in ihrer Unmittelbarkeit zu berufen und zu behaupten, dass sie aus ihrer unhinterfragbaren Unmittelbarkeit heraus einer bestimmten Entscheidung gewiss sei. Gerade die Liebe, die auf einer ersten Stufe ethische Gewissheit mit sich führt, wird dabei nicht stehen bleiben wollen. Vielmehr setzt sich gerade die Liebe der Kritik rationaler Nachfrage aus und begründet die Unmittelbarkeit des gefühlten Rechtes in der Mittelbarkeit kritischer Argumentation. Diese Argumentation orientiert sich dann möglicherweise in der hier vorgeführten Weise am Kriterium der Freiheit des Nächsten.

## Pluralismus in der Kirche

### 1. Einheit und Vielfalt

#### 1.1. Das Zentrum der Kirche

Die Confessio Augustana leitet ihren ersten Artikel mit den schönen Worten ein: „Bei uns lehren die Kirchen in großer Übereinstimmung – *ecclesiae apud nos magno consensu docent*“ – und dann folgen eben die Lehrartikel des Bekenntnisses.

Einige Artikel später – in Art. VII – stellen die Verfasser der CA fest, dass nur durch diese Übereinstimmung, nur durch diesen „*magnus consensus*“ die Kirche wahre Kirche ist: Dann und nur dann ist eine Gemeinschaft von Menschen die Kirche Jesu Christi, wenn in dieser Gemeinschaft das Evangelium recht, gemäß der Schrift, verkündigt und die Sakramente einsetzungsgemäß verwaltet werden. Nicht dass *irgendetwas* verkündigt wird, nicht dass es einen Pastor oder Gemeindeeinrichtungen oder einen Kirchkaffee oder eine kirchliche Verwaltung gibt, macht die Kirche zur Kirche; auch nicht die Wahrnehmung sozialer Aufgaben, die Diakonie oder die diakonischen Einrichtungen machen die Kirche zur Kirche, kein Kulturauftrag, keine ethischen Prinzipien, kein politisches Engagement nach rechts oder links. Zur Kirche wird die Kirche dadurch, dass in einer Gemeinschaft das Evangelium richtig verstanden und richtig verkündigt wird: das Evangelium – das meint das Wort von dem Gott, der in Christus dem Menschen gnädig ist, ihm die Schuld vergibt und dem, der sich an diese Gnade hängt und darauf vertraut, das ewige Leben schenkt.

Ein ganzes Kirchentum, das sich einig ist in diesem Glauben und folglich in der Verkündigung eines Inhaltes, einer Lehre; vor allem: eine Pastorenschaft, die sich einig ist darin, dass es dies allein zu verkündigen gilt. Zunächst klingt das wie eine Idylle, die jedenfalls mit unserer Realität in den Landeskirchen der EKD wenig zu tun hat. – Es ist aber keine Idylle, oder besser: Wir leben in den meisten Landeskirchen der EKD in eben dieser Idylle: In jeder Kirchenordnung der Landeskirchen der EKD steht in einer Präambel oder in den so genannten „Grundartikeln“ ausdrücklich, dass die jeweilige Kirche ihre Verkündigung und ihr Tun ausrichtet an dem „Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnissen bezeugt ist“ – eine solche oder eine ähnliche Formulierung findet man in praktisch allen Kirchenordnungen.

Und jeder und jede Ordinierte und hat bei der Ordination einen so genannten „Ordinationsvorhalt“ unterzeichnet, eine ausdrückliche Verpflichtung, seine und ihre öffentliche Verkündigung auszurichten an eben diesem Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnissen der Kirche bezeugt ist. So formuliert etwa der Grundartikel der Westfälischen Landeskirche: „Die Evangelische Kirche von Westfalen ist gegründet auf das Evangelium von Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Worte Gottes, dem gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Heiland, der das Haupt seiner Gemeinde und allein der Herr ist. Das prophetische und apostolische Zeugnis der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ist in ihr die alleinige und vollkommene Richtschnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens. Darum gilt in ihr die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden durch den Glauben.“

Die Kirchen im Ganzen, die Synoden, die Kirchenleitungen, jeder Pfarrer und jede Pfarrerin hat sich diesem Inhalt unterstellt, jede und jeder muss bereit sein, sich und seine Verkündigung daran messen zu lassen, ob sie wirklich dem Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Schrift gegeben und in den Bekenntnissen bezeugt ist, entspricht.

Jeden Sonntag wird also dieses der Schrift entnommene Evangelium von den Kanzeln der Evangelischen Kirchen verkündigt; jeden Sonntag wird der Wille und das Wort Gottes gemäß der Schrift verkündigt und ausgelegt.

Sollte man meinen.

## 1.2. Faktische Vielfalt

Die Wirklichkeit – das gilt nicht nur für die Kirche – ist komplizierter als jede Norm. Jeder hat sich schon einmal aus den verschiedensten Gründen über eine Predigt geärgert, die dieser Grundlage der Kirche nicht gerecht zu werden schien. Viele Kirchenglieder haben zeitweilig oder dauerhaft den Eindruck, dass mit der Kirche und ihrer Verkündigung insgesamt etwas nicht stimmt, dass dieser Anspruch, das Evangelium und den Willen Gottes gemäß der Schrift zu verkündigen, nicht nur zufällig und hier und da nicht eingelöst wird, sondern dass im Zentrum etwas nicht stimmt, dass man dieses Wort Gottes, das Evangelium, nur in den seltensten Fällen noch hört.

Der Ärger über das, was wir von den Kanzeln hören oder in öffentlichen Verlautbarungen der Kirche lesen, ist jedem geläufig. Die Anlässe dieses Ärgers aber sind vielfältig: Der eine ärgert sich darüber, dass ein Pastor oder die Kirche insgesamt nicht eindeutig genug Stellung bezieht zu den großen sozialen Fragen unserer Zeit – eine andere ärgert sich im Gegenteil genau darüber, dass die Kirche nur noch zu sozialpolitischen Themen eindeutig redet und das „eigentliche Zentrum“ vergisst. Die eine ärgert sich über die Innerlichkeit und Jenseitsfrömmigkeit, die von der Kirche gepflegt wird, und will die Anliegen der

Befreiungstheologie beachtet wissen; ein anderer ärgert sich im Gegenteil darüber, dass über lauter Nebenthemen und Nettigkeiten die Rede von persönlicher Sünde und der Zuspruch der Vergebung unterbleibt. Die eine sieht die Kirche mit dem Zeitgeist gehen und sich dem allgemeinen Sittenverfall beugen – Anerkennung und Segnung homosexueller Lebensgemeinschaften; Relativierung der Familie und der lebenslangen Ehegemeinschaft; positive Worte zu vorehelichem Geschlechtsverkehr; einem anderen geht die Kirche nicht weit genug und ist insgesamt einer restriktiven und völlig veralteten Moralvorstellung verhaftet. Die eine ist begeistert von den feministischen Predigten einer Pastorin, die andere geht genau darum nicht mehr in deren Gottesdienste und betrachtet diese Predigten als Ausverkauf des Evangeliums.

Jeder kennt solche Phänomene; jeder kennt die Fassungslosigkeit, die einen ergreift, wenn ein Pastor oder eine Pastorin oder sogar ein gesamtkirchliches Gremium so eklatant und eindeutig dem widerspricht, was wir in der Schrift lesen und dem Bekenntnis entnehmen, wenn ein Amtsträger das bestreitet, was wir mit guten Gründen für christlich und recht halten, und wenn der Amtsträger dabei noch – offenbar guten Gewissens – behauptet, genau sein Votum entspreche dem Evangelium und dem Auftrag, den er übernommen habe.

Jeder kennt diese Empörung – und ist sind mit dieser Empörung nicht allein. Denn – das ist der Aufzählung möglicher Ärgernisse zu entnehmen – die im jeweils anderen Lager Stehenden kennen das auch. Auch ein Befreiungstheologe ärgert sich über seine Kirche und wirft ihr Verrat am Evangelium vor. Auch ein Homosexueller leidet unter seiner Kirche und hält die christliche Sexualethik für unchristlich. Auch eine feministische Theologin ist der Ansicht, dass die von Männern geprägte Tradition dem Zentrum des Glaubens widerspricht.

Und genau das ist die gegenwärtige Situation in der Kirche: Auf der einen Seite ist alle Verkündigung und alles Wirken der Kirche und ihrer Amtsträger gebunden an „das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnissen der Kirche bezeugt ist“. Das bestreiten nur wenige. Faktisch aber präsentiert sich gerade die Evangelische Kirche als eine zerrissene und zersplitterte Größe. Denn trotz dieser Einigkeit im Prinzipiellen besteht in praktisch keiner Frage wirkliche Einheit in der Kirche, die Einheit einer gemeinsamen Wahrheit und eines gemeinsamen Glaubens. Es ist nicht strittig, dass alles Reden und Handeln in der Kirche orientiert ist am „Evangelium von Jesus Christus“ – aber es ist umstritten, was diese Bindung an das Evangelium bzw. diese Bindung an die Schrift und das Bekenntnis bedeutet.

Und nun kommt man also auf die Bekenntnisschriften und auf die Heilige Schrift zurück: An diesem Maßstab müsste sich doch überprüfen lassen, wer an den Grundlagen der Kirche vorbeipredigt und –erklärt und –handelt. Aber das Problem ist erheblich viel komplizierter. Ein bereits weit zurückliegender Fall ist geeignet, dies zu verdeutlichen:

## 2. Ein Lehrverfahren und was man daraus lernt

Hin und wieder kommt es zur offenen Auseinandersetzung um die Verkündigung oder die Amtsführung eines Pastors; in ganz seltenen Fällen wird dann der Versuch unternommen, Klarheit in der Sachfrage herzustellen und die Verkündigung des Pastors oder der Pastorin zu überprüfen, und zwar in einem offiziellen Lehrverfahren.

### 2.1. Ein Lehrverfahren und sein Grund

Das letzte große Lehrverfahren im Bereich der VELKD hatte 1972 die Lehre des Hamburger Hauptpastors Paul Schulz zum Gegenstand. Schulz hatte öffentlich – in Schriften und Predigten – behauptet, dass es nicht mehr möglich sei, sich Gott als ein persönliches, existierendes Wesen vorzustellen; er hatte darauf hingewiesen, dass die biblische Schöpfungslehre oder die neutestamentlichen Wunderberichte in der Gegenwart keine Relevanz mehr haben; er hatte die leibliche Auferstehung Jesu geleugnet; er hatte die biblische Sündenlehre, die Geltung der 10 Gebote, die Zentralstellung der Rechtfertigungslehre und vieles mehr in Frage gestellt. Er hatte positiv festgestellt, dass Gott die Liebe sei; wo Menschen einander liebevoll begegnen, da sei Gott gegenwärtig, und diese Liebe sei die eigentliche Botschaft und die eigentliche Gegenwart Jesu in der Gemeinde. Es kam zu Klagen seiner Gemeinde, auch seine unmittelbaren Amtskollegen stellten sich gegen ihn, und nach längerem Hin und Her wurde schließlich ein Lehrverfahren eröffnet. Es geht in einem solchen Lehrverfahren darum, dass in einem Lehrgespräch mit dem jeweiligen Pastor von einem eigens dazu berufenen Gremium untersucht wird, ob denn die Verkündigung des Pastors dem Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Schrift gegeben und in den Bekenntnissen der Kirche bezeugt ist, entspricht.<sup>1</sup>

### 2.2. Das Problem der Formulierung der Wahrheit

Im Laufe der Diskussion des untersuchenden Gremiums mit Pastor Schulz kam es nun zu einer ausgesprochen bezeichnenden Situation: Pastor Schulz verlangte nämlich von den Mitgliedern der Spruchkommission, sie sollten ihm doch einmal darlegen, was eigentlich genau die in der Ev. Kirche geltende Lehre in den genannten strittigen Fragen sei. Was lehrt die Ev. Kirche eigentlich über die Schöpfung? Was lehrt sie über die Auferstehung Jesu, was über die Gültigkeit der biblischen Gebote, was genau über Erbsünde und Sünde? Woran wird eigentlich die Verkündigung eines Pfarrers in einem Lehrverfahren gemessen?

<sup>1</sup> Vgl. im Einzelnen die Dokumentation dieses Lehrverfahrens in: H. v.Kuenheim (Hg.), Der Fall Paul Schulz, Köln 1979.

Die Reaktion unter den Theologen in der Spruchkammer war – so zeigt das Protokoll – allgemeine Verlegenheit.<sup>2</sup> Warum?

### 2.3. Die Uneindeutigkeit der Grundlagen des Glaubens

Die allereinfachste Antwort auf die Frage von Pastor Schulz wäre der Hinweis auf Schrift und Bekenntnis gewesen: Das Alte und das Neue Testament, die altkirchlichen Bekenntnisse, die Bekenntnisse der Reformation sind die Richtschnur und das Kriterium der Verkündigung in der Kirche, hier spricht die Kirche ihren verbindlichen Glauben aus, daraus schöpfen wir unsere Antworten, da haben wir die Wahrheit, an diesen Texten muss sich alle Verkündigung messen lassen.

Warum hat keiner der beteiligten Theologen zu dieser nahe liegenden Antwort gegriffen? Nun aus einem ganz einfachen und ebenfalls nahe liegenden Grund: Pastor Schulz hatte die prinzipielle Gültigkeit von Schrift und Bekenntnis gar nicht bestritten. Nein: In ihrer Zeit, in der Urchristenheit, im 16. Jh., damals – da waren sie vollgültiger Ausdruck des Glaubens. Aber wir leben in einer anderen Zeit, hatte Pastor Schulz gesagt. Die Selbstverständlichkeiten der Zeitgenossen Jesu, das Weltbild der Alten Kirche und der Reformationszeit ist nicht mehr unser Weltbild. Wir leben in neuen Selbstverständlichkeiten, so Schulz – in der Selbstverständlichkeit eines geschlossenen naturwissenschaftlichen Weltbildes, eines ganz anderen Verständnisses der Entstehung der Welt, unter den Bedingungen eines Weltbildes, das Wunder und eine Durchbrechung natürlicher Gesetze nicht zulässt. Wir teilen dieses Weltbild unserer Zeitgenossen, wir sind alle geprägt von ihm – und wir können als Lehrende und als Prediger nicht einfach so tun, als gäbe es dieses Weltbild nicht; wir können daher nicht so tun, als könnten wir mit der Schrift so ungebrochen über die Auferstehung, über die Schöpfung, über die Existenz Gottes, über ein ewiges Leben nach dem Tod reden. Wir müssen, so Schulz, den christlichen Glauben neu zur Geltung bringen, neu formulieren, das Zentrum des Christlichen, die Botschaft nämlich von der Liebe, müssen wir ablösen von den Bedingungen eines vergangenen Weltbildes.<sup>3</sup>

Zusammengefasst: Die Schrift ist ein Zeugnis *vergangenen* Glaubens – ist aber nicht in allen Formulierungen und in allen Vorstellungen der Maßstab unseres gegenwärtigen Glaubensvollzuges.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vgl. v.Kuenheim, Fall (Anm. 1) die Fragen Schulz': 362–369; die Debatte um den Antrag Schulz': 369–382; vgl. bes. 380f.

