

# Amt und Gemeinde

64. Jahrgang, Heft 4, 2014

€ 6,-



## Melange: Praktische Theologie/ Kirchengeschichte

- Spiritualität – ein weites Feld.  
Grundlegende Überlegungen  
**Peter Zimmerling** 287
- Zum Gedenken an Ernst Lange  
**Wilfried Engemann** 329
- Die Evangelischen Kirchen  
auf dem Weg zum Jahr 2017  
**Michael Bünker** 332
- Neuneinhalb Thesen über ein zeitgemäßes  
Verstehen Martin Luthers  
**Heinz Schilling** 335
- Geschichte und Gegenwart  
der Reformationsforschung mit Ausblick  
auf das Reformationsjubiläum 2017  
**Gergely Csukás** 343
- Die Kunst des Möglichen.  
Bibelarbeit zu 1. Timotheus 2,1-6  
**Christoph Weist** 356

Und weitere Beiträge



# INHALT

Editorial .....	285
Karl W. Schwarz	
Spiritualität – ein weites Feld. Grundlegende Überlegungen .....	287
Peter Zimmerling	
Beichte .....	301
Peter Zimmerling	
Unterwegs zu einem seelsorgerlichen Gottesdienst. Sieben Kriterien .....	313
Peter Zimmerling	
Zum Gedenken an Ernst Lange. Windhaag bei Freistadt am 10. Juli 2014 .....	326
Zum Gedenken an Ernst Lange .....	329
Wilfried Engemann	
Die Evangelischen Kirchen auf dem Weg zum Jahr 2017 .....	332
Michael Bünker	
Neuneinhalb Thesen über ein zeitgemäßes Verstehen Martin Luthers ..	335
Heinz Schilling	
Geschichte und Gegenwart der Reformationsforschung mit Ausblick auf das Reformationsjubiläum 2017 .....	343
Gergely Csukás	
Die Kunst des Möglichen. Bibelarbeit zu 1. Timotheus 2,1-6 .....	356
Christoph Weist	

## Anhang

Amt und Gemeinde, 64. Jahrgang – Jahresregister 2014 .....	363
AutorInnen .....	366
Impressum .....	366

# Editorial

Das letzte Heft des Jahrgangs 2014 von *Amt und Gemeinde* bietet eine Melange aus Praktischer Theologie und Kirchengeschichte. Es dokumentiert einerseits drei Vorträge des Leipziger Praktischen Theologen Peter Zimmerling im Rahmen der Gesamtösterreichischen Lektorentagung im Mai 2014 in Schloss Seggau in der Steiermark über Spiritualität, Beichte und die seelsorgerliche Dimension des Gottesdienstes, andererseits eine Veranstaltung zum Gedenken an den Berliner Homiletiker Ernst Lange (1927–1974) in Windhaag bei Freistadt am 10. Juli 2014, der vor vierzig Jahren im Mühlviertel den Freitod wählte. Sein Wiener Kollege Wilfried Engemann würdigte dessen Bemühungen um eine neue Theorie der kirchlichen Praxis. Bekannt geworden ist sein Programm der „Ladenkirche“ am Brunsbütteler Damm 17 in Berlin-Spandau Anfang der 60er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts und sein kompromissloser Einsatz für Dietrich Bonhoeffer, dessen Ekklesiologie („Kirche für andere“) er praktisch-theologisch umzusetzen versuchte. In der ökumenischen Bewegung seit ihren Anfängen (Evanston 1954) engagiert, brachte er auch Erfahrungen aus Amerika (East

Harlem Protestant Parish) in sein Lehrprogramm an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. An sein Laienspiel „Halleluja, Billy“ sei ausdrücklich hingewiesen, weil es auch in den Gemeinden in Österreich aufgeführt wurde.

Den kirchengeschichtlichen Schwerpunkt gestalten Bischof Michael Bünker, dessen Ansprache beim Reformationsempfang den Weg unserer Kirche hin zum Jahr 2017 und durch die Reformationsdekade durch buchstabierte – und dies im wörtlichen Sinn, sowie der Berliner Reformationshistoriker Heinz Schilling im Rahmen einer Podiumsdiskussion, die von der Deutschen Botschaft in Wien am 2. Dezember 2014 veranstaltet wurde, schließlich der zur Zeit an der Universität in Bern wirkende Absolvent unserer Wiener Fakultät Gergely Csukás, der dankenswerterweise für *Amt und Gemeinde* einen weit ausholenden Überblick über den Stand der Reformationsforschung verfasste. Zu Heinz Schilling sei hier noch nachgetragen, dass er Vorsitzender des Vereins für Reformationsgeschichte und Herausgeber des Archivs für Reformationsgeschichte ist und 2012 eine **vielleicht beachtete Biographie Martin Luthers**

**publizierte: Heinz Schilling, Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs**, München: Beck 2012.

Den Abschluss bildet eine Bibelarbeit zu 1. Tim. 2,1-6 von Christoph Weist, die er auf der Tagung „Reformation und Toleranz“ des Evangelischen Bundes am 22. März 2014 in Linz hielt.

Mit dieser Melange grüßt die Redaktion von Amt und Gemeinde zum Neuen Jahr, insbesondere den langjährigen Chefredakteur Prof. Gottfried Adam, der am 1. Dezember 2014 seinen 75. Geburtstag feiern konnte. Mit großer Verspätung gratulieren wir und wünschen Ad multos annos!

**Karl Schwarz**

# Spiritualität – ein weites Feld.

## Grundlegende Überlegungen

Der lutherische Theologe Peter Zimmerling, Professor für Praktische Theologie in Leipzig untersucht das aufgeflammete Interesse an Spiritualität vor dem Hintergrund einer fortschreitenden Entkirchlichung und Säkularisierung. Seine Überlegungen setzen mit einer Begriffsdefinition ein. Es folgen zwei exemplarische Einblicke in die Grundlagen evangelischer und katholischer Spiritualität. Im Anschluss daran wird das weite Feld spiritueller Erscheinungsformen heute abgesprochen. Dann sollen Kriterien christlicher Spiritualität entfaltet werden. Ein Ausblick benennt Entwicklungspotenziale zukünftiger Spiritualität.

---

Von **Peter Zimmerling**

---

Seit einiger Zeit lässt sich in unserer Gesellschaft ein neues Interesse an Spiritualität erkennen.<sup>1</sup> Manche sprechen sogar von einem „Megatrend Spiritualität“,<sup>2</sup> ohne dass bisher Einigkeit darüber besteht, in welchem Verhältnis dieser Trend zur fortschreitenden Entkirchlichung und Säkularisierung steht. Die folgenden Ausführungen wollen die unübersichtliche Situation aus theologischer Sicht beleuchten, wobei ich diese als lutherischer Theologe primär in evangelischer Perspektive wahrnehme.

## 1. Zum Begriff „Spiritualität“

Der Begriff „Spiritualität“ ist ein Containerbegriff. Er hat etwas merkwürdig Unbestimmtes an sich.<sup>3</sup> Wer ihn verwendet, sollte deshalb sagen, was er darunter versteht. Ursprünglich stammt er aus der katholischen Ordenstheologie Frankreichs.<sup>4</sup> Vom protestantischen Begriff „Frömmigkeit“ unterscheidet er sich dadurch, dass

er im Gegensatz zu diesem nicht bloß Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung meint, sondern beides mit dem Glauben verbindet. Von evangelischen Theologen wurde anfangs auf seine theologische Problematik aufmerksam gemacht: Dem Begriff wohne eine Tendenz zur Abschwächung der Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnaden inne, weil durch ihn die Praxis des Glaubens und damit das menschliche Handeln leicht in den Vordergrund gerate.<sup>5</sup> Trotz dieser Bedenken begann seit der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 der unaufhaltsame Siegeszug des Begriffs „Spiritualität“ auch im Raum der evangelischen Kirchen. Im Schlusskommuniqué der Vollversammlung hieß es: „Wir sehen uns nach einer neuen Spiritualität, die unser Planen, Denken und Handeln durchdringt.“<sup>6</sup> Damit war der Boden bereitet für die Verknüpfung des bis dahin in der ökumenischen Bewegung vorherrschenden politischen Engagements mit dem Streben nach Erneuerung der Spiritualität. In Deutschland wurde der Begriff durch die Ende

1 Peter Zimmerling, *Spiritualität – ein weites Feld. Grundlegende Überlegungen*, in: Bärbel Husmann/Roland Biewald (Hg.), *Spiritualität. Impulse zur Reflexion religiöser Praxis im Religionsunterricht*, Themenhefte Religion 11, Leipzig 2013, 7–15). Eine ausführliche Form der folgenden Überlegungen habe ich vorgetragen in: Peter Zimmerling, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*, 2. Auflage, Göttingen 2010.