<sup>3</sup> v.Kuenheim, Fall (Anm. 1) 17–19; 79–93; 97–100; 143–156 u.ö.; zur Liebe: 315 u.ö.

<sup>4</sup> Dazu vgl. zum AT z.B. v.Kuenheim, Fall (Anm. 1) 82 und Kontext; zum Schriftprinzip: 446–479.

Nun verlangt die Ordinationsverpflichtung auch keine vollständige Übernahme aller inhaltlichen Aussagen der Schrift. Vielmehr ist ein Pastor oder eine Pastorin – sinngemäß übrigens auch eine Religionslehrerin oder ein Religionslehrer – verpflichtet zur Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, wie es in der Schrift gegeben ist. Nicht alle Einzelaussagen und -vorstellungen der Schrift, sondern dieses Evangelium von Jesus Christus, das Zentrum und die Mitte der Schrift, auf das alle Texte hinweisen, ist Gegenstand gegenwärtiger Verkündigung. Aber hier fangen die Schwierigkeiten wieder an: Das Augsbургische Bekenntnis von 1530 weiß diesen Inhalt noch zu formulieren: Das Zentrum der Schrift, das Evangelium ist die Botschaft von Jesus von Nazareth als dem Sohn Gottes, der den Zorn des Vaters für uns trug, der uns vom ewigen Tod erlöste und für alle, die auf ihn vertrauen, der Ursprung des Ewigen Lebens und eines neuen Lebens unter Gottes Gnade ist (CA III und IV).<sup>5</sup> Aber auch hier ist ein Weltbild vorausgesetzt: die Vorstellung eines Gerichtes am Ende der Zeiten (CA XVII). Die Vorstellung vom Zorn Gottes. Ein Verständnis der Sünde, das nicht ohne weiteres unseres ist. Ist es möglich, das Evangelium zu formulieren, ohne auf solche Vorstellungen Bezug zu nehmen? Müssen wir nicht – allgemeiner – die alten Formeln auf ihren Kern befragen und ist es nicht unsere Aufgabe, diesen Kern, nicht etwa die alte Vorstellungswelt, in der er uns überliefert ist, in der Gegenwart zur Geltung bringen; müssen wir nicht nach dem Kern fragen, müssen wir nicht möglicherweise Christus als Erlöser aus den Nöten der *Gegenwart* zur Geltung bringen? Als Erlöser aus Nöten, die nicht unbedingt die Not der Sünde, nicht die Furcht vor dem Gericht Gottes, nicht die Furcht vor dem ewigen Tod ist. Ist Christus nicht als Erlöser von sozialer Not zu verkündigen? Als Weg zu einem ganzheitlichen Leben? Als Alternative zu einem patriarchal verkrümmten Leben? Als Ursprung neuen Lebenssinnes und Lebensmutes angesichts der so genannten „Sinnkrise“?

Diese Position in den Grundzügen ist bekannt. Denn so gehen wir alle oder jedenfalls die meisten von uns mit der Schrift und mit den Bekenntnissen um. Wir betrachten die Schrift nicht als unmittelbares Gotteswort, sondern als Glaubenszeugnis von Menschen, das zeitgebunden ist wie alle Äußerungen von Menschen. Wir geben zu, dass sie in vielen Punkten historisch bedingt sind, nicht vollständig wörtlich genommen werden können und nicht vollständig wörtlich verbindlich sind. Die wenigsten von uns werden bereit sein, das Wort Jesu im Johannesevangelium, dass der Vater der Juden der Teufel ist, als Information über die Juden ernst zu nehmen, sondern wir unterscheiden hier wie an anderen, zentraleren Stellen das eigentliche Zentrum, das eigentlich für alle Zeiten Verbindliche, von Randaussagen, die historisch bedingt und entsprechend nicht für alle Zeiten verbindlich sind. Strittig und problematisch ist eben

<sup>5</sup> Dazu „Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift“, oben S. 70–82.

nur, wo man diese Grenze zwischen dem Zeitbedingten und dem bleibend Gültigen zieht, strittig ist, wie man das Unverzichtbare und Eigentliche, den Kern, das Zentrum definiert: Ist beispielsweise das eigentliche die Botschaft Jesu von der Liebe, und alles andere – beispielsweise die Rede von der Erbsünde, von Sündenvergebung, von der Rettung aus dem Gericht, von der Auferstehung der Toten – wäre nur die *Form*, in der frühere Zeiten in ihrem Weltbild diese Botschaft von der Liebe zum Ausdruck bringen, die das Eigentliche ist und nun neu zur Sprache gebracht werden muss? Oder ist vielmehr das *Eigentliche* die Sündenvergebung, die Erlösung vom Zorn Gottes im Gericht, der gnädige Freispruch vom ewigen Tod? Oder ist das Eigentliche das Vertrauen auf Gott im Leiden und angesichts der Sinnlosigkeit der Welt? Ist das Eigentliche die Botschaft von der Auferstehung, die Verkündigung eines neuen, die Bitterkeit des Todes in sich verschlingenden Lebens?

Das ist das Problem dieses Lehrverfahrens und aller Lehrverfahren: Wir haben in der Evangelischen Kirche einen Konsens, der darin besteht, dass alle Lehre und alle Verkündigung zu messen ist an dem Evangelium von Jesus Christus, wie es in der Schrift gegeben und in den Bekenntnissen der Alten Kirche und der Reformation bezeugt ist. Wir sehen aber auch, dass dieses Evangelium eine strittige Größe ist; dass es in unterschiedlichen Zeiten und von unterschiedlichen Personen im Laufe der Kirchengeschichte und in unserer eigenen Gegenwart in unterschiedlicher Weise formuliert wird; genauer: nicht nur in unterschiedlicher Weise, sondern in gegensätzlicher, einander ausschließender, unvereinbarer Weise – und dies innerhalb einer Kirche und innerhalb einer Gemeinschaft, die sich einhellig verpflichtet weiß, das Evangelium zu verkündigen, „wie es in der Heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnisschriften bezeugt ist“.

Auf der einen Seite leben wir also in einer Kirche, in einer Idealkirche, der Kirche, in der jedes kirchliche Handeln und alle Verkündigung orientiert ist am Evangelium von Jesus Christus als dem Heil der Welt und der Rettung aus dem jüngsten Gericht. Auf der anderen Seite leben wir in einer Kirche, die sich in der Bindung an Schrift und Bekenntnis einig ist, nicht aber einig ist in der näheren Auslegung der Schrift, des Bekenntnisses, des Evangeliums. Wir sind uns einig, und wir sind uns zugleich nicht einig. Wir leben in der Situation, dass wir mit Christen zu tun haben, die Christen sind wie wir und sich zu Christus bekennen wie wir, die das Evangelium erfasst zu haben glauben und sich der Schrift unterstellen wie wir – die aber unter dem Evangelium von Jesus Christus und unter dem Zentrum der Heiligen Schrift etwas anderes, ganz anderes, als wir, möglicherweise das Gegenteil dessen verstehen, was wir für das Zentrum halten.

## 2.4. Umgang mit der Vielfalt

Einigkeit – und Uneinigkeit. Konsens und Dissens. Beides in einem: eine Übereinstimmung darin, was das Fundament der Kirche ist – das Evangelium von Jesus Christus. Und ein Streit darüber, was dieses Zentrum denn nun genau ist, wie es zu fassen, zu bestimmen, zu leben ist.

Innerkirchlicher Pluralismus würde bedeuten, dass wir die Vielfalt als wünschenswert und förderlich erfassen – und das ist prinzipiell im Bereich religiöser Überzeugungen unmöglich. Grob formuliert: Religiöse Überzeugung ist wesentlich intolerant. Religiöse Überzeugungen insgesamt vertragen keine gleichberechtigten Alternativen; das ist nichts, was nur dem Christen eigentümlich ist, sondern das gilt für alle Religionen. Religionen sind wesentlich intolerant. Umgekehrt: Eine religiöse Bindung, die achselzuckend über die Behauptung hinweggehen kann, mit Gott und dem Heil und dem Weg des Menschen zu diesem Heil verhalte es sich ganz anders als der Glaubende meint, ist keine religiöse Bindung. Ein religiöser Mensch riskiert sozusagen sein Leben. Er setzt es auf eine Karte, rückhaltlos, alles auf diesen Gott und dies Versprechen. Wer wirklich religiös überzeugt ist, wer – im Bereich des Christentums – glaubt, also sein ganzes Leben und sein ganzes Geschick auf diesen Gott gründet, dem kann es nicht gleichgültig sein, wenn nicht nur ein Anhänger einer anderen Religion, sondern ein Mitschick, einer, der ebenfalls an diesem Gott hängt, wenn der sagt, dass ich in entscheidenden Punkten alles falsch sehe. Der Christ, der anders glaubt und lehrt als ich, ist eine ständige Infragestellung meines Glaubens und damit eine Infragestellung meines Lebensfundamentes. Er betet zu demselben Gott wie ich – und glaubt doch anders. Er bekennt sich zu Christus – und formuliert sein Bekenntnis doch in entscheidenden Punkten anders. Er will zu derselben Gemeinschaft gehören wie ich – und wer sagt mir, dass ausgerechnet ich den richtigen Weg gegangen bin? Faktische Vielfalt innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, die ein einheitliches Fundament hat – das ist eine verunsichernde Erfahrung, die nach einer Lösung verlangt; diese Lösung muss Eindeutigkeit herstellen, und das heißt: eine Eindeutigkeit im Verständnis der Grundlagen des Glaubens. Der Glaube, jede religiöse Bindung braucht Eindeutigkeit und Einheit in der Wahrheit, an die er gebunden ist.

Daher die Versuche der Herstellung von Eindeutigkeit. Am bekanntesten sind die Versuche, Eindeutigkeit durch die Formulierung von Fundamentalwahrheiten herzustellen; der Begriff „Fundamentalisten“ stammt aus den USA und bezeichnet ursprünglich den Versuch, in der Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Bestreitung der christlichen Glaubensinhalte „fundamentals“ – grundlegende Wahrheiten – zu formulieren. Diese inhaltlichen Aussagen seien sozusagen die Inhalte, ohne deren Anerkennung niemand Christ sein könne. Oder es wird Eindeutigkeit hergestellt dadurch, dass bestimmte innere Erfahrungen als Grundbedingung des Christseins festgelegt werden – ein Bekeh-

rungerlebnis etwa, das datierbar sein muss und bestimmten Anforderungen genügen muss; nur wer in diesem Sinne wiedergeboren ist, ist wirklich ein Christ. Oder aber es werden bestimmte ethische Anforderungen für das Christsein genannt – das Engagement gegen die Atombewaffnung war faktisch ein Kriterium des Christseins, mit dem das Moderamen des reformierten Bundes 1980 wahre und falsche Christen unterschied. Oder aber es wird ein äußeres Kriterium der Wahrheit festgelegt: das Lehramt etwa in Rom, mit dem die römische Kirche ihre doch auch imponierende Geschlossenheit begründet und behauptet.

Man könnte die Liste fortsetzen; immer – nicht etwa nur bei den so verschrienen „Fundamentalisten“ – handelt es sich um den Versuch, die Vielfalt gegensätzlicher Meinungen innerhalb der einen Kirche zu überwinden und festzulegen, festzuklopfen, was das genau heißt: „das Evangelium von Jesus Christus, wie es in der heiligen Schrift gegeben und in den Bekenntnissen bezeugt ist“. Es ist unausweichlich, dass wir das tun. Sind wir wirklich überzeugte Christen, dann können wir gar nicht anders, dann müssen wir – egal, welcher Richtung der evangelischen Kirche wir angehören – unser Verständnis des Evangeliums als das wahre und eigentliche betrachten, denn dann geht es in unserem Glauben und Bekennen nicht um Nebensächlichkeiten, sondern um alles, um unser ganzes Leben und um unsere Gewissheit im Sterben. Und doch haben wir immer damit zu tun, dass dieses Verständnis des Christentums und des christlichen Glaubens im Namen anderer, gegenläufiger Deutungen desselben christlichen Glaubens bestritten wird, und zwar nicht von Nichtchristen, sondern von Christen und im Namen des christlichen Glaubens.

## 3. Falsche und wahre Einheit. Holzwege und Wege

### 3.1. Gen 11: Der Turmbau zu Babel

Jeder kennt die Geschichte vom Turmbau zu Babel. Für einen Alttestamentler handelt es sich um eine „Ätiologie“, eine „Warum-Geschichte“; sie ist eine Antwort, die Antwort auf eine Warum-Frage: Warum ist das eigentlich so und nicht anders? Wie kommt es, dass ein Mann sich zu einer Frau hingezogen fühlt? Antwort: die Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschenpaares (Gen 2). Wie kommt es, dass die Frauen mit Schmerzen Kinder gebären und dass wir so mühsam leben? Antwort: die Geschichte vom Sündenfall und der Fluch über die Frau und den Mann: Unter Schmerzen sollst du Kinder gebären; im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen (Gen 3,16–19).

Und nun also: der Turmbau zu Babel. Auch eine Warum-Geschichte. Wie kommt es, dass es so viele Völker und so viele Kulturen, so viele Sprachen und Weltanschauungen und Religionen gibt. Warum verstehen wir einander nicht, warum leben wir nicht zusammen, warum sind wir nicht einig? Unsere Frage:

Warum verstehen wir das Christentum, das Evangelium von Christus, eigentlich nicht alle gleich? Warum streiten wir, warum gibt es so selten einmütigen Glauben und ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens?

Antwort: Früher war das anders. Früher wohnten alle Menschen zusammen, hatten eine Sprache, eine Kultur, eine Religion, eine Weltanschauung. Früher waren die Menschen einig. Dann kam die Furcht: Es könnte ja ganz anders werden. Das was wir haben und lieben – die Einheit, das wechselseitige Verstehen, die gemeinsam geteilten Überzeugungen – könnten uns abhanden kommen. Daher lasst uns dieser Einheit einen Grund geben, ein festes Fundament, lasst sie uns festschreiben, festmauern auf ewig, „damit wir nicht zerstreut werden über die Erde“: „Wohlauf, lasst uns eine Stadt und einen Turm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, damit wir uns einen Namen machen; denn wir werden sonst zerstreut in alle Länder.“ (Gen 11,4).

Die Einigkeit festhalten, zementieren, festschreiben, in den Griff kriegen. Sie bauen einen Turm: ein Zentrum, ein Einheitssymbol.