2 Paul M. Zulehner, *Megatrend Religion*, in: *Die Stimmen der Zeit*, 2003, 87–96.

3 Hans-Martin Barth z. B. stellt im Hinblick auf den Begriff „Spiritualität“ fest: „In der einschlägigen Literatur wird allenthalben beklagt, der Begriff [...] habe etwas Schillerndes“ (ders., *Spiritualität* [Bensheimer Hefte 74, *Ökumenische Studienhefte* 2], 11).

4 Vgl. hier und im Folgenden a. a. O., 10 ff.

5 Vgl. dazu: *Evangelische Spiritualität. Überlegungen und Anstöße zu einer Neuorientierung*, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. von der Kirchenkanzlei im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2. Auflage, Gütersloh 1980, 11; Barth, *Spiritualität*, 14.

6 Harald Krüger/Walter Müller-Römheld (Hg.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse, Erlebnisse, Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. 23. Nov. bis 10. Dez. 1975 in Nairobi/Kenia, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1976, 1, hier wird „spirituality“ noch mit „Frömmigkeit“ übersetzt; anders bereits 321 ff, dem Bericht über den Workshop „Spiritualität“.



der 1970er-Jahre erschienene EKD-Studie „Evangelische Spiritualität“ kirchlich anerkannt.<sup>7</sup> Mit ihr vollzog die evangelische Kirche einen Paradigmenwechsel: Sie nahm das Problem der Spiritualität als eine für das Christsein in der modernen Welt wesentliche Fragestellung auf.

Der Begriff „Spiritualität“ besitzt gegenüber „Frömmigkeit“, „Religiosität“ und „Glaube“ verschiedene Vorteile: Er ist im Bereich der gesamten Ökumene verständlich; er verweist auf eine Vielzahl und Vielfalt von Spiritualitäten;<sup>8</sup> er bringt das in der abendländischen Theologie lange ungenügend berücksichtigte Wirken des Geistes neu zu Bewusstsein;<sup>9</sup> der Aspekt der Gestaltwerdung macht deutlich, dass die soziale Dimension zum Glauben untrennbar dazugehört. Last not least spricht für die Verwendung des Begriffs „Spiritualität“, dass er im Gegensatz zu den traditionellen Begriffen „Frömmigkeit“, „Religiosität“ und „Glaube“ für junge und ältere Menschen, auch für solche, die dem christlichen Glauben fern stehen, einen positiven Klang besitzt. Während viele Menschen in einer postchristlichen Gesellschaft meinen, mit dem altbekannten Christentum fertig zu sein, weist der Begriff „Spiritualität“ auf Unbekanntes. Gerade seine Vagheit macht neugierig, verlockt dazu, sich mit den da-

mit bezeichneten Phänomenen näher zu beschäftigen.

Ich verstehe im Folgenden unter Spiritualität den äußere Gestalt gewinnenden gelebten Glauben,<sup>10</sup> wobei der Begriff drei Aspekte, nämlich rechtfertigenden Glauben, Frömmigkeitsübung und Lebensgestaltung miteinander verbindet. Evangelische, d. h. vom Evangelium geprägte Spiritualität wird dabei durch den Rechtfertigungsglauben sowohl motiviert als auch begrenzt: Einerseits befreit die Erfahrung der Rechtfertigung allein aus Gnaden (*sola gratia*) dazu, den Glauben in immer neuen Formen einzuüben und in der alltäglichen Lebensgestaltung zu bewähren, andererseits bewahrt sie davor, das eigene spirituelle und ethische Streben zu überschätzen.

## 2. Exemplarische Einblicke in die Grundlagen evangelischer und katholischer Spiritualität

### 2.1 Charakteristika reformatorischer Spiritualität

Reformatorische Spiritualität zeichnet sich durch eine doppelte Bewegung aus, die sich zugleich als gegenläufig darstellt. Einmal verläuft diese Bewegung in Richtung auf Konzentration, zum anderen in Richtung auf Grenzüberschreitung, wobei

7 Evangelische Spiritualität, 54.

8 Erwin Fahlbusch u. a., Art. Spiritualität, in: Evangelisches Kirchenlexikon, hg. von ders. u. a., 3. Auflage, Bd. 4, Göttingen 1996, 402–419; Karl-Friedrich Wiggermann, Art. Spiritualität, in: TRE, Bd. 31, Berlin/New York, 708–717.

9 Vgl. dazu im Einzelnen Peter Zimmerling, Charismatische Bewegungen, Göttingen 2009, 29–33.

10 Ich knüpfte hier an die Definition der EKD-Studie an: Evangelische Spiritualität, 12.

beide Bewegungen von Jesus Christus her begründet werden.

Schon das *solus Christus* (allein Christus) der reformatorischen Spiritualität zeigt, dass sie in einem im Vergleich mit der übrigen Kirchen- und Theologiegeschichte außergewöhnlichen Maße auf Jesus Christus ausgerichtet ist. Das wird besonders an Martin Luther deutlich: Zeit seines Lebens bleibt seine Spiritualität zunächst und vor allem von der persönlichen Gegenwart des auferstandenen Jesus von Nazareth geprägt. In ihm ist Gott dem Menschen unüberbietbar nahe gekommen. Darum ist das Grunddatum lutherischer Spiritualität die Inkarnation, die Geburt des Sohnes Gottes als Kind in der Krippe von Bethlehem, die an Weihnachten gefeiert wird. In ihm zeigt Gott dem Menschen sein liebendes Angesicht. Martin Luther ist der erste neuzeitliche „Weihnachts-Christ“. Reformatorische Spiritualität ist zweitens Bibelfrömmigkeit (*sola scriptura*). Luther gewann durch das Studium der Schrift sein neues Verständnis des Evangeliums. Daraus schloss er, dass jeder Mensch selbstständig aus der Bibel den Willen Gottes für sein Leben erfahren kann, wodurch der Glaube des Einzelnen unabhängig von kirchlichen Vermittlungsinstanzen wird. Reformatorische Spiritualität ist drittens von der Konzentration auf die Rechtfertigung *sola gratia* (allein aus Gnaden) geprägt. Luther entdeckte neu, dass Gottes Gerechtigkeit nicht als dessen – unerfüllbare – Forderung an den Menschen zu verstehen ist, sondern Gottes aus freier Gnade gewährtes Geschenk ist. Viertens

ist reformatorische Spiritualität durch eine Konzentration auf den individuellen Glauben bestimmt (*sola fide*). Das reformatorische Glaubensverständnis zeichnet sich durch einen vorher höchstens in der Mystik gekannten Gewissheits-, Intensitäts- und Subjektivitätsgrad aus. Inhaltlich ist Glauben als ein Sich-Halten an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus zu verstehen.

Die grenzüberschreitende Bewegung reformatorischer Spiritualität zeigt sich in doppelter Hinsicht. Sie ist demokratisch, also eine Spiritualität für jedermann und jedefrau, indem sie die Spiritualität aus der Usurpation durch religiöse Eliten befreit. Die Freiheitsgeschichte des modernen Europa ist ohne diesen Vorgang nicht denkbar. Sie ist alltagsverträglich, indem sie die Grenzen zwischen Sonntag und Alltag und damit zwischen heilig und profan relativiert. Die Alltagsverträglichkeit reformatorischer Spiritualität wird konkret in der Betonung von Familie, Beruf und Gesellschaft als deren Verwirklichungsfelder. Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis, dass Christus selbst mir im Nächsten begegnet. „Wo kannst du ihn aber finden denn in deinem Bruder?“<sup>11</sup> Glaube wird gelebt, wenn Menschen einander zum Christus werden. Dadurch wird sowohl der Einsatz für das Wohl des Nächsten in der Familie als auch in der Gesellschaft zum Dienst für Christus, zum Gottesdienst.

<sup>11</sup> WA 15, 488, 30, zit. nach Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 274.

## 2.2 Ignatianische Exerzitien als zentrale Form römisch-katholischer Spiritualität

Die Einzelexerzitien, die auf den Gründer des Jesuitenordens Ignatius von Loyola (1491–1556) zurückgehen, sind bis heute das spirituelle Kraftreservoir der katholischen Kirche. Sie werden von vielen Priestern, Ordensleuten und engagierten Laien regelmäßig absolviert. Standen früher die „Vortragsexerzitien“ im Vordergrund, sind es seit der Mitte des 20. Jahrhunderts wieder die begleiteten Einzelexerzitien, in denen jeder Exerzitant für sich persönlich spirituelle Erfahrungen machen kann. Dadurch soll eine Vertiefung des persönlichen Glaubens und eine Veränderung des Lebens zur größeren Ehre Gottes erreicht werden.

Den Ignatianischen Exerzitien liegt das Werkbuch des Ignatius für Exerzitienbegleiter „Geistliche Übungen“ zugrunde.<sup>12</sup> In dem zwischen 1522–35 entstandenen Buch hat Ignatius persönliche spirituelle Erfahrungen und seine aufgrund geistlicher Begleitung gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst. Die Exerzitien können von drei Tagen bis vier Wochen dauern. Bewährt hat sich ein Zeitraum von acht Tagen. Der Exerzitant verbringt die ganze Zeit in der Stille, ohne mit anderen zu reden, betet bzw. meditiert täglich mehrere Stunden. Die Zeit zwischen den Gebets- und Meditationszeiten dienen der

Erholung und dürfen nicht mit anderen Beschäftigungen gefüllt werden. Zu den Einzelexerzitien gehört ein ungefähr halb- bzw. dreiviertelstündiges Gespräch pro Tag, in dem der Exerzitant dem Begleiter Einblick in seine Erfahrungen gewährt. Das ermöglicht dem Exerzitienbegleiter, inhaltliche und methodische Hinweise für den nächsten Tag zu geben. Die Gruppe der anderen Exerzitanten bleibt – soweit vorhanden – im Hintergrund.

Eine Voraussetzung, um an Einzelexerzitien teilnehmen zu können, ist ein geregeltes persönliches spirituelles Leben, wozu Erfahrungen mit Gebet und Meditation gehören. Eine weitere Bedingung ist eine normale psychische Belastbarkeit. Den Einzelexerzitien geht ein Vorgespräch zwischen Exerzitant und Exerzitienbegleiter voraus, das der Klärung dient, ob zwischen ihnen ein Vertrauensverhältnis entstehen kann.

Eine Reihe von Gründen macht Exerzitien auch heute noch zu einer hilfreichen spirituellen Übung. Angesichts zunehmender Individualisierung ist der Exerzitienbegleiter eine Hilfe zur Entwicklung der eigenen Spiritualität. Er weist einerseits Züge eines Seelsorgers, andererseits – mehr noch – die eines Coachs auf. Er soll sich nach dem Willen des Ignatius nicht als Wegweiser, sondern als Wegbegleiter verstehen. Ziel ist, „dass der Schöpfer und Herr sich selbst seiner [des Exerzitanten] Seele mitteilt“ (ExB 15). Damit ist zum einen dem modernen Bedürfnis nach persönlicher Freiheit Rechnung getragen, zum anderen entspricht das tägliche Gesprächsangebot des Exerzitien-

<sup>12</sup> Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, aus dem Span. übertr., mit Erkl. von Adolf Haas, Freiburg/Basel/Wien 1999. Die folgenden Nachweise im Text beziehen sich auf dieses Buch.

begleiters der zunehmenden Sehnsucht nach persönlich-seelsorgerlicher Aussprache. Positiv ist auch, dass der Exerzitant während der Exerzitien ganzheitlich angesprochen wird. Einerseits soll er in den Meditationszeiten über sein bisheriges Leben nachdenken. Andererseits geht es darum, biblische Texte zu imaginieren, also nicht bloß mit dem Verstand zu erfassen. Es geht darum, den Affekten, der Emotionalität und der Körperlichkeit Raum zu geben und ihnen nachzuspüren. Der Exerzitant soll auf diese Weise Zugang zu einer erfahrungsbezogenen Spiritualität finden. Auch das Ziel der Exerzitien, zur Verhaltensänderung anzuleiten, zeigt, dass es sich um spirituelle Übungen handelt, die den Menschen in seiner Ganzheit ansprechen wollen.

Im Rahmen der evangelischen Spiritualität gab es lange Zeit kein Angebot, das den Exerzitien entsprochen hätte. Dadurch fehlte der evangelischen Tradition ein wichtiges spirituelles Hilfsmittel. Seit einigen Jahren sind Exerzitien auch von evangelischen Christen entdeckt worden.<sup>13</sup> Inzwischen bieten z. B. Kommunitäten evangelische Exerzitien an.

### 3. Zur spirituellen Situation heute<sup>14</sup>

#### 3.1 Zwischen „Megatrend Spiritualität“ und Zunahme der Konfessionslosigkeit

Die spirituelle Situation stellt sich in Deutschland regional, aber auch milieu- und altersspezifisch sehr unterschiedlich dar. Auf der einen Seite ereignet sich eine spirituelle und religiöse Renaissance. Sie zeigt sich vor allem im Bereich der Esoterik, des Fundamentalismus und der Charismatik. Dazu kommt ein zunehmendes Interesse an fernöstlichen Religionen und die immer deutlichere Präsenz des Islam in unserer Gesellschaft. Während es Ende der 1960er Jahre ungefähr 60 000 türkische Muslime in Westdeutschland gab, sind es heute etwa 2, 7 Millionen. Darüber hinaus ereignet sich seit einigen Jahren eine „Dispersion des Religiösen“<sup>15</sup> vor allem im Bereich des Konsums und der Freizeitkultur. Im Zusammenhang mit der Werbung tauchen religiöse Elemente an Orten auf, wo man sie nicht vermutet hätte. „Eternity“ – Ewigkeit nennt Calvin Klein sein Parfum. Ikonengleich schaut ein Paar auf dem dazugehörenden Werbeplakat auf den Betrachter. Das Versprechen, durch den Genuss eines Produktes – wie Zigaretten – besondere Sinnerleb-

13 Vgl. hier und im Folgenden Gerhard Munderlein, Aspekte therapeutischer Methoden in den Exerzitien, in: ders. (Hg.), Aufmerksame Wege. Erfahrungen evangelischer Christen mit den Exerzitien des Ignati- us von Loyola, München 1999, 115–129.

14 Vgl. dazu im Einzelnen: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. von Reinhard Hempelmann u. a., Gütersloh 2005.

15 Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt am Main 1998, 155 ff.

nisse machen zu können, weckt religiöse Assoziationen. Produkte werden zu Garanten von Lebensgewissheiten und -wahrheiten. Der Filmpalast wird zum Kultkino, das Rockkonzert zum Ort, wo Ekstasen erlebt und Idole verehrt werden. Zu Kunstausstellungen werden Massenvallfahrten unternommen, wie in früheren Zeiten zu den Gnadenbildern und Reliquien der Kirche.

Auf der anderen Seite lässt sich ein zunehmender Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozess beobachten, für den es in anderen Weltgegenden keine Parallelen gibt. Der amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger spricht von West- und Mitteleuropa als einem „Katastrophengebiet für die Kirche“.<sup>16</sup> Ein anhaltender Säkularisierungsprozess hat zu einem weitgehenden Bedeutungsverlust des traditionellen kirchlichen Christentums geführt. „Vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte haben religiöse Legitimationen der Welt ihre Plausibilität nicht nur für eine Handvoll Intellektueller und anderer gesellschaftlicher Randfiguren verloren, sondern für die breiten Massen ganzer Gesellschaften.“<sup>17</sup> Das gilt in besonderem Maße für die neuen Bun-

desländer, aber auch für die großstädtische jüngere und gebildete Bevölkerung in Deutschland insgesamt.

### 3.2 Weihnachtsspiritualität

Volkskirchliche Spiritualität ist Weihnachtsspiritualität.<sup>18</sup> Das belegen prozentual steigende Gottesdienstteilnehmerzahlen an Heilig Abend (zwischen 25 und 30% der evangelischen Kirchenmitglieder). Der Wochenrhythmus des Kirchgangs hat sich für die meisten Kirchenmitglieder zum Jahresrhythmus hin verschoben. Viele Heilig Abend-Kirchgänger bezeichnen sich von ihrem Selbstverständnis her als regelmäßige Kirchgänger. Kein anderes Fest wird im Jahresablauf so ausgiebig gefeiert wie Weihnachten. Die Adventszeit wird mehr und mehr als Vorweihnachtszeit und immer weniger als Bußzeit verstanden. Die Vorbereitung auf das Fest ist inzwischen genauso wichtig geworden wie das Fest selbst. Dazu gehört vor allem die Pflege des Advents- und Weihnachtsbrauchtums, aber auch der Kauf der Geschenke. Der Besuch des Weihnachtsmarkts erlaubt die Rückkehr in das Land der Kindheit, wo das Leben noch jung und unbeschwert war. An Heilig Abend soll das Kind in der Krippe die Sehnsüchte nach dem lang verlorenen Kinderland erfüllen.