Und nun fährt Gott hernieder um den Turm anzusehen. Er beschließt, diesen Turm zu zerstören. Die Begründung ist bezeichnend: „Und der Herr sprach: Siehe, es ist einerlei Volk und einerlei Sprache unter ihnen allen, und dies ist der Anfang ihres Tuns; nun wird ihnen nichts mehr verwehrt werden können von allem, was sie sich vorgenommen haben zu tun. Wohlauf, lasst uns niederfahren und dort ihre Sprache verwirren, dass keiner des anderen Sprache verstehe.“ (Gen 11,6f). Selbst die Einheit der Menschheit herstellen zu wollen – das ist ein Eingriff in das Majestätsrecht Gottes. Nur Gott ist einer. Nur Gott ist *ein* Wille. Wo Menschen sind, da ist Vielfalt, da ist Irrtum, da ist ein Gegeneinander, da ist Streit, Verschiedenheit. Die Erbauer des Turmes wollen da Abhilfe schaffen, Einheit herstellen und vor allem Einheit bewahren. Aber der Versuch, Einheit zu schmieden, Einheit zu schaffen, Einheit zu erhalten – ist der Versuch, zu sein wie Gott. Und gerade dann, wenn die Menschen versuchen, diese Vielfalt zur Einheit zusammenzuschmieden, zerbricht die Einheit. Gerade der Versuch, Einheit selbst herzustellen, hat die Vielfalt zur Folge, die vermieden werden sollte. Die Moral der Geschichte ist eigentlich diese: Die Menschen sind genau darum sprachlich, kulturell, religiös, ideologisch, weltanschaulich unterschieden, weil sie versuchten und versuchen, aus eigenen Kräften Einheit herzustellen. Wenn die Menschen selbst Einheit herzustellen suchen, dann maßen sie sich etwas Göttliches an, etwas, was sie nicht halten und nicht erfüllen können. Übertragen auf unsere kirchliche Situation. Der Wunsch nach Einheit. Die Versuche, sie herzustellen, Eindeutigkeit und Einigkeit im Verständnis des Evangeliums von Christus zu schaffen: durch das Festlegen von Glaubenswahrheiten; durch das Festlegen von ethischen Prinzipien und politischen Optionen. Festlegen von Unverzichtbarem. Klare Linien, dogmatische oder ethische Vorgaben. Daran alles messen und den Wildwuchs in der Kirche beseitigen: Genau das ist ein Irrweg. Ein Turmbau zu Babel: der Versuch, die Einheit in einer

Kirche oder auch in einer anderen Gemeinschaft in den Griff zu bekommen, sie herzustellen, zu machen, zu kontrollieren, zu überprüfen, rein zu halten. Die Einheit in der Lehre festzuschreiben und zu zementieren. Das ist der Turmbau zu Babel.

„Einheit“ ist ein Gottesprädikat (und es ist nach christlichem Verständnis auch hier nicht ohne Vielheit: ein Gott in drei Personen). Unter Menschen aber gibt es keine Einheit. Einheit gibt es nur, wenn Gott an seiner Einheit teilgibt. Damit sind wir beim zweiten Text:

### 3.2. Apg 2: die Pfingstgeschichte

Schon früh in der Christenheit wurde die Pfingstgeschichte als die Gegengeschichte der Erzählung vom Turmbau zu Babel gedeutet – dort die Zerstreuung, hier die Wiederherstellung der Einheit. Die Aufzählung ist der Schrecken der Pfingsttagslektoren: „Parther und Meder und Elamiter und die wohnen in Mesopotamien und Judäa, Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber“ – alle hören die Jünger in ihrer Sprache von den großen Taten Gottes erzählen. Einheit der Glaubenden in der einen Wahrheit.

Aber ist das wirklich die Gegengeschichte zum „Turmbau zu Babel“? Auf den zweiten Blick keineswegs! Die Zerstreuung und die Trennung der Menschheit in viele Völker wird ja nicht aufgehoben, sondern die Phrygier werden wieder nach Phrygien ziehen nach dem Ende des Festes, die Pamphylier nach Pamphylien und so fort. Und es wird ja auch die Verschiedenheit der Sprachen und entsprechend die Verschiedenheit der Kulturen nicht aufgehoben. Alle sprechen und verstehen weiterhin ihre jeweils eigene Sprache. Es wird auch gar nicht gesagt, dass die in Zungen redenden Jünger plötzlich fremde Sprachen sprechen – Jakobus spricht griechisch, Petrus beherrscht plötzlich Persisch, und Johannes kann einen nordafrikanischen Dialekt. Nein: keine gemeinsame Sprache, keine plötzliche, wunderbare Kenntnis der fremden Sprachen durch die Jünger, sondern alle Zuhörer hören die Verkündigung der großen Taten Gottes *in ihren* Sprachen. Bei aller Verschiedenheit der Sprachen und Kulturen und Weltanschauungen und Lebensstile verbindet plötzlich alle eines: der Bericht von den großen Taten Gottes, das Evangelium von Jesus Christus, der Heilige Geist, der durch die Jünger spricht. Da herrscht keine Einheit, die man an den Menschen – den Jüngern oder den Hörern – festmachen kann, die man festhalten kann oder die als eine Eigenschaft der Glaubenden bleibt, so dass alle eine Sprache verstehen, oder einer alle Sprachen beherrscht; entsprechend ist da auch keine Einheit, die als gemeinsame Wahrheit formuliert und fixiert wird. Die Einheit liegt vielmehr in einer fremden Größe, in einer fremden Person, die Einheit ist da, weil in diesem und jenem der Heilige Geist ein Verständnis der

einen Wahrheit, des einen Evangeliums, der Botschaft von den großen Taten Gottes, herstellt. Unverfügbar schafft der Geist in allen *ein gemeinsames* Verstehen der großen Taten Gottes, wie es dort heißt. Ein fremder Wille, der sich durch alle Verschiedenheit hindurch manifestiert und dadurch Einheit schafft, dass er, der Heilige Geist, als derselbe die Wahrheit in allen ist.

Es ist eine fremde Einheit, die der Heilige Geist unverfügbar herstellt, die die Jünger nicht machen und festhalten können – so wenig, wie sie fähig sind, *alle* Umstehenden in diese Einheit des Geistes einzubeziehen: Denn es bleiben die, die nichts hören und davon überzeugt sind, dass die predigenden Jünger am helllichten Morgen besoffen sind.

### 3.3. Turmbau und Pfingstwunder

Das ist nicht so einfach mit der Einheit, auch nicht mit der Einheit der Kirche. Die Geschichte vom Turmbau ist sozusagen ein Warnschild: Der Versuch des Menschen, Einheit auf eigene Faust herzustellen, führt zum Zerschlagen der Einheit – das gilt auch für Versuche, eine Einheit in bestimmten Lehr- und Glaubensaussagen in einer Gemeinde oder in einer Kirche durchzusetzen.

Auf der anderen Seite ist die Pfingstgeschichte nicht in dem Sinne ein Gegenbild zum Turmbau, dass nun der Heilige Geist eine Einheit herstellt, die bleibt und gestaltet werden kann und garantiert ist. Die Einheit und Einigkeit der Hörer bleibt ungreifbar, unbeherrschbar. Ohne den Heiligen Geist ist da nichts als Verschiedenheit, Unfähigkeit zur Verständigung; nur durch diese fremde Macht werden plötzlich alle Gegensätze auf ein gemeinsames Hören und ein gemeinsames Verstehen der großen Taten Gottes hin überwunden. Pointiert gesagt: Die Einheit der Kirche liegt nicht in ihr selbst – da ist nur Verschiedenheit und Differenz. Die Einheit der Kirche *ist* der Heilige Geist, die Einheit der Kirche ist etwas Fremdes, etwas, worüber wir nicht verfügen, was wir nicht machen und schaffen oder festhalten und bewahren können; die Einheit der Kirche, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums ist Gott selbst, eine Person, die sich uns entzieht und der wir unterworfen sind, die wir bitten können, die aber nur kommt, wenn sie will: wo und wann es Gott gut scheint (CA V). Wir *haben* die Wahrheit nicht. Die Wahrheit hat, wenn es gut geht, uns; sie schenkt sich uns und gibt uns teil an sich – und sie entzieht sich uns. Gott stellt so Einheit her oder entzieht sie. Wir können sie nicht machen oder festnageln, ohne sie zu zerbrechen, und wir erhalten sie nur als Geschenk.

## 4. Folgerungen

Was heißt das nun praktisch? Drei Hinweise:

1. Die christliche Wahrheit, der christliche Glaube als „sein in der Wahrheit“, ist nichts, was man hat. Nichts, was man festhalten, aufzählen, aufbewahren und festnageln kann, dessen man gewiss sein kann und was man nicht verliert. Nichts, was sich in ehernen Gesetzen, Glaubensaussagen und Anweisungen gießen und anderen aufnötigen lässt. Die Wahrheit des Glaubens ist etwas, *worin* der Glaube ist, was *ihn* hält, was *ihn* trägt und bewahrt. Der Glaube hat nicht die Wahrheit, sondern die Wahrheit hat ihn. Die Einheit der Kirche im Glauben ist entsprechend nichts, was wir schaffen können. Sie ist eine fremde Macht, die uns ergreift.

Wer glaubt, wer „in der Wahrheit ist“, der weiß, dass er sich dort nicht selbst erhalten kann, sondern abhängig ist von diesem Geist. Das heißt eben: Er steht unter der ständigen Frage, ob er denn auch richtig ist, ob er in der Wahrheit steht, ob hier, bei mir, sich die fremde Macht des Geistes durchsetzt und mich der großen Taten Gottes vergewissert. Wenn unser Glaube recht ist, dann ist er in diesem Sinne angefochten, in Frage gestellt.

Unter dieser Frage steht der Glaube immer: Bin ich noch in der Wahrheit, oder habe ich meine eigene Wahrheit? Diese Frage stellt sich genau dadurch, dass da andere sind, die anders glauben und das Evangelium und den Willen Gottes so ganz anders verstehen als ich. Wir werden dadurch in Frage gestellt. Wir werden vor die Frage gestellt, ob das, was wir da als gesicherte Wahrheit zu haben glauben, die Wahrheit ist, oder ob nicht der andere, der so ganz anders denkt und lehrt und vertraut als ich, von diesem Geist ergriffen ist von ihm, während ich irre. Das ist eben die Frage, vor der der Glaube immer steht, weil er weiß, dass er die Wahrheit nicht gepachtet hat, sondern in der Wahrheit ist, wenn sie ihn hält – und dass sich die Wahrheit ihm auch entziehen kann.

Der Glaube ist die Bereitschaft, vor dieser Frage von sich selbst abzusehen. Zu wissen, dass die eine Wahrheit nicht unser Eigentum ist, sondern eine Gabe – das bedeutet eben auch: die Wahrheit nicht als etwas zu behandeln, was man *hat*. Sich angesichts des Widerspruches und der Strittigkeit nicht abzukapseln und auf die *eigene* Wahrheit zu versteifen, selbst zu quatschen und zu missionieren und andere von der *eigenen* Ansicht zu überzeugen. Zu wissen, dass die eine Wahrheit nicht unser Eigentum ist, sondern eine Gabe, ist die Bereitschaft, nicht selbst zu reden, sondern zu hören, nicht im Besitz der Wahrheit zu sein, sondern sie als Geschenk nehmen, nicht zu beharren und festzuhalten, sondern loszulassen, um sich geben zu lassen. Aber: nicht *irgendetwas* zu hören, und auch nicht kriterienlos „vom anderen zu lernen“. Sondern: immer neu auf die fremde Stimme des Geistes zu hören, der *allen* fremd ist und *niemandem* aus dem Herzen spricht.

2. Das zweite – die Voraussetzung für alles: Die Schrift ist ein besonderes Buch. Das ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass sie inspiriert sei und man an ihr die göttliche Wahrheit ablesen könne und sie handhabbar vor sich liegen hätte. Sie ist alles: ein historisches Dokument, ein alter Text, ein Zeugnis einer vergangenen Zeit und einer vergangenen Welt. Und sie ist dennoch besonders. Sie öffnet sich dem, der sie liest. Sie beginnt zu dem, der sich auf sie einlässt, zu reden, wie ein Mensch zum anderen redet, sie beginnt zu reden, wie eben Gott zum Menschen redet.<sup>6</sup> Das Entscheidende dabei ist, dass wir beginnen, zu hören. Nicht immer selbst zu quatschen. Nicht der Schrift unsere Überzeugungen aufzureden, nur nach Belegen zu suchen, die unsere Meinungen bestätigen und die anderen widerlegen. Sondern wirklich zu hören, aufzunehmen, zu empfangen, das eigene beiseite zu stellen und ganz neu anzufangen zu hören.

Von selbst tun wir das nicht. Zumeist verstellen wir uns den Zugang zur Schrift; wir meinen, es besser zu wissen, wir sind der Meinung, dass diese Texte uns *gar* nichts sagen können, wir sehen in den Texten alte, allzu bekannte Gesichter, die uns *nichts Neues* sagen. Wir beginnen nur dann, neu zu hören, wenn wir verunsichert werden, wenn wir nicht mehr genau wissen, was denn nun wahr, und was falsch ist, wenn wir ins Fragen und Zweifeln geraten, wenn unsere heiligsten und besten Überzeugungen in Frage gestellt werden und wir genötigt werden, uns von der Quelle her und mit neuer Dringlichkeit dessen zu vergewissern, was denn nun wahr und was falsch, was denn nun recht und was unrecht ist. Ein Beispiel dafür ist Luther, dessen tiefste Überzeugungen von dem, was im Glauben wahr und was falsch ist, was verlässlich ist und was nicht, ins Wanken gerieten und der gleichsam gezwungen war, alles über Bord zu werfen und die Schrift neu zu lesen, ohne die Voraussetzungen, die er mitbrachte, ohne die Vorgaben, die ihm selbstverständlich waren, der gleichsam gezwungen war, zu schweigen und einfach erst einmal zuzuhören und die Schrift reden und sich erschließen zu lassen – in der Hoffnung, dass sich im beständigen Lesen und geduldigen Fragen der Heilige Geist durchsetzt und sich dieses Buch als die Quelle der Wahrheit öffnet.

Es ist nicht Ausdruck der Liberalität oder eines allgemeinen Toleranzgedankens, wenn ich behaupte, dass die Vielfalt, ja sogar die Häresie, die Infragestellung des Hergebrachten, der liebsten Überzeugungen und Glaubensinhalte in der Kirche notwendig, unverzichtbar, ja heilsam sind. Sie sind nicht an sich heilsam. Der Glaube des anderen Christen, der mich und meinen Glauben in Frage stellt, sein Recht bestreitet, ist eine Anfechtung, ein Anstoß, möglicherweise zerstörerisch, jedenfalls verwirrend, wenn ich ihn ernst nehme und nicht von vornherein abschiebe. Aber die Vielfalt der Überzeugungen und Deutungen ist heilsam, wenn sie uns in Frage stellt und dadurch aus der Gewissheit, die

<sup>6</sup> Vgl. dazu „Das Evangelium und die Schrift“ oben bes. S. 56–59.