<sup>16</sup> Peter L. Berger, An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7.5.1998, 14; vgl. auch Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, 2. Auflage, Gütersloh 1999, 223 ff.

<sup>17</sup> Peter L. Berger, zit. nach: Gottfried Küenzlen, Das Unbehagen an der Moderne. Der kulturelle und gesellschaftliche Hintergrund der New Age-Bewegung, in: Hansjörg Hemminger, Die Rückkehr der Zauberer. New Age – Eine Kritik (Rororo-Sachbuch, 8712), Reinbek bei Hamburg 1990, 192.

<sup>18</sup> Matthias Morgenroth, Weihnachtschristentum. Moderner Religiosität auf der Spur, 2. Auflage, Gütersloh 2003; ders., Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten, München 2003.

In gesellschaftlicher Hinsicht zeigt sich die Bedeutung des Weihnachtsfests daran, dass eine Reihe von Wirtschaftszweigen ohne das Weihnachtsgeschäft zum Niedergang verurteilt wäre. Empirische Untersuchungen belegen, dass sich das Wissen um den spirituellen Gehalt des Weihnachtsfests umgekehrt proportional zu seiner wirtschaftlichen Bedeutung verhält: Während immer weniger Menschen den spirituellen Grund des Weihnachtsfestes kennen und ihn allein an Liebe und Mitmenschlichkeit festmachen,<sup>19</sup> boomen die im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest stehenden Wirtschaftszweige.

### 3.3 Fundamentalistisch und charismatisch geprägte christliche Spiritualität

In den vergangenen Jahrzehnten hat fundamentalistisch und charismatisch geprägte christliche Spiritualität deutlich an Vitalität gewonnen. Der moderne religiöse *Fundamentalismus* stellt eine hoch organisierte, in den Glaubensbeständen festgelegte und auf abrufbares objektives Heilswissen angelegte Form gegenwärtiger Spiritualität dar.<sup>20</sup> Fundamentalistische Gruppen bieten ihren Mitgliedern „die Sicherheit und Geborgenheit einer auf festgefügtter, verbindlicher Autorität ruhenden Glaubensgemeinschaft“.<sup>21</sup> Eine

herausragende fundamentalistische Sicherungsinstanz stellt neben dem Glauben an ein irrtumsloses Heilswissen und neben der festen Gruppenzugehörigkeit die allseits anerkannte Führungspersönlichkeit dar. Charismatische Bewegungen verbinden klare theologische Wahrheitsansprüche auf der intellektuellen Ebene mit starken Erlebnisangeboten auf der persönlichen Ebene. Gerade diese Verbindung scheint der Grund zu sein, warum sich neben fundamentalistischen auch charismatische Gruppen wachsender Beliebtheit erfreuen.<sup>22</sup>

### 3.4 Agnostische Spiritualität

Eine Studie der Leipziger Kultursoziologin Monika Wohlrab-Sahr zur Thematik „Generationenwandel als religiöser Wandel. Das Beispiel Ostdeutschlands“<sup>23</sup> legt den Schluss nahe, dass sich in der jüngsten Generation in Ostdeutschland, bei den 19- bis 29-Jährigen, derzeit ein Prozess partieller Desäkularisierung andeutet. Er vollzieht sich auf der individuellen Glaubensebene. Ansatzpunkt sind dabei Aussagen zum Leben nach dem Tod bzw. zu okkulten Phänomenen.<sup>24</sup> Monika Wohl-

19 Morgenroth, Weihnachtschristentum, 27–30 (mit Belegen).

20 Gottfried Küenzlen, Kirche und die geistigen Strömungen der Zeit. Grundaufgaben heutiger Apologetik, in: EZW-Texte, Impulse Nr. 39, IX/1994, 19.

21 A. a. O.

22 Hansjörg Hemminger, Religiöses Erlebnis, religiöse Erfahrung, religiöse Wahrheit. Überlegungen zur charismatischen Bewegung, zum Fundamentalismus und zur New-Age-Religiosität, EZW-Texte, Impulse Nr. 36, VI/1993, 7.

23 Monika Wohlrab-Sahr / Uta Karstein / Christine Schaumburg, „Ich würd’ mir das offenlassen“. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die „große Transzendenz“ eines Lebens nach dem Tode, in: Zeitschrift für Religionssoziologie 13, 2005, 153–173.

24 Vgl. hier und im Folgenden a. a. O. 156.

rab-Sahr spricht in diesem Zusammenhang von der Zunahme einer Form von agnostischer Spiritualität. Sie nimmt damit die Tatsache auf, dass viele derjenigen, die mit einem Leben nach dem Tod rechnen, deswegen nicht gleichzeitig an Gott glauben. Die jungen Erwachsenen kombinieren sehr verschiedene Traditionen und mediale Einflüsse: Wiedergeburt und Nahtoderfahrung, Energieerhaltung und Matrix. Dennoch lässt sich diese Form von Spiritualität als Annäherung an die große Transzendenz eines Lebens nach dem Tode interpretieren, wobei die agnostische Spiritualität durchaus noch im Experimentierstadium zu stecken scheint.<sup>25</sup> Gleichzeitig ist damit eine kritische Distanz zu den Ansichten der atheistisch geprägten Elterngeneration impliziert.

### 3.5 Esoterische Spiritualität

Seit dem Ende der 1960er Jahre hat sich ein Markt der spirituellen Möglichkeiten gebildet. „Es ist vor allem die rasante Ausbreitung von Esoterik und Okkultismus, die unsere kulturelle Lage heute kennzeichnet ... Astrologie in trivialen oder ‚höheren‘ Formen, Psychokulte aller Art, Reinkarnationsglaube in vielen Spielarten, Reinkarnationstherapien, magisch-okkulte Praktiken, Hexenglaube, mythologisch sich begründender Feminismus,

Faszination von östlicher Spiritualität und Mystik in unzähligen Facetten, indianische Mythen, Schamanismus, vor allem aber der Glaube an die Wendezeit zum ‚New Age‘ ...“<sup>26</sup> Die esoterisch geprägte Spiritualität bietet in einer vom Individualismus geprägten Gesellschaft „das Vergnügen, seine eigene Religion zu haben“.<sup>27</sup> Soziologisch sind diese Formen als „*vagabundierende Religiosität*“ zu bezeichnen: Der Einzelne wählt sich seine Religion aus einem reichen Warenhausangebot an Sinndeutungsmustern frei aus.<sup>28</sup> Alle neu-religiösen Gruppen, Strömungen und Tendenzen verheißern dem Menschen eine sinnvolle Existenz, Orientierung und eine ganzheitliche Sicherung des Ichs. Die Vergewisserung geschieht dabei über das subjektive, emotional geprägte religiöse Erlebnis, und nicht mehr – wie im traditionellen Christentum – über ein verbindliches Glaubenswissen: Nicht Dogmen, sondern religiöse *Erlebnisse* bilden den Kern der esoterischen Spiritualität. Ort der religiösen Vergewisserung ist das Individuum, das die spirituellen Erfahrungen macht. Die Erlebnisse sehen sehr unterschiedlich aus: Es geht um Bewusstseinsweiterung, Selbsterfahrungen, Selbstverwirklichung, Psychedelik und kosmische Einheitserfahrung.

26 Küenzlen, Unbehagen, 204f.

27 Barbara Frischmut, zit. nach: a. a. O., 215.

28 Peter L. Berger, Pluralistische Angebote. Kirche auf dem Markt?, in: Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt, Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1994, 33–48.

25 Einen ähnlichen Befund lässt die Arbeit von Benjamin Roßner im Hinblick auf das Verhältnis junger Erwachsener aus Ostdeutschland zum Gottesdienst erkennen: Ders., Das Verhältnis junger Erwachsener zum Gottesdienst. Empirische Studien zur Situation in Ostdeutschland und Konsequenzen für das gottesdienstliche Handeln, Leipzig 2005, bes. 159 ff.

In jedem Fall ist damit eine Privatisierung der Religion verbunden. Persönliche Erlebnisse lassen sich nämlich kaum, wie etwa Dogmen, für alle verbindlich erklären. Zudem lenkt die Ausrichtung auf persönliche Erlebnisse den Blick von der Gesellschaft weg auf den Einzelnen. Die esoterische Spiritualität entwickelte sich im Wesentlichen neben den Kirchen und an ihnen vorbei, auch wenn ein beachtlicher Teil ihrer Mitglieder auf diesem Gebiet Erfahrungen aufzuweisen hat.