Wahrheit in der Hand zu haben, heraus treibt zu der Einsicht, dass wir sie nicht haben und nicht festhalten können, sondern uns schenken lassen müssen. Heilsam sind diese Infragestellungen keinesfalls, wenn wir nun anfangen, allen möglichen Meinungen anzuhängen und allen möglichen Parolen zu folgen; heilsam sind die Vielfalt der Meinungen und die Strittigkeit der Wahrheit, wenn sie uns zurückführen zur Schrift, zu dem fremden Wort, in die Haltung des Hörens. Diese Situation der Verunsicherung ist dann eine Chance, wenn sie uns dazu führt, dass wir mit dieser Frage uns der Schrift zuwenden, sie neu hören. Dann nämlich ist die Vielfalt in der Kirche, der Streit um die Wahrheit, die Uneinigkeit, der Irrtum kein Zeichen dafür, dass die Kirche „vom guten Geist verlassen“ ist; Die Vielfalt ist dann vielmehr das Werkzeug des Geistes, der uns in Frage stellt, unsere Selbstgewissheit und unsere Wahrheitsgewissheit stört, um uns zu verunsichern und zum Schweigen und zum Hören zu bringen vor dem fremden Wort, in dem er sich uns schenkt.

3. Die Einheit der Kirche ist nicht erst dann erreicht, wenn wir alle dasselbe glauben und für wahr halten. Das wäre nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes. Sondern sie ist dann erreicht, wenn wir uns gegenseitig mit unseren wechselseitigen Infragestellungen so verunsichert haben, dass wir zu lesen und zu hören beginnen, möglichst gemeinsam zu hören beginnen und im wechselseitigen Lesen und Hören der Schrift vor dem stehen und zu hören beginnen, der durch die Schriften hindurch spricht und nicht etwa verheißen hat, dass wir recht haben, sondern dass er uns zur Wahrheit führen wird.

## Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewißheit

Intolerant sind immer die anderen. Diese Feststellung ist mitnichten so banal, wie sie klingt; sie bedeutet, dass ich mich selbst nie oder nur selten als intolerant bezeichne. Andere mögen mich intolerant finden – ich selbst würde das nicht ausschreien. Das liegt daran, dass „Intoleranz“ etwas ausschließlich Negatives ist. Natürlich gibt es das auch zuweilen, dass man von sich selbst etwas Negatives aussagt: im Sündenbekenntnis zum Beispiel – oder aber dann, wenn eine bewusste Provokation beabsichtigt ist. Man bezeichnet sich dann mit einem Negativbegriff – etwa: „Ich bin intolerant“ – und will damit zur erneuten Diskussion um ein Verhalten oder einen Sachverhalt herausfordern; man ist der Meinung, dass die selbstverständliche allgemeine Negativbewertung eines Begriffes schlecht durchdacht ist, man will die Vertreter dieser Selbstverständlichkeit pro-vozieren, herausrufen zur Diskussion.

Intoleranz ist ein eindeutiger Negativbegriff – und das nicht erst seit gestern. So definiert die von Diderot und d'Alembert herausgegebene Encyclopédie – eine vielbändige Jahrhundertleistung – 1765 den Intoleranten folgendermaßen:

„Der Intolerante ist ein Verfolger, ist jemand, der vergisst, dass ein anderer Mensch seinesgleichen ist und der ihn behandelt wie ein wildes Tier nur deshalb, weil dieser andere eine andere Meinung hat als er. Die Religion ist der Vorwand für diese jedem Recht widersprechende Tyrannei; dieser Mensch kann eine andere Denkweise als die seine nicht ertragen, aber die wahre Quelle dieser Unfähigkeit liegt in der [...] Aufgeblasenheit und in der Bösartigkeit des menschlichen Herzens.“<sup>1</sup>

Das intolerante Verhalten – die Verfolgung Andersdenkender – ist, so legt das Zitat nahe, motiviert durch einen moralischen Defekt; die religiöse Motivation ist lediglich vorgeschoben und soll den moralischen Defekt bemänteln und das Verhalten rechtfertigen. Der Verfasser des Artikels ist überzeugt, dass die Intoleranz eigentlich nicht dem religiösen Bewusstsein entstammt, sondern religiös nebensächlich ist; er meint, dass es religiöses Bewusstsein ohne Intoleranz geben kann und Intoleranz nur dann auftritt, wenn neben der Religion andere Motivationen die Herrschaft antreten: Machtgier, Herrschaftswillen und Bösartigkeit.

<sup>1</sup> Art. „Intolérant“, Encyclopédie Bd. 8, Paris 1765, 844; Übers. N.SI.

Dieser Behauptung widerspreche ich. Ich nehme – zum Zwecke der Provokation, der Herausforderung zur Diskussion über scheinbar selbstverständlich Negatives – den Begriff „intolerant“ als Selbstbezeichnung auf und behaupte, dass es dem religiösen Bewusstsein wesentlich ist, intolerant zu sein – das gilt für das Christentum wie für praktisch alle anderen Religionen. Mit dem religiösen Bewusstsein ist Intoleranz gesetzt, und wo keine Intoleranz ist, ist auch kein religiöses Bewusstsein.

Eine Einschränkung. Es ist auch für den, der mir alles Mögliche zutrauen würde, deutlich, dass ich doch eigentlich nicht der Meinung sein kann, dass mit religiösem Bewusstsein wesentlich das Verfolgen Andersgläubiger verbunden ist, oder auch nur, dass religiöses Bewusstsein dazu führen muss, dass Angehörigen anderer Religionen oder Weltanschauungen das Menschsein bestritten wird, wie es der Intolerante des zitierten Artikels tut. Der Sinn der provozierenden, herausrufenden These „religiöses Bewusstsein ist wesentlich intolerant“ besteht darin, den Begriff „Intoleranz“ und sein Gegenstück – „Toleranz“ – auf seinen Sinn hin zu befragen und so herauszufinden, in welchem Sinn für uns Toleranz etwas selbstverständlich Positives ist, und in welchem Sinn möglicherweise Intoleranz für den Anhänger einer Religionsgemeinschaft unverzichtbar ist, welchen Sinn daher das gesellschaftlich selbstverständliche Gebot religiöser Toleranz hat oder haben kann.

Ich biete im Folgenden zunächst eine Differenzierung des Begriffes „Toleranz“ (1.). Dann die Frage, ob der Begriff „Intoleranz“ tatsächlich ausschließlich negativ ist (2.). Ich werde dann den Sinn der These, dass religiöses Bewusstsein wesentlich intolerant ist, erläutern (3.); zuletzt werde ich knapp skizzieren, in welchem Sinn von dem Anhänger einer Religion religiöse Toleranz gefordert werden kann und muss (4.).

### 1. Der Sinn der Toleranzforderung

#### 1.1. Toleranz als Gewährenlassen des Anderen

Das ohne religiöse Toleranz eine moderne, pluralistische Gesellschaft nicht funktionsfähig ist, ist unbestreitbar; die Folgen zusammenbrechender religiöser Toleranz wurden uns in Indonesien und auch in Jugoslawien vor Augen geführt – der dortige Konflikt zwischen Serben und Albanern hat auch eine starke religiöse Komponente. Wir brauchen religiöse Toleranz, stellen wir fest, und verstehen dann dies darunter, dass die Angehörigen unterschiedlicher Religionen einander das Lebensrecht und das Recht auf eine ungehinderte Ausübung ihrer religiösen Praktiken zugestehen. Toleranz ist dann der Zustand, den eine staatliche Gewalt innerhalb ihrer Grenzen durchsetzt und garantiert: Alle Religionsgemeinschaften haben das Recht zur Ausübung ihres Glaubens und Kultes und

werden darin von der öffentlichen Gewalt geschützt. Das ist ein Minimalbegriff von Toleranz – man gesteht sich gegenseitig trotz der bestehenden religiösen Differenzen das Recht zur Religionsausübung zu.

### 1.2. Toleranz als Anerkennung des Rechtes einer fremden Wahrheit

Es gibt nun aber im Bereich der Religionswissenschaften und in der Theologie Stimmen, die diesen Begriff von Toleranz und ein entsprechendes Verständnis von Intoleranz für unzureichend halten – dazu gehören Hans Küng, John Hick, Paul Knitter, David Krieger, Raimund Panikkar und andere.

Zunächst gilt es, das Anliegen dieser Positionen und dessen Ernst zu erfassen. Im Hintergrund steht in der einen oder anderen Form die Einsicht, die Hans Küng in die These gefasst hat, dass es ohne Religionsfrieden keinen Weltfrieden geben könne. Kein aufgezwungener Waffenstillstand, sondern Frieden zwischen den Religionen mit dem Ziel, durch einen interreligiösen Dialog ein Ethos zu begründen, das von allen Religionen getragen wird und das als ethisches Fundament einer künftigen, friedlichen Weltgesellschaft geeignet ist.

Wir brauchen die Probleme dieses Ziels nicht zu diskutieren – deutlich ist, dass das Projekt eines „Religionsfriedens“ ein weiteres Verständnis von „Toleranz“ braucht als das eben vorgestellte. Dabei ist sowohl für Küng wie für alle anderen Vertreter des interreligiösen Dialogs unstrittig, dass religiöse Toleranz nicht das Ziel haben kann, inhaltliche Differenzen zwischen den Religionsgemeinschaften einfach für gleichgültig zu erklären oder einem Pluralismus der Beliebigkeit das Wort zu reden:

„Unhaltbar erscheint mir ein Beliebigkeitspluralismus, der undifferenziert die eigene und die anderen Religionen billigt und bestätigt. [...] Davon ist freilich auszugehen: Die Grenze zwischen wahr und falsch verläuft auch nach christlichem Verständnis nicht mehr einfach *zwischen* Christentum und anderen Religionen [...] Nichts Wertvolles soll in den anderen Religionen negiert, aber auch nichts Wertloses unkritisch akzeptiert werden. [...] Wir brauchen einen Dialog in gegenseitigem Geben und Nehmen, [...] in *gegenseitiger* Verantwortung und im Bewusstsein, daß wir alle die Wahrheit nicht ‚fertig‘ besitzen, sondern auf dem Weg sind zur ‚je größeren‘ Wahrheit.“<sup>2</sup>

Dies Zitat Küngs verlangt also von dem Teilnehmer an einem solchen Dialog zwei Zugeständnisse: zum einen das Zugeständnis, dass sich in anderen Religionen Wahrheiten, und zwar wahre Einsichten über Gott und den Menschen finden, die möglicherweise die eigene religiöse Einsicht fördern könnten. Zum anderen das Zugeständnis, dass man auch jeweils selbst nicht im Besitz der vollen Wahrheit ist, dass die eigene religiöse Einsicht der Weiterentwicklung

<sup>2</sup> H. Küng u.a., Christentum und Weltreligionen, München u.a. 1984, 22.

fähig und bedürftig ist. Küngs Ansatz zielt dabei nicht auf eine „Welteinheitsreligion“, die sich an die Stelle der positiven Religionen setzte, wohl aber auf die Einsicht, dass sich in allen individuellen Religionen *eine* Wahrheit zur Darstellung bringt, dass die Religionen also keine identischen, wohl aber auf ein Zentrum hin miteinander vermittelbare Größen darstellen:

„Die Wahrheit kann in verschiedenen Religionen keine verschiedene, sondern nur die eine sein; durch alle Kontradiktionen hindurch haben wir das Komplementäre zu suchen: durch alles Exklusive hindurch das Inklusive.“<sup>3</sup>

Hier trifft sich Küngs Position mit der in vieler Hinsicht anders orientierten Position John Hicks, der die einzelnen Religionen als die kulturell unterschiedlichen Perspektiven auf ein Zentralmysterium, „The Real“, das in allen Religionen erfahren und in unterschiedlicher, aber einander nicht ausschließender Weise repräsentiert und symbolisiert wird. Den Religionen wird hier zugemutet, die jeweils eigenen Aussagen über Gott, das Heilige, und die Aussagen über das Geschick des Menschen als Erfahrung der einen heiligen Wirklichkeit von dieser Wirklichkeit selbst zu unterscheiden und zuzugestehen, dass diese Wirklichkeit auch in anderen Kulturkreisen unter anderen Begriffen und Perspektiven in anderer Weise zur Sprache gebracht werden kann. Die rein negative Lehre von einem nichtpersönlichen Gott im Buddhismus beispielsweise ist unter dieser Voraussetzung vermittelbar mit dem personalen Gottesverständnis der so genannten abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum und Islam: Alle Gotteskonzepte sind Manifestationen und Symbolisierungen einer alle Begriffe übersteigenden Wirklichkeit:

„An der Beziehung auf unterschiedliche Weisen des Menschseins, die in den Zivilisationen und den Kulturen der Erde entwickelt wurde, liegt es, dass ‚The Real‘ unter dem Begriff ‚Gott‘, erfahren wird als der Gott Israels, oder als die Heilige Dreieinigkeit, oder als Shiva, oder als Allah, oder als Vishnu [...] Und es liegt an der Beziehung auf andere Lebensformen, dass The Real unter dem Begriff des Absoluten erfahren ist als Brahman, oder als Nirvana, oder als Sein, oder als Sunyata [...]“<sup>4</sup>

Nicht also einander ausschließende Aussagen mit absolutem Wahrheitsanspruch, sondern Küng wie John Hick und andere gehen davon aus, dass die Religionen kulturell unterschiedliche Erfahrungen einer Wirklichkeit darstellen, ein zunächst sehr sympathisches, entspanntes Verhältnis zur Religiosität des anderen; das Zentrum dieses Verhältnisses zur Religiosität des anderen liegt darin, dass diesem anderen das inhaltliche Recht nicht von vornherein abgesprochen wird, sondern zugestanden wird, dass sich dort göttliche Wahrheit und göttliches Heil findet, von dem auch ich möglicherweise etwas lernen könnte.

<sup>3</sup> Küng, Christentum (Anm. 2) 22.

<sup>4</sup> J. Hick, An Interpretation of Religion, London u.a. <sup>2</sup>1991, 245; Übers. N.SI.

### 1.3. Die Deutung des Phänomens der Religion unter der Voraussetzung des weiten Begriffs von Toleranz

Diesen weiterführenden Begriff von religiöser Toleranz kann man mit einer Unterscheidung fixieren, die der Bonner Religionswissenschaftler Gustav Mensching, ein zu Unrecht fast vergessener Schüler Rudolf Ottos, bereits in den 50er Jahren etabliert hat, nämlich die Unterscheidung von formaler und inhaltlicher Toleranz:

„Formale Toleranz ist das bloße Unangetastetlassen fremder Glaubensüberzeugungen [...] Dieser formalen Haltung [...] stellen wir eine inhaltliche zur Seite. Toleranz in diesem Sinne beschränkt sich nicht auf ein bloßes Unangetastetlassen fremder Religion, sondern bedeutet darüber hinaus die positive Anerkennung fremder Religion als echter und berechtigter religiöser Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen.“<sup>5</sup>

Das ist in der Tat die entscheidende Voraussetzungen aller der Positionen, die aus welchen Gründen auch immer einen Dialog zwischen den Weltreligionen initiieren wollen: dass die fremde Religion als Medium der Begegnung mit Gott und als Teilhabe am Heil gedeutet wird. Dabei ist sowohl bei Mensching als auch bei den anderen Vertretern solcher Positionen immer vorausgesetzt, dass diese inhaltliche Toleranz kein Aufgeben des jeweils eigenen religiösen Standpunktes impliziert, sondern vereinbar ist damit, dass ich beispielsweise den christlichen Glauben lutherischer Prägung als meinen Weg zu Gott und meine Art der Heilsteilhabe betrachte und hochhalte:

„Der Verfasser dieses Buches bekennt sich zum Christentum evangelischer Prägung im Wissen sowohl um die unumgängliche Begrenztheit seiner geschichtlichen Gestalt als auch um die vorhandenen Möglichkeiten der Gottesbegegnung und das heißt der ‚Wahrheit‘ auch außerhalb des Christentums. Warum denn dann aber gerade ein Bekenntnis zum Christentum? Weil in dieser geschichtlichen Form und ihrem geschichtlichen Verständnis *für mich* der Zugang zur Welt des Heiligen am unmittelbarsten gegeben ist. Anderen Menschen werden andere geschichtliche Formen der Religion gemäßer sein. Das gilt es anzuerkennen.“<sup>6</sup>

Nach Mensching ist das wesentliche Element der Religion ein Erlebnis, eine Erfahrung, in der Heiliges – die Gottheit – begegnet. Dies Heilige selbst ist nicht objektivierbar, es entzieht sich jeder menschlichen Aussage, wir können darüber nicht reden wie über einen Stein oder ein Tier. Auch religiöse Aussagen – Dogmen – haben ursprünglich nicht den Sinn, so Mensching, wahre Aussagen über das Numinose, die Gottheit zu machen, sondern sie sind Symbole, in denen das sich entziehende Numinose nur bezeichnet wird. Religiöse Symbole – Aus-

<sup>5</sup> G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg 1955, 16f.

<sup>6</sup> Mensching, *Toleranz* (Anm. 5) 158.

sagen, aber auch Kultorte, Handlungen – sind nach Mensching Träger eines sie übersteigenden Sinnes, in ihnen wird das Heilige, die Gottheit so bezeichnet, dass das Symbol sich zugleich gegen sie unterscheidet. Das Symbol ermöglicht den Anhängern einer Religion die Begegnung mit dem Heiligen selbst, seine Erfahrung; es ist insofern Medium des Heiligen. Das schließt aber eben nicht aus, dass andere Menschen namentlich in anderen Kultur- und Erfahrungszusammenhängen unter anderen Symbolen ihrer Erfahrung mit demselben Heiligen Ausdruck verleihen und diesem Heiligen mittels dieser Symbole begegnen.

Unter dieser Bedingung ist es natürlich völlig nachvollziehbar, wenn es einerseits unterschiedliche Medien dieses Erlebnisses gibt und Mensching aber andererseits daran festhält, dass für mich hier die eigene Kultgemeinschaft und deren Ausdrucksmittel nicht gleichgültig sind: Sie sind eben die Mittel, in denen ich in meinem kulturellen Kontext das Heilige erfahre; sie sind *für mich* der Weg zur Wahrheit. In diesem Sinne, so hält Mensching fest, sind alle Religionen exklusiv; sie erheben einen Absolutheitsanspruch, der aber zunächst einmal nichts anderes besagt, als dass ein Mensch hier und unter diesen bestimmten Medien des Heiligen ansichtig geworden ist.

„Die subjektive intensive Absolutheitserfahrung, d.h. die Begegnung mit heiliger Wirklichkeit, die stets den Charakter der Absolutheit in sich trägt, tritt bekennd nach außen in der gedanklichen extensiven Absolutheit.“<sup>7</sup>

Dieser etwas komplizierte Satz sagt nichts anderes als dies: Der Anspruch einer Religion auf ausschließliche Wahrheit ist nur der Ausdruck dafür, dass die Angehörigen der jeweiligen Religion in den Ausdrucksformen ihrer Religion tatsächlich das Heilige erfahren haben. Dies – „Ich habe hier und jetzt wirklich Gott erfahren“ – sei die Wahrheit des Absolutheitsanspruches, der aber dann verkehrt wird, wenn er rationalisiert wird und damit behauptet wird, dass Gott so und eben nicht anders *ist* und dass Heil nur hier und nirgends anders erfahren wird, wenn also beispielsweise die Gewissheit der Begegnung mit Gott in Jesus von Nazareth oder der Offenbarung an Muhammad zur Bestreitung jeder anderen Gestalt der Gottesbegegnung wird.

Inhaltliche Toleranz ist das Zugeständnis eines Glaubenden, dass auch in anderen Kulturen und Religionen Gott begegne und Heil vermittelt werde; diese inhaltliche Toleranz setzt nicht ein Aufgeben der eigenen religiösen Bindung voraus, wohl aber eine Selbstrelativierung: Ich werde dessen ansichtig und gestehe zu, dass die Weisen der Erfahrung Gottes und die Möglichkeiten, Gotteserfahrung zu realisieren und zum Ausdruck zu bringen, umfänglicher sind als die mir zu Gebote stehenden und für mich unverbrüchlich verbindlichen religiösen und kultischen Mittel.

<sup>7</sup> Mensching, *Toleranz* (Anm. 5) 146.

#### 1.4. Zusammenfassend: Formale und inhaltliche Toleranz

Ich stelle zusammenfassend die beiden Arten der Toleranz, die Menschling unterscheidet, noch einmal nebeneinander: Die *formale Toleranz* beinhaltet, dass ich als Christ einem Muslim seine täglichen Gebete, seine Moschee in meinem Wohnviertel, seine Glaubensüberzeugungen lasse, ihn nicht gewaltsam zu missionieren oder gar zu vertreiben suche. Formale Toleranz schließt aber nicht aus, dass ich seine religiöse Option für falsch halte, mit ihm streite, ihm widerspreche, ihm implizit oder explizit das Heil abspreche, indem ich beispielsweise darauf bestehe, dass es nur einen Weg und eine Wahrheit und ein Leben gibt, nämlich Jesus von Nazareth.

*Inhaltliche Toleranz* bedeutet, dass ich diese letzte Aussage – allein in Jesus von Nazareth liegt das Heil – mit dem Beiwort „für mich“ versehe, dass ich damit nichts anderes sagen will, als dass ich in der Begegnung mit Jesus von Nazareth das Heilige und mein Heil gefunden habe und dessen gewiss bin; ich räume aber ein, dass andere Menschen in den Worten Muhammads, in der meditativen Versenkung oder aber in bestimmten Riten dasselbe Heilige und dasselbe Heil erfahren, das ich in Jesus von Nazareth gefunden habe.

Diese Position entspricht in der Grundstruktur unserem ganz landläufigen Verständnis von Toleranz – man stelle sich einmal die folgende Situation vor: Ein Gespräch zwischen einem Christen und einem Muslim, in dem der Christ dem Muslim vehement das Gottesverhältnis abspricht und den christlichen Glauben als den alleinigen Weg zum Heil ausgibt – ich glaube nicht, dass man ein solches Verhalten als „tolerant“ bezeichnen würde. Toleranz ist für uns in der Tat ein Verhalten, in dem ich die eigene Position zwar nicht aufgebe, aber so relativiere, dass die fremde Position daneben ihr Recht behält. Nach unserem Sprachgebrauch sind intolerant bereits exklusive Wahrheitsansprüche, die fremde Positionen kompromisslos bestreiten. Wer nur die eigene religiöse Überzeugung für wahr hält, ist für uns intolerant auch dann, wenn er den anderen das Lebensrecht und die religiöse Betätigung zugesteht. In der Terminologie Menschings: Er ist formal tolerant, dabei aber inhaltlich intolerant.

## 2. Der positive Sinn der Intoleranz

### 2.1. Das Lob der Intoleranz in der Philosophie der Aufklärung

Damit komme ich zum zweiten Schritt: Dieses Verständnis von Toleranz, von religiöser Toleranz, ist mitnichten so selbstverständlich, wie es scheint; um das verständlich zu machen, greife ich zunächst noch einmal auf die Aufklärungszeit, auf die eingangs erwähnte Encyclopédie zurück, denn hier finden wir bei genauem Hinsehen ein sehr differenziertes Verständnis von religiöser Toleranz.

Diderot, der Autor des Artikels „Intoleranz“, unterscheidet einleitend zwischen einer kirchlichen und einer bürgerlichen Intoleranz; die eine, die bürgerliche, ist etwas Negatives; die andere, die kirchliche Intoleranz, ist etwas Positives.

Bürgerliche Intoleranz „besteht darin, dass man jeden Umgang mit denen aufgibt und mit allen denkbaren gewaltsamen Mitteln die verfolgt, die anders über Gott denken und ihn anders verehren als wir selbst.“ Und dies ist durchgehend der Grundtenor der einschlägigen Artikel in der Encyclopédie: die Auseinandersetzung mit staatlicher Intoleranz, mit dem Gebaren eines Staates, der seine staatlichen Machtmittel religiösen Zielen unterstellt und nur die Angehörigen *einer* Religionsgemeinschaft als Vollbürger akzeptiert und schützt.

Nun aber zur kirchlichen Intoleranz. Kirchliche Intoleranz besteht darin, „dass man jede andere als die eigene Religion als falsch betrachtet, und dass man sie öffentlich zu widerlegen sucht, sich darin durch keine Furcht hindern lässt, durch keine Menschenfurcht, auch auf die Gefahr hin, dass man dabei sein Leben lässt. Gegenstand dieses Artikels [Intoleranz] ist nicht diese Heldenhaftigkeit, die in den Jahrhunderten der Kirche so viele Märtyrer hervorgebracht hat.“<sup>8</sup>

Diese Intoleranz ist offensichtlich nichts Negatives, sondern Heldenhaftigkeit, die Furchtlosigkeit Menschen gegenüber, der Mut der Märtyrer, Todesmut.

Unter „Intoleranz“, *kirchlicher* Intoleranz versteht der Verfasser hier offensichtlich so etwas wie „feste, unverbrüchliche Glaubensüberzeugung“, eine Haltung, die die eigene religiöse Bindung über alle anderen religiösen Bindungen stellt, eine Haltung, in der man die eigene Religion für wahr und alle anderen für falsch hält, eine Haltung, in der man sich von anderen religiösen Optionen nicht überzeugen und die eigene nicht widerlegen lässt, sondern seinerseits versucht, die Anhänger anderer Religionen von der Wahrheit der eigenen – meiner – Religion zu überzeugen. Das alles sei Intoleranz, sagt der Verfasser des Artikels, aber positive, aner kennenswerte, heldenhafte, religiös unverzichtbare Intoleranz, die von der folgenden Kritik der Intoleranz ganz und gar nicht betroffen sei.

Das ist doch erstaunlich – ein Verhalten, das wir als intolerant bezeichnen und negativ bewerten würden – einen Menschen, der vehement sei es für den Islam, sei es für das Christentum oder für eine bestimmte christliche Konfession argumentiert, der behauptet, dass dies allein der Weg zum Heil sei und alle anderen dereinst in der Hölle schmoren werden – dies Verhalten bezeichnet auch Diderot als intolerant, bewertet es aber eindeutig positiv.

Etwas früher als Diderot schreibt im Exil in Holland der englische Aufklärer John Locke seinen Brief über die Toleranz, in dem er die Notwendigkeit und die Pflicht zur Toleranz begründet. Und an einer Stelle, an der er von den Gren-

<sup>8</sup> Art. Intolérance, Encyclopédie Bd. 8, 843; Übers. N.SI.

zen der Toleranz handelt, schreibt er: „Ich bin nun aber der Meinung, dass die Pflicht zur Toleranz nicht einschließt, dass eine Kirche dazu verpflichtet ist, eine Person unter ihren Mitgliedern zu dulden, die trotz Ermahnung hartnäckig fortfährt, gegen die Gesetze dieser Gemeinschaft zu verstoßen.“<sup>9</sup>

Es ist dabei völlig gleichgültig, ob diese Gesetze einer Religionsgemeinschaft einem Außenstehenden einleuchten; Locke geht davon aus: Da ist eine Gemeinschaft, die sich bestimmte Regeln der Gottesverehrung gegeben hat – Lehren, bestimmte Moralvorstellungen, bestimmte kultische Richtlinien. Wer zu dieser Gemeinschaft gehört, tritt ihr prinzipiell freiwillig bei – und wenn er nun anfängt, gegen die Grundlehren dieser Gesellschaft zu verstoßen, als römischer Katholik beispielsweise behauptet, dass der Papst fehlbar sei und irren könne, als Protestant behauptet, dass das Grab Jesu voll gewesen sei, dann braucht diese Gemeinschaft ihn nicht zu dulden, sondern kann und darf ihn ausschließen, sofern er seine Behauptungen nicht zurücknimmt. Man kann, so John Locke, dieser Kirche keinen Vorwurf machen, man kann ihr nicht vorhalten, dass sie mit ihrer Exkommunikation gegen die Grundregeln der Toleranz verstößt, denn Toleranz heißt nicht, dass eine Kirche dies – den Widerspruch gegen ihre Fundamente – in ihrer Mitte dulden muss.

Man erinnere sich nun, welche Empörung aufkam, als Hans Küng seine Lehrerlaubnis entzogen wurde, und eine entsprechende Empörung, als die Hanoversche Kirche nur ankündigte, dass Professor Lüdemann nicht mehr als Prüfer zu den ersten Examina angefragt werden würde.<sup>10</sup> Von vielen Seiten wurde gegen diese Kirchen der Vorwurf der Intoleranz erhoben – es gehe nicht an, Andersdenkende so zu behandeln, das sei intolerant. Der Aufklärungsphilosoph John Locke hingegen hätte dies Vorgehen der Kirchen für völlig normal und notwendig gehalten, und er und die Autoren der Encyclopédie hätten keinerlei Verständnis gehabt für die These, dass Toleranz das inhaltliche Geltenlassen widersprechender Wahrheitsansprüche einschließe. Vielmehr gibt es nach Locke und Diderot für den religiös gebundenen Menschen eine Pflicht zur inhaltlichen Intoleranz, zum offensiven Vortragen und Verfechten der eigenen religiösen Überzeugung.

## 2.2. Toleranz als juristische Forderung an den Staat

John Locke versteht unter Toleranz offenbar etwas anderes als wir und als die Vertreter des interreligiösen Dialogs, nämlich zunächst eine juristische Forde-

<sup>9</sup> J. Locke, A Letter concerning Toleration, engl.-dt. Ausg. hg.v. J. Ebbinghaus, PhB 289, Nachdruck der 2. Aufl., Hamburg 1996; zum Toleranzbegriff bei Locke vgl.: W. Baumgartner, Naturrecht und Toleranz, Würzburg 1979, 72ff.