## 4. Kriterien christlicher Spiritualität

### 4.1 Trinitarisches Gottesverständnis

Für die Betonung des trinitarischen Gottesverständnisses sprechen angesichts des heutigen religiösen Pluralismus mehrere Gründe. Die Trinitätslehre erlaubt, die gesamte Wirklichkeit auf ein und denselben Gott zu beziehen. Die Alte Kirche hat in diesem Zusammenhang die sog. Appropriationslehre entwickelt. Sie appropriiert den einzelnen Personen der Trinität verschiedene Dimensionen der Wirklichkeit: Dem Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung und dem Heiligen Geist die Heiligung. Wegen des altkirchlichen Grundsatzes *opera ad extra sunt indivisa* hat der Mensch es trotzdem überall – in Natur, Geschichte und eigener Existenz – mit ein und demselben trini-

tarischen Gott zu tun.<sup>29</sup> Die trinitarische Orientierung ermöglicht christlicher Spiritualität, alle Bereiche der Welt als Gottes Schöpfung wahrzunehmen. Auf der Basis dieser Erkenntnis wird es möglich, sämtliche Dimensionen des Menschen – Leib, Seele und Geist – in die Spiritualität zu integrieren.<sup>30</sup>

Ein radikal trinitarischer Ansatz der christlichen Gotteslehre ist auch die Voraussetzung dafür, Gott als Liebe identifizieren zu können. Es ist nur schwer begründbar, wieso ein einsamer Gott im Himmel ein liebender Gott sein soll. Wenn Gott aber in sich selbst bereits von Ewigkeit her liebende Gemeinschaft ist, lässt sich nachvollziehen, warum er auch in seiner Offenbarung in Jesus Christus ganz und gar Liebe und Anteilnahme ist.

Indem christliche Spiritualität von einem dezidiert gemeinschaftlichen Gottesbegriff ausgeht, könnte auch der Dialog mit dem Judentum und dem Islam befruchtet werden. Denn nur von seinem speziellen christlichen Gottesverständnis her kann das Christentum ein eigenes Profil wahren und in den Dialog einbringen.<sup>31</sup>

Die trinitarische Orientierung christlicher Spiritualität ist angesichts fortschreitender Pluralisierungsprozesse in unserer Gesellschaft besonders geeignet, den

29 Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2, 4. Auflage, Leipzig 1933, 145.

30 Karlmann Beyschlag, Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. 1 Gott und Welt (Grundriss 2), Darmstadt 1982, 274 ff.

31 Vgl. dazu Jürgen Moltmann, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: Evangelische Theologie 62, 2002, 112–122.



christlichen Gottesgedanken denkerisch in der Postmoderne zu verantworten.<sup>32</sup> Da die bleibende Unterschiedenheit der göttlichen Personen im Rahmen der Trinitätslehre Voraussetzung für ihre Einheit ist, erlaubt sie, größte Verschiedenheit mit höchster Einheit zu verbinden. Überdies illustriert ein trinitarisches Gottesverständnis, dass die Andersartigkeit des anderen nicht Bedrohung, sondern Ergänzung und Bereicherung ist.

Der trinitarische Ansatz des christlichen Gottesbegriffs stellt schließlich eine wichtige Begründung für die sozialetische Dimension der Spiritualität dar. Die Trinität als Gemeinschaft sich liebender, gleichwertiger Personen ist der Zielhorizont, auf den hin gesellschaftliche Veränderungsprozesse Gestalt gewinnen sollten. Eine trinitarisch orientierte Spiritualität kann so zur Inspirationsquelle und Verpflichtung für die Umgestaltung der kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse in Richtung auf Gleichheit und Anteilhabe aller Menschen bei gleichzeitiger Pflege ihrer Unterschiede werden.

## 4.2 Die Bibel als Inspirationsquelle, Maßstab und Korrekturinstanz für Glaube und Leben

Der Ausgangspunkt der Reformation bestand in einem neuen Verständnis und Umgang mit der Bibel. Martin Luther ver-

stand sie als „viva vox evangelii“, als lebendige Stimme des Evangeliums, durch die Gott unmittelbar zum Menschen redet. Von daher wird verständlich, dass reformatorische Theologie nicht primär wissenschaftlich-dogmatische oder wissenschaftlich-exegetische Theologie, sondern im Kern existenzielle und erfahrungsbezogene Theologie ist. Sie will den Menschen in seiner Personmitte ansprechen.

Durch die altprotestantische Verbalinspirationslehre und später in der Aufklärung durch die historisch-kritische Methode kam es zu einer Neuinterpretation des bibelorientierten Ansatzes der Reformation. Beide Male handelte es sich de facto um seine Infragestellung. Die altprotestantische Orthodoxie missverstand die Bibel als Steinbruch für dogmatische Sätze. Aus dem lebendigen Wort, durch das Gott den Menschen anspricht, wurde das für wahr zu haltende System theologischer Wahrheiten, abgesichert durch die Lehre von der Verbalinspiration. Die spätere historisch-kritische Methode untergrub ihrerseits – z. T. ungewollt – das Vertrauen in die Bibel als Anrede Gottes an den Menschen, indem sie ausschließlich deren Charakter als literarisches Produkt der Spätantike betonte und aus wissenschaftlichen Gründen von ihrem Anspruch als Urkunde des Redens Gottes zum Menschen absehen zu müssen meinte. Für den evangelischen Glauben hatte das auf Dauer fatale Konsequenzen: Entweder die Gemeindeglieder zogen sich auf einen Fundamentalismus zurück, der die Irrtumslosigkeit der Schrift rational zu beweisen suchte bzw. die Schrift zum

<sup>32</sup> Vgl. dazu Albrecht Grözinger, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989.

Gesetzbuch für alle Lebenslagen machte. Andere hörten auf, die Bibel zu lesen, weil sie die wissenschaftlichen Methoden der Bibelexegese nicht ausreichend kannten und Angst hatten, bei der persönlichen Lektüre die biblischen Texte misszuverstehen. Eine dritte, derzeit größte Gruppe gab die Bibel als ernst zu nehmendes Gegenüber überhaupt auf.<sup>33</sup>

### 4.3 Rechtfertigung allein aus Gnaden

Zentrum des christlichen Glaubens ist die Erkenntnis von der voraussetzungslosen Annahme des Menschen durch Gott. Dass das reformatorische Rechtfertigungsverständnis sich auch ökumenisch durchgesetzt hat, ist spätestens seit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ in Augsburg am 31.10.1999 nicht mehr zu leugnen. Bei der „Rechtfertigung allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben“ handelt es sich um den „*Articulus stantis et cadentis Ecclesiae*“ (so erstmals bei Valentin Ernst Löscher 1673–1749 – in der Sache geht die Formulierung auf Martin Luther selbst zurück). Christlicher Glaube muss an diesem Zentralpunkt reformatorischer Erkenntnis ansetzen und immer wieder zu ihm hinführen. Dass die Zentrierung des christlichen Glaubens auf die Rechtfertigung des Menschen durch Gott gerade in Zeiten des religiösen Pluralismus hoch-

aktuell ist, zeigt sich nicht zuletzt an der Betonung der menschlichen Anstrengung in vielen spirituellen Angeboten heute.

### 4.4 Kein Glaube ohne Kirche und Gemeinde

So sehr Luther den Glauben des Einzelnen von klerikaler Bevormundung befreien wollte, intendierte er doch nie eine Spiritualität unabhängig von der christlichen Gemeinde. Das zeigt besonders schön seine Auslegung des 3. Glaubensartikels im Kleinen Katechismus. Die Stelle ist ein klassischer Beleg dafür, dass sich in Luthers Spiritualität der Einzelne und die Gemeinde komplementär zueinander verhalten: „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 Tage mich und *alle Toten* auferwecken wird und mir samt *allen Gläubigen* in Christus ein ewiges Leben geben wird.“ Im Protestantismus herrscht dagegen heute weithin ein Frömmigkeitstypus vor, der von Individualismus, Subjektivismus und Innerlichkeit geprägt ist. Die Konsequenz der Ausblendung der Gemeinde aus dem Glauben ist eine entscheidungs- und

<sup>33</sup> Ähnlich auch Gerhard Ruhbach, *Theologie und Spiritualität. Beiträge zur Gestaltwerdung des christlichen Glaubens*, Göttingen 1987, 126 f.

profillose Spiritualität. Die neuzeitliche Denkfigur von Gott und der Einzelseele stellt jedoch eine Abstraktion dar. Das zeigt sich spätestens in dem Moment, wo Eltern den christlichen Glauben an ihre Kinder weitergeben wollen. Hier zeigt sich die Wichtigkeit von Religionsunterricht und Jugendkreis. Dringend nötig ist ein neues Bewusstsein, dass es christlichen Glauben nicht unabhängig von der Kirche gibt, sondern nur eingebunden in die „Gemeinschaft der Heiligen“, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt. Aus Hebr 12,1 stammt die Formulierung, dass jeder Christ umgeben ist von einer „Wolke von Zeugen“. Der christliche Glaube braucht die Kirche als Inspirationsraum, Korrekturinstanz und Bewährungsfeld.