<sup>10</sup> Im Fall Lüdemann reagierte die Ev.-luth. Kirche Hannover übrigens nicht auf die theologischen Lehrmeinungen Lüdemanns, sondern darauf, dass dieser die theologischen Prüfungen als Heuchelei bezeichnet hatte.

rung *an den Staat*: Die Obrigkeit sollte ihren Untertanen die Freiheit lassen, sich einer Religion oder einer Kirchengemeinschaft ihrer Wahl anzuschließen, dabei aber alle Angehörigen aller Kirchengemeinschaften und Religionen gleichbehandeln. *Der Staat* hat sich des Urteils über die Wahrheit und Falschheit einer Religion zu enthalten und seine eigentliche Aufgabe ohne jede Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit an allen Bürgern zu erfüllen: das äußere Wohlergehen zu fördern und zu erhalten, insbesondere das Leben und das Eigentum der Untertanen zu schützen. Das ist das erste.

Das zweite Moment liegt darin, dass den Anhängern der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zugemutet wird, diese Neutralität des Staates und die Gleichheit der Rechte aller Bürger zu respektieren, das heißt: für die eigene Religion keine staatlichen Vorrechte und für die anderen Religionen und ihre Anhänger keine Nachteile zu fordern oder gar durchzusetzen. Es etabliert sich so ein Bereich religiöser Neutralität, in dem es nicht um Heil oder Unheil des Menschen geht, sondern in dem allen Menschen unabhängig vom ihrer religiösen Option gleiche Rechte und Pflichten gelten.

Das dritte und ganz entscheidende Moment: Die Teilnahme an diesem öffentlichen Bereich verlangt von den Menschen und religiösen Gemeinschaften keine Aufgabe oder Relativierung ihrer Wahrheitsansprüche. Ich kann, wenn ich das für richtig halte, davon überzeugt sein, dass mein Mitmensch dormal einst seiner religiösen Überzeugungen wegen in der Hölle schmoren wird; ich kann Traktätchen gegen seine religiösen Überzeugungen schreiben, wenn ich das für hilfreich halte, und ich kann versuchen, ihn zu missionieren; aber ich bin gehalten, seine Rechte als Staatsbürger zu respektieren und werde, wenn ich seinen Weg in die Hölle zu beschleunigen versuchen wollte, nötigenfalls von der Staatsgewalt daran gehindert.

## 2.3. Toleranz als Schutz des Rechtes, eine feste religiöse Überzeugung zu haben

Die Stärke dieses aufklärerischen Toleranzbegriffes liegt eben darin, dass er die friedliche Koexistenz nicht von dem Projekt einer inhaltlichen Einigung der Religionen abhängig macht. Vielmehr halten die Aufklärer eine solche Einigung für unmöglich und skizzieren eine Gesellschaft und einen Staat, in dem die Individuen und Gruppen ihre exklusiven Überzeugungen haben können, sie aber *in* ihrer Unterschiedenheit und unter Wahrung dieser religiösen Gegensätze zur Koexistenz in einem religiös neutralen Bereich gezwungen werden.

### 3. Religiöse Überzeugung und Toleranzforderung

#### 3.1. Luther

Ich komme damit zum dritten Teil – der Begründung der These, dass nur dieses zuletzt genannte Verständnis von Toleranz mit der religiösen Bindung vereinbar ist; religiöses Bewusstsein erträgt nur die „formale“, nicht aber die von Menschling so genannte „inhaltliche Toleranz“. Religiöses Bewusstsein ist nämlich, so die These, inhaltlich intolerant, und zwar nicht zufällig, sondern wesentlich.

Luther gegen Erasmus von Rotterdam: „Welcher Christ wird die Ansicht ertragen, dass feste Behauptungen gering zu schätzen seien. Das würde doch nichts anderes bedeuten, als auf einmal die ganze Bindung an Gott (religio) und Verehrung Gottes (pietas) zu leugnen, oder zu behaupten, dass die Bindung an Gott (religio) nichts sei, auch die Gottesverehrung (pietas) und jede verbindliche Lehre (dogma) nichts sei.“<sup>11</sup>

Feste Behauptungen, assertiones. Behauptungen vom Charakter: „So und nicht anders“. Der Ausschluss des Gegenteils, exklusive Behauptungen. Gott ist in Christus – und nirgends sonst. Gott ist dreieinig – und nicht geschlossene Einheit. Wir werden gerecht durch den Glauben an Christus – und durch nichts sonst. Luther behauptet nicht nur, dass ein Christ solche festen Behauptungen aufstellt, sondern dass es unerträglich, intolerabel sei, wenn jemand feste, exklusive Behauptungen überhaupt gering schätzt. Nicht nur etwa die Leugnung der Rechtfertigungslehre sei unchristlich, sondern bereits dies: an festen Behauptungen keine Freude zu haben. Wer das Recht exklusiver Wahrheitsansprüche beweifelt, der hebt die religio, die pietas und „jedes Dogma“ auf.

Religio und pietas sind Bezeichnungen der subjektiven Frömmigkeit, des Glaubensaktes, durch den ich mich auf bestimmte Inhalte, die im Dogma formuliert sind, beziehe. Nimmt man den Satz ernst, so meint Luther, dass mit der These, feste, exklusive Behauptungen seien für das Christentum nicht notwendig, die *subjektive Frömmigkeit* zerstört wird, der Glaubensakt, durch den ich mich auf bestimmte Inhalte richte. Und *damit* wird eben auch den Inhalten selbst die Grundlage entzogen, auch die Dogmata werden damit, so Luther weiter, für nichtig erklärt.

Luther ist also der Meinung, dass das religiöse Bewusstsein, das innerste Zentrum religiöser Bindung selbst ohne exklusive Behauptungen nicht bestehen kann. „Hebe die festen Behauptungen auf, so hebst du das Christentum insgesamt auf.“<sup>12</sup>

<sup>11</sup> M. Luther, De servo arbitrio (1525), BoA III, 98,26ff; Übers. N.Sl.

<sup>12</sup> Luther, De servo arbitrio, BoA III, 98,14f; Übers. N.Sl.

#### 3.2. Das Wesen religiöser Bindung

Das ist wieder etwas, was unserem landläufigen Urteil widerspricht; wir sind doch landläufig der Ansicht, dass die Rechthaberei theologischer Streithähne etwas ist, was den eigentlichen Kern des Glaubens nicht betrifft, was nur ausbricht, wenn Glaube und Frömmigkeit in die Hände herrschsüchtiger Kirchenfürsten oder wissenschaftlicher Egomane gerät. Luther aber ist der Meinung, dass exklusive religiöse Wahrheitsüberzeugungen eben nicht eine Verfallsform der religiösen Bindung sei, sondern deren eigentliche Gestalt.

Um dies zu verstehen, muss man sich einmal klarmachen, was eine religiöse Bindung eigentlich ist. Eine religiöse Bindung hat es in allen Religionen mit dem Heil des Menschen zu tun, hat es – um einen christlichen Ausdruck zu verwenden – mit dem zu tun, worauf ein Mensch sich gründet nicht nur im Leben, sondern auch im Sterben. Eine Religion gibt Halt, erschließt einen Sinn des Lebens, der Welt insgesamt, unserer Bestimmung in ihr, unseres Geschickes nach dem Tod. Der entscheidende Punkt liegt darin, dass eine Religion diese Leistung erbringt, indem sie den Menschen und seine natürlichen und sozialen Bezüge einbettet in einen letzten Horizont – ob der nun Gott heißt, oder ob es sich um ein wie immer erschlossenes Gesamtverständnis von Welt und Geschichte handelt. Die Karma-Lehre beispielsweise ist eben nicht oder nicht nur eine intellektuelle Theorie, sondern eine Weltdeutung, *die ein Verhalten* zu sich selbst, zur Welt *ermöglicht*; dasselbe gibt für die lutherische Rechtfertigungslehre und für den exklusiven Monotheismus des Islam. Religionen sind Strukturen, die einen Lebensvollzug ermöglichen, indem sie Lebensorientierung geben; und sie können dies darum, weil sie eine letzte Deutung der Wirklichkeit entwerfen und für diese Gewissheit in Anspruch nehmen: die unverbrüchliche Gewissheit, dass der Weltverlauf so und so ist, dass Gott so und so ist, dass Gott dies und jenes will, und dass ich *darum* so und so leben kann, dass *darum* mein Leben gelingen, ich zum Heil gelangen werde.

Ein ernsthaft Glaubender wagt sein Leben an diese Aussagen über Gott oder den Weltlauf. Er richtet sein ganzes Leben darauf aus; er verlässt sich als mit einer unauslöschlichen Schuld beladener lutherischer Christ darauf, dass er getrost leben und sterben kann im Blick auf den Gott, der ihn liebt und erlöst hat; er verlässt sich in anderen Religionen auf die Vermittlungsinstanz eines Propheten oder er vertraut sich einem Lehrer an in der Gewissheit, dass dieser ihn auf dem Weg aus den Kreisläufen des Karma anleiten kann.

Man könnte auch anders sagen: Religion als Antwort auf die Frage nach dem Heil des Menschen basiert auf unverbrüchlicher Gewissheit. Ein religiös Gebundener definiert sein Leben – wörtlich: begrenzt es, gibt ihm eine bestimmte und nicht beliebige Richtung und einen Sinn – indem er bestimmte Aussagen über das Heilige macht, es ebenfalls definiert. Genau darum ist der wesentliche Vollzug der Religion die Formulierung gegenständlicher Aussagen

über Heiliges; das Heilige wird soweit identifiziert, dass ein eindeutiger Lebensvollzug möglich wird. Und diese Aussagen sind exklusiv, weil sie gewiss sein müssen, wenn sie des Gläubigen Leben tragen sollen. Der Religionswissenschaftler kann diese Aussagen relativieren, kann feststellen, dass sie für die Angehörigen eines Kulturkreises gelten und dass in anderen Kulturen andere Überzeugungen dieselbe Geltung haben. Das religiöse Bewusstsein selbst kann seine Wahrheit nicht relativieren und behaupten, dies sei nun eben die Manifestation Gottes „für mich“. Jemand, der sein ganzes Leben darauf gegründet hat, dass Gott in bestimmter Weise ist und Bestimmtes will und dass darin sein Heil liegt, kann nicht zugestehen, dass dieser identische Gott sich selbst anderen anders und anderen einen anderen Weg zum Heil zeigen kann. Religiöse Gewissheit hat darin ihr Wesen, dass sie auf der Basis der eigenen religiösen Erfahrung bestimmte Aussagen über Gott macht, die einen bestimmten und unverwechselbaren Lebensvollzug aus sich heraussetzen und Gewissheit des Heils verbürgen; ein lutherischer Christ beispielsweise behauptet eben nicht nur, dass der in allen Religionen erfahrene Gott ihm in Christus begegne, sondern er behauptet und hängt sein Leben daran, dass Gott eben so sei, wie er sich in Christus zeigt; das gilt in ganz ähnlicher Weise für andere, auch für die Gestalten scheinbar nichtexklusiver Religionsgemeinschaften wie den Hinduismus.

#### 4. Der Sinn der Toleranzforderung gegenüber religiösen Überzeugungen

Damit komme ich zum vierten, letzten und kürzesten Punkt. Ich habe zu zeigen versucht, dass in neueren Entwürfen einer Theologie der Religionen das formale Prinzip der Toleranz – wechselseitige Duldung bei weiterhin bestehenden exklusiven Wahrheitsansprüchen – als unzureichend empfunden wird und eine inhaltliche Toleranz der Religionen untereinander postuliert wird. Ich habe zu zeigen versucht, dass eine solche inhaltliche Toleranz eine Überforderung des religiösen Bewusstseins darstellt, dem das Vertreten exklusiver Wahrheitsansprüche wesentlich ist. Damit bleibt aber mindestens eine Frage offen: Die beschriebene Eigentümlichkeit des religiösen Bewusstseins – exklusive Wahrheitsansprüche zu formulieren – ist unbestreitbar der Ursprung alles religiösen Fanatismus, aller Verfolgung von Andersgläubigen. Die Grundfrage, an der die friedliche Koexistenz religiös unterschiedlicher Menschen hängt, ist meines Erachtens nun aber nicht die, wie die Konkurrenz dieser Wahrheitsansprüche beseitigt oder entschärft werden kann – das geht nur um den Preis der Beseitigung religiöser Bindung überhaupt. Die Frage muss vielmehr die sein, wie ein Zusammenleben *in* dieser bestehenden und bleibenden inhaltlichen Differenz und Konkurrenz möglich ist.

Das Angebot des Abendlandes in dieser Situation ist der oben (2.) skizzierte Toleranzbegriff der Aufklärung und seine politischen Folgen: die ungeheure Leistung, dass im Gefolge dieses Toleranzbegriffes ein religiös neutraler, das heißt: nicht religiös begründeter Bereich der Öffentlichkeit und entsprechende staatliche Strukturen bereitgestellt wurden, an denen jeder Angehörige jeder Religion gleichberechtigt partizipieren kann. Diese weltanschaulich neutrale gesellschaftliche Struktur, die gleiche Rechte für alle religiösen Bekenntnisse beisteht, ist dadurch so leistungsfähig, dass sie gerade nicht – wie jenes Konzept inhaltlicher Toleranz – eine Selbstrelativierung der religiösen Bekenntnisse verlangt, eine wechselseitige Anerkennung von Wahrheitsansprüchen. Vielmehr läßt der Staat der Aufklärung das religiöse Bekenntnis und seinen exklusiven Wahrheitsanspruch bestehen, respektiert und ermöglicht es; er wehrt aber jedem Versuch religiöser Gemeinschaften, die Neutralität dieses Bereiches der Öffentlichkeit und die Neutralität der in ihm gewährleisteten Rechte zu zerstören. Eine solche Zerstörung liegt zum einen dann vor, wenn einer Religionsgemeinschaft die Ausübung der eigenen Religion aus religiösen Gründen versagt sein soll; und eine solche Zerstörung liegt zweitens dann vor, wenn eine Religionsgemeinschaft die Ausübung von Gewalt gegen andere als legitim ausübt – dann behauptet sie eben implizit, dass die Teilhabe an öffentlich garantierten Rechten von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft abhängt.

Das ist das aus der Aufklärung herstammende Wesen der Weltanschauungsfreiheit des Staates in religiöser Hinsicht. Das Besondere an der abendländischen Situation ist nicht dies, dass es dieses Prinzip überhaupt gibt, sondern dass sich ein Konsens über die Notwendigkeit und das Recht dieses Prinzips hergestellt hat – nach einem Zeitalter des religiösen Bürgerkrieges und aufgrund der Erfahrungen dieses Bürgerkrieges. Heute, in einer Epoche eines durch Migrationsbewegungen ausgelösten religiösen Pluralisierungsschubes, kommt alles darauf an, dass wir eben nicht der Illusion erliegen, der inhaltliche Gegensatz der Religionen könne auf dem Weg des Dialogs beseitigt werden, und auch nicht glauben, dass dies die Voraussetzung für eine friedliche Gesellschaft sei. Eine solche „inhaltliche Toleranz“ widerspricht dem Selbstverständnis der meisten Religionen. Wohl aber kommt alles darauf an, dass wir uns der ungeheuren Leistung wieder bewusst werden, die das staatlich sanktionierte Prinzip der „formalen Toleranz“ darstellt: dass sie nämlich die Formel ist, unter der inhaltlich divergierende, einander ausschließende und inhaltlich bekämpfende Positionen in einem Gemeinwesen koexistieren können.

Es kommt für die Zukunft eines religiös multiformen Europa darauf an, dass wir im Gespräch mit anderen Religionsgemeinschaften dieses rein formale, rein juristische Prinzip zum Tragen bringen und dafür werben.

## Weiterführende Literatur

Die Literaturangaben präsentieren jeweils ein weiteres Feld von Positionen und damit nicht nur Bestätigungen der von mir vertretenen Position, sondern auch deutliche Alternativen zu ihr; sie entlassen damit den Leser in die Selbständigkeit der Urteilsbildung, die nur der Streit mindestens zweier Positionen eröffnet. Ich habe dabei möglichst aktuelle, oft nach Abschluss der ersten Version der Aufsätze erschienene Texte aufgenommen, die also nicht den Charakter von Herkunftsnachweisen haben, sondern Anregungen zur vertiefenden Weiterarbeit bieten; in den angegebenen Arbeiten finden sich vielfach weitere Literaturhinweise oder Verweise auf die ältere Literatur.

Für vollständige Literaturlisten verweise ich auf die einschlägigen Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE). Ich weise auch auf die oft sehr lesenswerten Artikel der drei Auflagen der alten „Realencyclopädie“, und auf die Auflagen sonstiger theologischer Lexika (EKL; RGG; LThK) hin.

### *Der Glaube und sein Bekenntnis*

Vgl. die Literaturangaben zu *Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift* (unten S. 325f).

Zum Ursprung der großen altkirchlichen Bekenntnisse ist neben dem nach wie vor lesenswerten, S. 21, Anm. 1 angegebenen Werk von *J.N.D. Kelly* (Altchristliche Glaubensbekenntnisse) zu empfehlen:

*Staats, R.*, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, Darmstadt 1996.

Zum Anliegen der „Übersetzung“ gegenständlicher Aussagen in menschliches Selbstverständnis vgl. die Literatur unter „Zum Gesamtkonzept des Kap. 3“ (unten S. 330), sowie:

*Korsch, D.*, Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000.

### *Das Evangelium und die Schrift. Überlegungen zum „Schriftprinzip“ und zur Behauptung der „Klarheit der Schrift“ bei Luther*

Historischer Überblick: *Kraus, H.-J.*, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen <sup>4</sup>1988.

*Reventlow, H.*, Epochen der Bibelauslegung, 4 Bde. München 1990–2001.

Die hier gebotene Position, nach der eine Wirkung der Schrift am Menschen diesem Menschen ihre Autorität verbürgt (und nicht umgekehrt), ist auf den

zweiten Blick mitnichten ungewöhnlich. Sie wird eben auch, wie gezeigt, von den recht verstandenen Vätern der nachreformatorischen Theologie vertreten, findet sich wenigstens angedeutet faktisch auch in den Lehren von der Schrift vieler neuerer Dogmatiken – etwa:

*Trillhaas, W.*, Dogmatik, Berlin/New York, <sup>4</sup>1980, Kap. 6.

*Härle, W.*, Dogmatik, Berlin New York 1995 (2. Aufl. 2000), 111–139.

Im Grunde wäre es, so denke ich, möglich, eine Geschichte der neuzeitlichen Lehre von der Schrift und ihrer Autorität als Modifikationen einer Begründung dieser Autorität aus der erfahrenen Wirksamkeit der Schrift zu schreiben – als Geschichte der Lehre vom „testimonium spiritus sancti internum“, vom „inneren Zeugnis des Heiligen Geistes“ (vgl. dazu den Text Punkt 6.). Ich verweise ferner ausdrücklich auf

*Kähler, M.*, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (ThB. Syst. 2) hg.v. *E. Wolf*, München 1953.

Sammelband: *Mehlhausen, J./Schmid, H.H.* (Hg.), Sola scriptura (VWGTh 6), Gütersloh 1991.

Für die neuzeitlichen Begründungsprobleme der klassischen Lehre von der Schrift vgl. nur:

*Pannenberg, W.*, Die Krise des Schriftprinzips in: *ders.*, Grundfragen der Systematischen Theologie, Göttingen <sup>3</sup>1979, 11–21.

*Wagner, F.*, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh <sup>2</sup>1995, bes. III.: Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, 68–88.

*Lauster, J.*, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Habil.-Schrift Mainz 2002 [Druckfassung in Vorbereitung].

Ferner: *Rothen, B.*, Die Klarheit der Schrift, 2 Teile, Göttingen 1990.

*Baur, J.*, Sola scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung, in: *ders.*, Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 46–113.

*Körtner, U.H.J.*, Schriftwerdung des Wortes und Wortwerdung der Schrift, in: *ZdialTh* 15 (1999) 107–130.

*Slenczka, R.*, Geist und Buchstabe, in: *ders.*, Neues und Altes I, hg.v. *A.I. Herzog*, Neuendettelsau 1999, 16–53.

### *Die Bekenntnisschriften als Schlüssel zur Schrift*

Neben den im Text (S. 69, Anm. 6) genannten Ausgaben der Bekenntnisschriften ist noch die hervorragende, die Texte behutsam in modernes Deutsch übertragende Sammlung aller in den deutschen *unierten* Kirchen geltenden Be-

kenntnisse zu nennen (wobei nicht jede dieser Kirchen alle diese Bekenntnisse als Lehrgrundlage akzeptiert):

*Mau, R. u.a.* (Hg.), *Evangelische Bekenntnisse. Bekenntnisschriften der Reformation und neuere theologische Erklärungen*, 2 Bde., Bielefeld 1997.

Zur Orientierung verweise ich auf die Darstellungen der Theologie der Bekenntnisschriften, stellvertretend auf die jüngste und umfangreichste:

*Wenz, G.*, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 2 Bde., Berlin/New York 1996/97.

Nachträglich erst sah ich, dass die hier gebotene Auslegung des Verhältnisses von Bekenntnis und Schrift der Position Schlinks sehr nahesteht:

*Schlink, E.*, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München <sup>2</sup>1947, 23–66, bes. 35–43.

Die hier vorgetragene Position ist mit angeregt durch Texte J. Baur:

*Baur, J.*, *Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewußtsein*, in: *ders.*, *Einsicht und Glaube*, Göttingen 1978, 268–289.

–, *Luther und die Bekenntnisschriften*, in: *ders.*, *Einsicht und Glaube 2*, Göttingen 1994, 44–56.

Zur Geschichte der lutherischen Bekenntnisbildung:

*Iserloh, E.* (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio*, RSF 118, Münster 1980.

*Koch, E.*, *Aufbruch und Weg. Studien zur lutherschen Bekenntnisbildung im 16. Jahrhundert*, Stuttgart 1983.

*Dingel, I.*, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jh.s* (QRFG 63) Gütersloh 1996.

–, *Melanchthon und die Normierung des Bekenntnisses*, in: *M. Frank* (Hg.), *Der Theologe Melanchthon* (Melanchthonschriften der Stadt Bretten 5) Stuttgart 2000, 195–211.

Zur neuzeitlichen Rezeption und ihren Problemen:

*Ohst, M.*, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung* (BhTh 77) Tübingen 1989.

Alternative Bewertungen des Geltungsanspruches der Bekenntnisse:

*Harnack, A.v.*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte II*, Tübingen <sup>4</sup>1910, 808–902 in Verb. mit I, Tübingen <sup>4</sup>1909, 3–25. Dazu:

*Basse, M.*, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf v.Harnacks und Reinhold Seebergs*, FKDG 82, Göttingen 2001.

*Troeltsch, E.*, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, in: *Kritische Gesamtausgabe 8*, hg.v. *T. Rendtorff* u.a., Berlin/New York 2001, 199–316.

*Das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments*

Textsammlung:

*Smend, R.*, (Hg.), *Das Alte Testament im Protestantismus* (GKTh 3) Neukirchen-Vluyn 1995

Orientierung über die Verhältnisbestimmungen im 19. Jh.:

*Beckmann, K.*, *Die fremde Wurzel. Altes Testament und Judentum in der evangelischen Theologie des 19. Jh.*, FKDG 85, Göttingen 2002.

Problemeinführung, neuere Diskussion in der alttestamentlichen Exegese, systematischer Schwerpunkt bei K. Barth:

*Büttner, M.*, *Das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel*, BevTh 120, Gütersloh 2002.

Vgl. ferner die im Aufsatz genannten Texte sowie die Literatur in dem genannten Werk von Büttner. Dazu folgende Sammelbände mit weiterführender Literatur zur alttestamentlichen Diskussion:

*Baldermann, I. u.a.* (Hg.), *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3) Neukirchen-Vluyn 1988.

–, *Altes Testament und christlicher Glaube* (JBTh 6) Neukirchen-Vluyn 1991.

–, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments* (JBTh 10) Neukirchen-Vluyn 1995.

–, *Biblische Hermeneutik* (JBTh 12) Neukirchen-Vluyn 1997.

*Jesus Christus und der Israelbund. Bemerkungen zur neueren Israeltheologie*

Vgl. die in Anm. 2 des Aufsatzes angegebene Literatur (S. 112); vgl. auch die Angaben unten zu *Der Protestantismus und das Judentum*.

Eine relativ gute, knappe Orientierung über den Verlauf des Verhältnisses von Christen und Juden über die Jahrhunderte hinweg bietet der Sammelband *Rengstorff, K.H.* u.a. (Hg.), *Kirche und Synagoge*, 2 Bde., München 1988 (Nachdr.).

Die Texte des christlich-jüdischen Dialogs bzw. der neueren Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum seit 1945 sind gesammelt in zwei Dokumentationen:

*Rendtorff, R., u. a.* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München <sup>2</sup>1989.

*Henrix, H.H./Kraus, W.* (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986–2000, Mainz/Gütersloh 2001.

Darin noch nicht enthalten die jüngste und nach meinem Eindruck beste Erklärung, nämlich die der Leuenberger Kirchengemeinschaft: Kirche und Israel. Leuenberger Texte 6, Frankfurt/Main 2001.

Von jüdischer Seite vgl.:

*Schoeps, H.J.*, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1984 (Nachdr.).

*Frymer-Kensky, T.* u.a., Dabru emet. A Jewish Statement on Christians and Christianity: [http://www.jcrelations.net/stmnts/njsp\\_dabru\\_emet.htm](http://www.jcrelations.net/stmnts/njsp_dabru_emet.htm).

*Signer, M.A.*, Some Reflections on Dabru Emet: <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=781>

*Levenson, J.D.*, How not to Conduct Jewish-Christian Dialogue, in: Commentary 112 (2001) 31–37 (Kritik am Dokument „Dabru emet“). Dasselbe dt.: Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll, in: *KuI* 17 (2002) 163–174.

Die nach meinem Urteil beste Darstellung und Reformulierung der religiösen Identität des rabbinischen Judentums:

*A.R.E. Agus*, Das Judentum in seiner Entstehung, *JC* 4, Stuttgart 2001.

Alternativen zu der hier vorgestellten Position bieten folgende (auch untereinander differierende) Autoren:

*Osten-Sacken, P.v.d.*, Grundzüge einer Theologie des christlich-jüdischen Gesprächs (*AchrjD* 12) München 1982.

*Marquardt, F.W.*, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, (*AchrjD* 15) München 1983.

–, Von Elend und Heimsuchung der Theologie, München 1988.

–, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, 2 Bde., Gütersloh 1990.

–, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? 3 Bde., Gütersloh 1993–96.

–, Eia wär'n wir da, Gütersloh 1997.

Dazu: *Slenczka, N.*, Theologie im Gespräch mit dem Judentum, in: *ThLZ* 123 (1998) 1161–1176.

*Klappert, B.*, Miterben der Verheißung, Neukirchen-Vluyn 2000.

#### *Kirche zwischen Identität und Relevanz*

*Mehlhausen J.*, (Hg.), Pluralismus und Identität, *VWGTh* 8, Gütersloh 1995.

*Baur, J.*, Das reformatorische Christentum in der Krise. Überlegungen zur christlichen Identität an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Tübingen 1997.

*Wendebourg D.*, u.a. (Hg.), Traditionsaufbruch. Die Bedeutung der Pflege christlicher Institutionen für Gewißheit, Freiheit und Orientierung in der pluralistischen Gesellschaft, Hannover 2001.

*Graf, F.W./Korsch, D.* (Hg.), Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene, Hannover 2002.

#### *Der Protestantismus und das Judentum*

Siehe auch oben zu *Jesus Christus und der Israelbund* (S. 327f).

Zu Luther und anderen Reformatoren:

*Brosseder, J.*, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten, München 1972.

*Kremers, H.* u.a. (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, Neukirchen-Vluyn 1985.

*Detmers, A.*, Reformation und Judentum. Israellehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin, *JC* 7, Stuttgart u.a. 2001 (dort weitere Lit.).

*Tilly, M.*, Martin Luther und die Juden, Ebernburg-Hefte 36 (2002) 31–40.

Zu Stoecker:

*Brakelmann, G./Greschat, M./Jochmann, W.*, Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg 1982.

Zur Geschichte des Antisemitismus: *Ruerup, R.*, Emanzipation und Antisemitismus, Frankfurt/Main 1987 (Lit.).

#### *Das theologische Programm der „Deutschen Christen“ im 3. Reich*

Sammlungen von kirchlichen Stellungnahmen und Bekenntnissen:

*Schmidt, K.D.*, Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933/34/35, Göttingen 1934–1936.

Chronik der Ereignisse und Dokumente:

*Gauger, J.*, Chronik der Kirchenwirren Bd. 1–3 (Gotthard-Briefe 138–145 und Zusatzband) Elberfeld 1934/35.

Politische Dokumente:

*Nicolaisen, C.* (Bearb.), Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, bisher 4 Bände, München 1971/75; Gütersloh 1994/2000.

Darstellung der ersten Jahre des Kirchenkampfes:

*Scholder, K.*, Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Frankfurt/Main 1984/Berlin 1985.

Zum Hintergrund: *Weißmann, K.*, Der Nationale Sozialismus, München 1998.

Theologischer Hintergrund: *Graf, F.W.*, Die antihistorische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: *J. Rohls/G. Wenz* (Hg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405.