#### 4.5 Kontemplation und Aktion

Die Reformation hat neu ans Licht gebracht, dass sich der Glaube im Alltag zu bewähren hat und damit gegenüber der mittelalterlichen Spiritualität eine notwendige Korrektur vorgenommen. Dabei hat sie jedoch über der Nächstenliebe, dem Alltagsgottesdienst, nicht die Stille vor Gott, die Kontemplation, vergessen. Ausdrücklich empfahl Luther den Weg der Stille als einen Weg zu Gott: „Gleichwie die Sonne in einem stillen Wasser gut zu sehen ist und es kräftig erwärmt, kann sie in einem bewegten, rauschenden Wasser nicht deutlich gesehen werden. Darum, willst du auch erleuchtet und warm werden durch das Evangelium, so gehe hin, wo du still sein und das Bild dir tief ins

Herz fassen kannst, da wirst du finden Wunder über Wunder.“<sup>34</sup> Das Leben aus der Stille bewahrt vor Kurzatmigkeit und verhindert, dass christliches Handeln zum Aktionismus verkommt. Damit befindet sich reformatorische Spiritualität im Einklang mit der Spiritualität Jesu. In deren Zentrum steht das sog. Doppelgebot der Liebe: „Jesus aber antwortete ihm: ‚Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt.‘ Dies ist das höchste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst‘“ (Mt 22,37–39). D.h. die Liebe zu Gott verliert ihre Bodenhaftung, wenn sie nicht mit der Liebe zum Mitmenschen verknüpft wird (vgl. dazu auch Jesu Aussagen in der Bergpredigt: Mt 5,21–26). Umgekehrt kühlt die Liebe zum Nächsten schnell ab, wenn sie nicht immer wieder aus der Quelle der Gottesliebe, d.h. der Liebe Gottes zu mir und meiner Liebe zu Gott, erneuert wird.<sup>35</sup> Kontemplation und Aktion, Gottesliebe und Nächstenliebe, Ewigkeitshorizont und Hinwendung zur Welt gehören in der christlichen Spiritualität unauflöslich zusammen.

<sup>34</sup> Zit. nach Wolfgang Huber, Im Geist wandeln. Die evangelische Kirche braucht eine Erneuerung ihrer Frömmigkeitskultur, in: *Zeitzeichen*, Heft 7, 2002, 20.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu im einzelnen Klaus Bockmühl, *Das größte Gebot* (Theologie und Dienst 21), Gießen/Basel 1980, 25 ff.

## 5. Ausblick: Entwicklungspotenziale christlicher Spiritualität

Lange Zeit wurde die Bedeutung des Lernens durch Erfahrung unterschätzt. Ebenso wurde in der Spiritualität die emotionale und die sinnliche Seite des Glaubens zu wenig berücksichtigt. In Zukunft geht es darum, die Sehnsucht nach spirituellen Erfahrungen positiv aufzunehmen. Dabei ist Spiritualität nicht allein Sache von Verstand und Willen, sondern genauso Angelegenheit von Emotionalität und Sinnlichkeit! „Gerade die geistig beanspruchten Menschen suchen vielfach mehr als eine weitere intellektuelle Anstrengung in der Religion. Immer mehr Menschen wollen den Glauben nicht nur denken, sondern auch spüren.“<sup>36</sup> In der Informationsgesellschaft scheint sich das Interesse des Menschen vor allem auf das Erleben der eigenen Körperlichkeit zu konzentrieren. Die verstärkte Sehnsucht nach Selbstvergewisserung durch Selbsterfahrung wird auf dem Hintergrund einer permanenten Reizüberflutung verständlich. Ob (gerade auch junge) Menschen zum christlichen Glauben Zugang finden, entscheidet sich daran, ob ihre Leiblichkeit darin vorkommt.

Auch die Natur kommt in christlicher Spiritualität kaum vor. Dem steht heute die Offenheit vieler Menschen für Naturerfahrungen gegenüber. Eine Sehnsucht, die angesichts fortschreitender

Überlagerung der Natur durch die technisierte Zivilisation in den Industrienationen und den damit verbundenen progressiven Erfahrungsverlusten nur zu verständlich ist. Wo eröffnet christliche Spiritualität Menschen die Chance, Gottes Schöpferkraft in der Natur wahrzunehmen und lässt die geschaffene Welt durchsichtig werden für die Realität Gottes? Das Pilgern, das in allen Konfessionen seit einigen Jahren eine Renaissance erlebt, stellt eine Möglichkeit dazu dar.

Im Protestantismus ließ sich lange Zeit eine regelrechte Phobie vor der Form beobachten.<sup>37</sup> Die Angst vor der toten Form führte zur Ablehnung von festen Formen überhaupt.<sup>38</sup> Dem Mangel an spirituellen Formen stehen exegetische Beobachtungen, die Selbstverständlichkeit spiritueller Formen bei den Reformatoren und neuere humanwissenschaftliche Einsichten diametral entgegen. Angesichts der Pluralität spiritueller Angebote, aber auch des Lebens in einer Risikogesellschaft „[bedarf] die Bewahrung und Weitergabe von grundlegendem Orientierungswissen [...] einer Absicherung durch Symbole und Riten.“<sup>39</sup> Mit dem früheren Erlanger Praktischen Theologen Manfred Seitz gesprochen: „Einen Glauben, der nicht gestaltet ist und bloß als gedacht und in Gedanken existiert, verweht der Wind.“<sup>40</sup> ■

37 Christian Grethlein, *Christliche Lebensformen – Spiritualität*, in: *Glaube und Lernen* 6, 1991, 114.

38 Vgl. z. B. Fulbert Steffensky, *Was ist liturgische Authentizität*, in: *Pastoraltheologie* 89, 2000, 105–116.

39 Grethlein, *Lebensformen*, 115.

40 Manfred Seitz, *Art. Frömmigkeit II*, in: *TRE*, Bd. 11, 676.

36 Michael Meyer-Blanck, *Inszenierung des Evangeliums*, Göttingen 1997, 133.

# Beichte

Eine „Renaissance der Beichte“ konstatiert der Leipziger Theologe Peter Zimmerling, der in der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig 2014 eine einschlägige Studie publizierte: „Beichte. Gottes vergessenes Angebot“. Darauf soll hier ausdrücklich hingewiesen werden. Das Ziel seiner Überlegungen besteht darin, zu zeigen, dass im Bekennen von Schuld und Versagen vor Gott eine Lebenskraft verborgen liegt, die heute weithin unbekannt ist und deshalb ungenutzt bleibt. Ansatzpunkt ist dabei die Überzeugung, dass Schuldbekennnis und Vergebungszusage Zeichen menschlicher Würde darstellen.

---

Von **Peter Zimmerling**

---

## 1. Die Beichte in unserer Gesellschaft

Der mit elf Oscars ausgezeichnete Film „Titanic“ von 1997 endet mit folgenden Worten der geretteten Titelheldin: „1500 Menschen stürzten in die See, als die Titanic unter uns versank. Zwanzig Boote trieben in nächster Nähe umher. Aber nur eins ist umgekehrt. Nur eins. Sechs wurden aus dem Wasser gerettet. Mich eingeschlossen. Sechs von 1500. Danach brauchten die 700 Menschen in den Booten nichts anderes zu tun als zu warten: warten auf den Tod, auf das Weiterleben. Warten auf eine Absolution, die aber nie erteilt wurde.“

Jahrzehntelang wurde die Schuld aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt: Man denke nur an die Waschmittelreklame der 1960er Jahre, in denen Hausfrauen aufgrund des Gebrauchs des richtigen Waschmittels ein gutes Gewissen verheißen wurde. Seit einigen Jahren zeichnet sich jedoch eine Veränderung der gesellschaftlichen Gemütslage ab: Im Gefolge des Scheiterns der modernen Utopien von einer neuen Gesellschaft und einem neuen Menschen ist die Rede von Schuld und Versagen in den öffentlichen Raum zurückgekehrt. Ja, es ist geradezu modern geworden, in der Öffentlichkeit Schuld zu bekennen: und zwar individuelle und kollektive gleichermaßen. Das Thema Schuld und Entlastung, das ursprünglich im Raum der Religion beheimatet war, wird an säkularen Orten aufgegriffen und thematisiert. Aber auch in Theologie und Kirche scheint sich eine

Renaissance der Beichte zu ereignen. Sie ist an manchen Orten zum heimlichen Modethema avanciert.

Einzelne Menschen und ganze Gemeinschaften spüren, dass sie nicht so leben, wie sie es sich eigentlich wünschen. Sie bleiben hinter den Ansprüchen zurück, die sie an sich selber und andere stellen und fühlen sich schuldig. Umgekehrt leiden sie darunter, dass andere an ihnen schuldig und sie dadurch in ihrer Freiheit und Lebensfreude eingeschränkt werden. Diese Erfahrungen drängen nach außen, wollen artikuliert werden. Es gibt offensichtlich sowohl bei einzelnen Menschen als auch bei ganzen Gesellschaften den tiefen Wunsch nach Aussprache und Verstandenwerden. Damit verbunden ist die Sehnsucht nach Entlastung und Entschuldigung, nach der Chance eines Neuanfangs.

Das Ziel der folgenden Überlegungen besteht darin, zu zeigen, dass im Bekenntnis von Schuld und Versagen vor Gott eine Lebenskraft verborgen liegt, die heute weithin unbekannt ist und deshalb ungenutzt bleibt. Ansatzpunkt ist dabei die Überzeugung, dass Schuldbekanntnis und Vergebungszusage Zeichen menschlicher Würde darstellen. Schuldig zu werden gehört zum Menschsein. Niemand kann dem entgehen. Ich nehme mein Leben ernst, indem ich meine Schuld eingestehe. Schuld zu leugnen, zu bagatellisieren oder zu verdrängen, bedeutet demgegenüber eine Missachtung meines Menschseins. Das Sündersein darf – anders als eine jahrhundertlange Tradition der Beichte es suggerierte – nicht länger als Ausdruck einer entmündigenden Erfahrung miss-

verstanden werden.<sup>1</sup> Vielmehr muss es als heilsam rettende Erfahrung begriffen werden. Das Stehen zu meinem Sündersein in der Beichte ermöglicht mir die Einkehr in eine Selbstbegrenzung, die mir letztlich zugute kommt.

Die Einzelbeichte wird gegenwärtig im evangelischen Raum kaum wahrgenommen – am ehesten noch in Kommunitäten und auf Kirchentagen. Vielen evangelischen Christen ist sie nicht einmal bekannt. Es war deshalb ungewöhnlich, dass ich am Anfang meines Theologiestudiums die Beichte kennenlernte. Ein älterer lutherischer Pfarrer weckte in mir den Wunsch nach Seelsorge und Beichte. Ich hatte beobachtet, dass die unterschiedlichsten Menschen kamen, um bei ihm zu beichten. Mit einer liturgisch geprägten Beichte, zu der der Zuspruch der Vergebung unter Handauflegung gehörte, begann meine persönliche Geschichte mit der Beichte. Später konnte ich vor allem während meiner Tätigkeit als Pfarrer einer evangelischen Kommunität vielfältige Praxiserfahrungen sowohl als Beichtender als auch als Beichthörer machen.

Dass die christliche Rede von Sünde, Schuld und Vergebung den Menschen zu entlasten vermag und ihm gleichzeitig seine Verantwortlichkeit zurückgibt und so zur Stärkung seines Selbstwertgefühls beiträgt, wird nicht von heute auf morgen im öffentlichen Bewusstsein Eingang finden. Theologie und Kirche haben die

Rede von Sünde und Schuld zu lange dazu missbraucht, Menschen in Angst und Abhängigkeit zu halten. Um hier ein neues Bewusstsein zu fördern, sind aufseiten von Theologie und Kirche Fantasie und Beharrlichkeit gefragt.

## 2. Chancen für eine Renaissance der Beichte heute

Zwischen der Beichte einerseits und der Rechtfertigungslehre andererseits besteht ein unhintergehbare Interdependenzverhältnis: Beichte und Rechtfertigungslehre bedingen einander. Keine reformatorisch verstandene Beichte ohne Rechtfertigungslehre, auf Dauer aber auch keine reformatorische Rechtfertigungslehre ohne die Praxis der Beichte! Die Beichte bildet den Lackmustest für die evangelische Rede von Schuld und Vergebung.

### 2.1 Unterschiedliche Aspekte der Beichte

Um die Beichte wiederzugewinnen, ist es notwendig, sie aus einer einseitig juristischen Interpretation zu befreien. Das Beichtgeschehen beinhaltet unterschiedliche Aspekte: Dazu gehören – neben juristischen – gleichermaßen gemeinschaftsfördernde, therapeutische, exorzistische und sakramentale Dimensionen. Da Sünde und Schuld immer auch soziale Auswirkungen haben, besitzt deren Bereinigung ein *gemeinschaftsförderndes* Potential. Die Beichte ist ein wesentli-

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlich Christian Möller, *Der heilsame Riss. Impulse reformatorischer Spiritualität*, Stuttgart 2003, bes. 44 ff.

ches Mittel auf dem Weg zur aktiven Mitgliedschaft in der Kirche, dem Leib Jesu Christi: Einerseits führt die Beichte zu echter christlicher Geschwisterschaft, zu Vertrauen und Offenheit voreinander. Ich darf Sünder sein, kann ohne Maske vor den anderen leben. Andererseits brauche ich nicht länger allein mit meinem Versagen zu ringen, sondern habe im Beichtörer einen Mitkämpfer gefunden. Die *therapeutische* Wirkung der Beichte besteht darin, dass sie zu einer Stärkung der Persönlichkeit führt. Als Weg zu größerer Wahrhaftigkeit bietet sie die Möglichkeit, sich mit den eigenen Realitäten auszusöhnen. In der Beichte kann ich die untragbar gewordenen eigenen Lasten auf Gott werfen, um Entlastung zu erfahren. Johannes Tauler hat diesen Vorgang unnachahmlich zum Ausdruck gebracht: „Das Pferd macht den Mist in dem Stall, und obgleich der Mist Unsauberkeit und üblen Geruch an sich hat, so zieht doch dasselbe Pferd denselben Mist mit großer Mühe auf das Feld; und daraus wächst der edle schöne Weizen und der edle süße Wein, der niemals so wüchse, wäre der Mist nicht da. Nun, dein Mist, das sind deine eigenen Mängel, die du nicht beseitigen, nicht überwinden, noch ablegen kannst, die trage mit Mühe und Fleiß auf den Acker des liebevollen Willens Gottes in rechter Gelassenheit deiner selbst. Streue deinen Mist auf dieses edle Feld, daraus sprießt ohne allen Zweifel in demütiger Gelassenheit edle wonnigliche Frucht auf.“<sup>2</sup>

2 Johann Tauler, Predigt 6, in: Predigten, Bd. 1, übertragen und hg. von Georg Hofmann, Einsiedeln 1979, 43 ff.

*Exorzistisch* wirkt die Beichte dadurch, dass in ihr die Herrschaft der Sünde über mein Leben gebrochen wird. Indem ich im Bekenntnis der Schuld das Geheimnis mit meiner Sünde breche, verliert sie ihre Macht. Die *sakramentale* Dimension der Beichte schließlich besteht darin, dass im Absolutionswort des Beichtörers Gottes eigenes Wort, sein Evangelium, an mich ergeht. Als Wort Gottes hat es performative Wirkung, bewirkt, was es sagt. Dadurch, dass in der Beichte ein Perspektivwechsel vollzogen wird, wird sie zum Hoffnungselixier. Als Einbruchsstelle der Ewigkeit ermöglicht sie eine Vorwegführung der Ewigkeit.

## 2.2 Angebot einer Vielzahl von alten und neuen Beichtformen

Wenn es stimmt, dass der Kern des evangelischen Glaubens in der Rechtfertigung des Gottlosen besteht, dann sind spirituelle Formen nötig, die diesen Kern des Glaubens konkret erfahrbar machen. Ansonsten verkommt die Rechtfertigungslehre zu einer protestantischen Ideologie. Eine besonders gute Möglichkeit, die Rechtfertigungslehre zu erfahren, stellt die Einzelbeichte dar. Zu ihrer Wiedergewinnung ist es unerlässlich, unterschiedliche alte und neue Formen im Raum der christlichen Gemeinde zu fördern und in das öffentliche Gespräch zu bringen.