Ausgewählte Sekundärliteratur zu den Deutschen Christen: *Meier, K.*, Die deutschen Christen, Göttingen 1964.

*Lächele, R.*, Ein Volk, ein Reich, ein Glaube, Stuttgart 1994.

*Slenczka, N.*, Theologie im Kontext der „Deutschen Freiheitsbewegung“. Überlegungen zum Anliegen kontextueller Theologien am Beispiel der deutsch-christlichen Theologie, in: *KZG* 8 (1995) 259–299.

*Hermle, S.*, Zum Aufstieg der Deutschen Christen, in: *ZKG* 108 (1997) 309–341.

*Slenczka, N.*, Das „Ende der Neuzeit“ als volksmissionarische Chance? Bemerkungen zum volksmissionarischen Anliegen der Glaubensbewegung „Deutsche Christen“ in der Hannoverschen Landeskirche in den Jahren 1933/34, in: *KZG* 11 (1998) 255–317.

Zu E. Hirsch: *Ohst, M.*, Der I. Weltkrieg in der Perspektive Emanuel Hirschs, in: *Th. Kaufmann u.a.* (Hg.), Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“, *VWGTh* 21, Gütersloh 2002, 64–121.

#### Zum Gesamtkonzept des Kapitels 3

*Schleiermacher, F.D.E.*, Der christliche Glaube<sup>2</sup> § 15.

*Bultmann, R.*, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1926), jetzt in: *ders.*, Neues Testament und Existenz. Theologische Aufsätze, hg.v. *A. Lindemann*, Tübingen 2002, 1–12.

*Ebeling, G.*, Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott, in: *ders.*, Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 349–371.

*Braun, H.*, Der Sinn der neutestamentlichen Christologie (1957), in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen<sup>2</sup> 1967, 243–282.

*Ebeling, G.*, „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?“, in: *ders.*, Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 287–304.

–, Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz: „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, *ders.*, Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 343–371.

*Barth, U.*, Luthers Verständnis der Subjektivität des Glaubens, in: *NZsTh* 34 (1992) 269–291.

*Slenczka, N.*, Kirchliche Einheit und konfessionelle Identität, in: *F.W. Graf/D. Korsch* (Hg.), Jenseits der Einheit, Hannover 2001, 81–109.

–, Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J.A. Möhler und F.C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene, in: *KuD* 48 (2002) 172–196.

#### Schuld und Entschuldigung

*Gestrich, Chr.*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die evangelische Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989.

*Baur, J.*, Schuld und Sünde, in: *ders.*, Einsicht und Glaube II, Göttingen 1994, 126–134.

Vgl. auch die Literaturangaben für den folgenden Text.

#### Die Rechtfertigung des Sünders

Zu Luthers reformatorischer Wende vgl. die S. 51 Anm. 18 und Anm. 20 genannten Sammelbände, dort weitere Lit.

*Ohst, M.*, „Rechtfertigung“ als Inbegriff christlicher Existenz, in: *S. Kreuzer/J.v. Lüpke* (Hg.), Gerechtigkeit glauben und erfahren, Veröff. d. KiHo Wuppertal, NF 7, Neukirchen 2002, 226–241.

Zum Konzept der Identität:

*Henrich, D.*, „Identität“ – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: *O. Marquard/K. Stierle* (Hg.): Identität. Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, 133–186.

*Pannenberg, W.*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, bes. Kap. 5 und 6.

*Quante, M.* (Hg.), Personale Identität, Paderborn u.a. 1999 (UTB 2082).

*Meyer-Blanck, M.*, Von der Identität zur Person. Religionspädagogische Redigierungen in der Postmoderne, *ZPT* 51 (1999) 347–356.

Neuere Arbeiten zur Vergegenwärtigung der Rechtfertigungslehre:

*Baur, J.*, Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch, in: *ders.*, Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 145–163.

*Jüngel, E.*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998.

*Baur, J.*, Frei durch Rechtfertigung, Tübingen 1999.

*Beintker, M.*, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt, Tübingen 1998.

*Härle, W.*, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre, *ZThK.B* 10 (1998) 101–139.

*Gestrich, Chr.*, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001.

*Slenczka, N.*, Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares „King Richard III.“ als Hintergrund eines Verständnisses der „imputativen Rechtfertigung“ bei Luther, erscheint in: *KuD* 50 (2004).

#### *Glauben an die Auferstehung*

*Barth, K.*, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor 15, München<sup>2</sup> 1926.

*Hirsch, E.*, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, Tübingen 1940.

*Campenhausen, H.v.*, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SHAW.PH 4, Heidelberg 1952.

*Wilckens, U.*, Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, Gütersloh<sup>3</sup> 1981.

*Schrage, W.*, Der erste Brief an die Korinther, EKK VII/4 (1 Kor 15,1–16,25), Zürich/Neukirchen 2001 (dort Hinweise auf weitere Lit.!).

#### *Auferstehung der Toten, und das ewige Leben*

*Thielicke, H.*, Tod und Leben. Studien zur christliche Anthropologie, Tübingen, 1946.

*Jüngel, E.*, Tod, Stuttgart 1971.

*Baur, J.*, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung von den Toten, in: *ders.*, Einsicht und Glaube, Göttingen 1978, 25–49.

*Perlitt, L.*, Der Tod im Alten Testament, in: *ders.* Allein mit dem Wort, hg.v. *H. Spieckermann*, Göttingen 1995, 206–221.

*Ringleben, J.*, Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes, Tübingen 1998.

#### *Zum Gesamtkonzept des Kapitels 4*

Zur grundsätzlichen Frage nach der Rolle der Kirche und ihrer sozialetischen Position in einer säkularen Gesellschaft verweise ich auf die grundlegende Denkschrift der EKD:

Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, in: *Kirchenkanzlei der EKD* (Hg.), Die Denkschriften der EKD, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, 43–76.

Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, EKD-Texte 64, 1999.

Dazu: *Honecker, M.*, Welche Legitimation haben Kirchen zu politischen Äußerungen? in: *ders.*, Sozialethik zwischen Tradition und Vernunft, Tübingen 1977, 41–62.

*Hermes, E.*, Die evangelischen Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland, in: *ders.*, Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 1–18.

–, „Kirche für andere“ Zur Kritik und Fortschreibung eines epochemachenden ekklesiologischen Programms, in: *ders.*, Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 19–77.

*Schmidt, Th.M.*, Glaubensüberzeugung und säkulare Gründe. Zur Legitimität religiöser Argumente in einer pluralistischen Gesellschaft, in: *ZEE* 45 (2001) 248–261. Vgl. auch die übrigen Beiträge in diesem Heft 4/2001 der *ZEE*.

#### *Das göttliche Gebot der Feiertagsheiligung und das staatliche Verbot der Sonntagsarbeit*

Zur Geschichte weise ich hin auf die Quellensammlung von *Rordorf, W.*, Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche, TC 2, Zürich 1972.

Die einschlägige Monographie von *W. Rordorf* ist im Text genannt (S. 264, Anm. 4). Daneben ist die Quellensammlung von *V. Keil* zur Religionspolitik Konstantins d. Gr. sehr hilfreich (S. 266, Anm. 9), ebenso die Monographie von *R. Leeb* (S. 266, Anm. 8). Ferner:

*Wallraff, M.*, Christus Verus Sol, *JAC.Erg.* 32, Münster 2001, bes. 89ff und die Ausführungen zur integrativen Religionspolitik Konstantins des Gr. 127ff.

Neuere kirchliche Stellungnahmen:

Unsere Verantwortung für den Sonntag. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD, EKD-Texte 22, 1988.

Menschen brauchen den Sonntag. Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, 1999.

#### *Genforschung und Menschenbild*

Es deutet sich in dem Text eine ethisch-theologische Position an, die einen eher deskriptiven Ansatz vertritt, nach dem die Aufgabe der (christlichen) Ethik nicht die Herleitung und das Etablieren von zuvor unbekanntem Normen ist – dergleichen ist ohnehin undenkbar. Ernsthaft verpflichtet können wir nur durch ein Sollen sein, das in uns selbst laut wird und in dem wir uns selbst bestimmen. Aufgabe der Ethik ist damit die Deutung des immer schon unter Normen stehenden menschlichen Lebens und die Aufklärung dieses Gefordertseins einerseits, der Umgang mit den Aporien dieses Gefordertseins andererseits. Ich gebe dazu drei Texte an:

- Ebeling, G.*, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: *ders.*, Wort und Glaube II., Tübingen 1969, 1–41. (Dazu: *Pannenberg, W.*, Die Krise des Ethischen und die Theologie, in: *ders.*, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 41–54).
- Lange, D.*, Ethik in theologischer Perspektive, Göttingen 1992.
- Fischer, J.*, Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht, in: ZEE 44 (2000), 247–268.
- Ferner: *Kant, I.*, Kritik der praktischen Vernunft, Werke, hg.v. *W. Weischedel*, Bd. 6, Nachdr. Sonderausgabe Darmstadt 1983.
- Moore, G.E.*, Principia Ethica, Cambridge 1948.
- Zum Sachproblem der „Bioethik“:  
epd-Dok 6/01; 15/01; 26/01.  
Lexikon der Bioethik, 3 Bde., Gütersloh 1998.
- Herms, E.*, Ethische Fragen der Gentechnologie, in: *ders.*, Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991.
- Kreß, H./Müller, W.E.*, Verantwortungsethik heute, Stuttgart u.a. 1997.
- Fischer, J.*, Handlungsfelder angewandter Ethik, Stuttgart 1998, 106–116.
- Herms, E.* (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, VWGTh 17, Gütersloh 2001.
- Kipke, R.*, Mensch und Person. Der Begriff der Person in der Bioethik und die Frage nach dem Lebensrecht aller Menschen (BAEKW 8) Berlin 2001 (Lit.)
- Körtner, U.H.J.*, Unverfügbarkeit des Lebens? Grundlagen der Bioethik und der medizinischen Ethik, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Kreß, H.*, Präimplantationsdiagnostik, der Status von Embryonen und embryonale Stammzellen. Ein Plädoyer für Güterabwägung, in: ZEE 45 (2001) 230–235.
- Grünwaldt, K./Hahn, U.* (Hg. im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD), Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin, Hannover 2001.
- Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen, EKD-Texte 71, 2002.
- Oduncu, F.S.* u.a. (Hg.), Stammzellenforschung und therapeutisches Klonen (MER 1) Göttingen 2002.
- Theologische Aussagen über das Subjekt im Verhältnis zur Naturwissenschaft:  
*Barth, U.*, Gehirn und Geist, in: *W. Gräßl*, Urknall oder Schöpfung. Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh<sup>2</sup>1997, 101–138.

#### Pluralismus in der Kirche

- Mehlhausen, J.* (Hg.), Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh 1995.
- Broer, I.* (Hg.), Christentum und Toleranz, Darmstadt 1996 (183–198 Lit.).

- Herms, E.*, Offenbarung und Wahrheit, in: *W. Brändle u.a.* (Hg.), Unverfügbare Gewißheit, MNT 3, Hannover 1997, 52–71.
- Zur Wirkungsgeschichte der im Aufsatz angesprochenen Turmbau-Erzählung in der gegenwärtigen Pluralismus-Debatte:  
*Cohn-Bendit, D./Schmid, Th.*, Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie, Hamburg 1992.

#### Gesellschaftliches Toleranzgebot und religiöse Wahrheitsgewissheit

- Rawls, J.*, A Theory of Justice, repr. Oxford 1976 (dt. Übers. von *H. Vetter*: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1979), hier bes. Abschnitte 33–35.
- Rendtorff, T.* (Hg.), Glaube und Toleranz (VWGTh 2), Gütersloh 1985.
- Bernhardt, R.*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums, Gütersloh<sup>2</sup>1991 (Lit.).
- Ringleben, J.*, Religion und Offenbarung. Überlegungen im kritischen Anschluß an Barth und Tillich, in: *U. Barth/W. Gräßl* (Hg.), Gott im Selbstbewußtsein der Moderne, FS H.W. Schütte, Gütersloh 1993, 111–128.
- Herms, E.*, Vom halben zum ganzen Pluralismus, in: *ders.*, Kirche in der Welt, Tübingen 1995, 388–431.
- , Pluralismus aus Prinzip, in: *ders.*, Kirche in der Welt, Tübingen 1995, 467–485.
- Slenczka, N.*, Religiöse Verbindlichkeit im Horizont pluralistischer Religions- theologie, in: *G. Höver* (Hg.), Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Pluralität (Theos 34) Hamburg 1999, 131–165 (Lit.).
- Steinacker, P.*, Toleranz und Dialog der Religionen, in: *U. André* u.a. (Hg.), Leben und Kirche, FS W. Härle, Marburg 2001, 303–315.
- Hüttenhoff, M.*, Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem, Leipzig 2001 (Lit.).
- Wendebourg, Chr.*, Ist das Herz aller Religionen eins? in: Confessio Augustana 3 (2002) 15–24. Vgl. auch das (dort unter den Literaturhinweisen genannte) ausführliche Werk des Vf. „Östliche Religionen und evangelischer Glaube“.



# Notger Slenczka

## Realpräsenz und Ontologie

Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66.  
1993. 602 Seiten, kartoniert  
ISBN 3-525-56273-X

Die Arbeit untersucht zunächst die interne Schlüssigkeit der Versuche röm.-kath. Theologen, die Transsubstantiationslehre auf der Basis einer nichtsubstantialen, an phänomenologischen Positionen orientierten Ontologie als „Transfinalisations-“ bzw. „Transsignifikationslehre“ neu zu interpretieren (Teil I).

Das negative Ergebnis dieser Untersuchung motiviert zur Klärung der ontologischen Differenz zwischen dem aristotelischen Substantialismus und der transzendentalen Phänomenologie im Gefolge Husserls (Teil II).

Die – von den Vertretern der Transsignifikationslehre zu Lasten der Schlüssigkeit ihrer Position als Selbstverständlichkeit festgehaltene – substantiale Deutung von „Sein“ als „Selbständigkeit“ erweist sich dabei angesichts der transzendentalphänomenologischen Anfragen als zutiefst begründungsbedürftig.

Unter der zunächst eucharistietheologischen Fragestellung bricht also ein fundamentalontologisches Problem auf. Der Schlussteil formuliert die ursprünglich philosophische Fragestellung als theologisches Problem.

Studien zur Erlanger Theologie

Band 1

## Der Glaube und sein Grund

F.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 85.  
1998. 333 Seiten, kartoniert  
ISBN 3-525-56292-6

Band 2

## Selbstkonstitution und Gotteserfahrung

W. Elerts Deutung der neuzeitlichen Subjektivität im Kontext der Erlanger Theologie

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 86.  
1999. 364 Seiten, kartoniert  
ISBN 3-525-56293-4

Die Untersuchung behandelt die Theologie Werner Elerts in ihrem Zusammenhang mit der Erlanger Schultradition sowie ihre Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Konzept der Subjektivität.

**V&R**

Vandenhoeck  
& Ruprecht