Seit jeher werden in der evangelischen Christenheit verschiedene Formen der Beichte praktiziert. Die Agende der VELKD von 1993 weist zu Recht dar-



auf hin, dass die einzelnen Formen der Beichte einander ergänzen. Neben den traditionellen Beichtformen gibt es inzwischen eine Reihe neuerer Ansätze. Die Thomasmesse etwa hat vielversprechende Riten der Einzelbeichte während des Gottesdienstes entwickelt.<sup>3</sup> Die gottesdienstliche Rede von Schuld und Vergebung hat die Aufgabe, den Verweischarakter der unterschiedlichen Formen der Beichte aufeinander wiederzuentdecken und den Gottesdienstteilnehmern nahezubringen. Die gemeinsame Beichte im Gottesdienst kann das Angebot der Einzelbeichte nicht ersetzen. „Deshalb will auch die Gemeinsame Beichte die Einzelbeichte in Erinnerung halten. Davon soll in den Predigten über die Beichte gesprochen werden“.<sup>4</sup> Eine dauerhafte Wiedergewinnung der Privatbeichte wird nur möglich sein, wenn in Theologie und Kirche kontinuierlich über deren Chancen und Möglichkeiten gesprochen und sie regelmäßig angeboten wird. Allerdings ist auch die Einzelbeichte nicht vor Schematismus und Gewöhnung gefeit. Darum sollten in den Gemeinden nicht nur unterschiedliche Beichtformen angeboten, sondern von den Beichtenden auch zwischen den unterschiedlichen Beichtformen gewechselt werden.

Die Privatbeichte vermag durch das mit ihr verbundene Beichtgeheimnis die

Intimität des Einzelnen besonders gut zu schützen. Das ist gerade im Hinblick auf die in den vergangenen Jahren etablierten öffentlichen, medial vermittelten Angebote hervorzuheben, in denen Menschen Entlastung von ihrer Schuld suchen. Letztlich erwarten die Gäste in Talkshows und Talkradios angesichts von Fehlverhalten vom Publikum Entlastung nach dem Motto „Du bist – trotzdem – o. k.“, die ihnen allerdings nicht immer gewährt wird. Wie wir sahen, haben Untersuchungen gezeigt, dass für die Talkshowgäste der angebotene Weg keine echte Lösung darstellt. Im Gegenteil ist er bei vielen mit schweren psychischen Folgeschäden verbunden, hervorgerufen durch die auf suggestivem Wege bewirkte Preisgabe intimster Geständnisse.<sup>5</sup> Gerade die Einzelbeichte sollte angesichts dieser Situation als Kontrastangebot in das öffentliche Gespräch eingebracht werden.

### 2.3 Beichte als gemeindepädagogische Aufgabe

Die Wiedergewinnung der Beichte stellt nicht zuletzt eine gemeindepädagogische Aufgabe dar. Bereits im Kindesalter können Angebote einer kindgemäßen Hinführung zu Bekenntnis und Vergebung gemacht werden. Kommen solche Angebote bei Kindern an, sind sie die beste Voraussetzung dafür, dass diese auch im Erwachsenenalter einen Zugang zur Beichte finden. Entscheidend ist dabei, dass im Kindesalter die Begleitung auf

3 Tilmann Haberer: Die Thomasmesse: Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen, München 2000.

4 Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. III/3: Die Beichte, hg. von der Kirchleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, neu bearbeitete Ausgabe, Hannover 1993, 13.

5 Goldner, Meiser, 20–27.

dem Weg zur Beichte primär durch die nächststehenden Menschen, also die Eltern, erfolgt.<sup>6</sup> Es fällt auf, dass das Thema „Schuld bei Kindern“ in Theologie und Kirche bisher fast nirgends thematisiert wird. Das gilt für die theologische Literatur genauso wie für Kindergottesdienst- und Unterrichtspläne (für Christenlehre und Religionsunterricht gleichermaßen).

Entsprechenden Unterrichtseinheiten in Konfirmandenunterricht und Christenlehre käme eine wichtige Rolle auf dem Weg zur Wiedergewinnung der Beichte zu. Sie sollten die Möglichkeit einschließen, Beichte im Vollzug kennenzulernen. Gerade jugendgemäße meditative Beichtformen können helfen, die Hemmschwelle gegenüber der Einzelbeichte abzubauen.<sup>7</sup> Es gibt inzwischen eine große Anzahl unterschiedlicher meditativer Beichtformen. Folgende Formen sind in der jüngsten Vergangenheit – vor allem im Rahmen von Konfirmandenrüstzeiten und Jugendgottesdiensten – erprobt worden: einen Nagel als Sinnbild der eigenen Sünden unter einem Holzkreuz ablegen; Beichtzettel verbrennen, auf denen vorher persönliche Sünden notiert werden konnten; Steine in einen See werfen, die zuvor mit einer besonders drückenden Sünde beschriftet wurden.

6 Vgl. dazu im Einzelnen: Hans Peter Mahlke, Schuld und Vergebung bei Kindern, in: Werner Klän/Christoph Barnbrock (Hg.), Heilvolle Wende. Buße und Beichte in der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 2009, 99–113.

7 Reiner Braun, Impulse zur Erneuerung der Beichte durch meditative Formen, in: Heinz-Dieter Neef (Hg.), Theologie und Gemeinde. Beiträge zu Bibel, Gottesdienst, Predigt und Seelsorge, Stuttgart 2006, 155–166.

Da in den meisten Kirchengemeinden die Einzelbeichte unbekannt ist, muss sie auch unter den erwachsenen Kirchenmitgliedern zunächst erst wieder ins Bewusstsein gerufen werden. Dafür bieten sich Gemeindeabende und Predigtreihen zum Thema, aber auch das Angebot der Beichte im Gemeindebrief an. Eine weitere Möglichkeit besteht in der Einrichtung eigener Bußgottesdienste (etwa als abendlicher Vespertgottesdienst) mit vorangehender oder anschließender Möglichkeit zur Einzelbeichte.<sup>8</sup>

## 2.4 Notwendige Zusammenarbeit von Seelsorge und Therapie

Nach Jahrzehnten des Misstrauens der kirchlichen Seelsorge gegenüber Psychologie und Therapie hat die humanwissenschaftlich geprägte Seelsorgebewegung seit dem Ende der 1960er Jahre zu einer breiten Rezeption psychologischer Erkenntnisse und therapeutischer Methoden in der Seelsorge geführt. Das gilt – mit Zeitverzögerung – inzwischen auch für die meisten pietistisch oder evangelikal geprägten Seelsorgeinitiativen. Bestimmte dabei am Anfang die Faszination durch Psychologie und Therapien aufgrund der neuen Möglichkeiten für die Seelsorge das Bild, sind die Diskurse in Psychologie und Seelsorge seitdem wei-

8 Gerhard Ruhbach, Das ganze Leben eine Buße. Sünde und Sündenvergebung im Alltag und als gottesdienstliche Handlung, in: Wolfgang Böhme (Hg.), Sündigen wir noch? Über Schuld, Buße und Vergebung, Herrrenalber Texte 65, 50.

tergegangen. So kam es in der Seelsorge mehr und mehr zu einer realistischeren Einschätzung der therapeutischen Möglichkeiten. Überdies wurden in der jüngeren Vergangenheit die Chancen der Spiritualität von der kirchlichen Seelsorge wiederentdeckt, nachdem eine Reihe therapeutischer Richtungen die Spiritualität in das eigene Handeln zu integrieren begonnen hatte.

Aufgrund dieser Entwicklungen ist es heute möglich, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede des seelsorgerlichen und des therapeutischen Umgangs mit Sünde und Schuld vorurteilsfreier und nüchterner als früher wahrzunehmen. In Zukunft geht es darum, dass Seelsorge und Therapie verstärkt voneinander lernen. Die Psychotherapie fand heraus, dass es krankhafte Formen der Schuld erfahrung gibt. Daraus lernte die Seelsorge, dass zwischen Schuld und Schuldkomplex, d. h. zwischen echten und pathologischen Formen von Schuld erfahrung und Schuldgefühl unterschieden werden muss. Das Schuldgefühl als Zwangsneurose und Selbststrafungswahn kann therapiert werden. Die Beichte bleibt hier wirkungslos, wenn sie nicht sogar zur Verfestigung der Neurose führt. Auf der anderen Seite gibt es Formen von wirklicher Sünde und Schuld, die durch keine Therapie wegerklärt werden können. Davon legen, wie wir sahen, nicht nur die biblischen Schriften, sondern auch die heutige Literatur,<sup>9</sup> der Film,

aber auch philosophische und politische Diskurse an vielen Stellen Zeugnis ab.<sup>10</sup> Wirkliche Sünde und Schuld gehören in die Beichte.

Das Beichtgespräch hat humanwissenschaftlichen Erkenntnissen zu verdanken, dass es heute professioneller geführt werden kann. Entsprechende Kenntnisse bewahren den Beichtthörer z. B. vor einem kasuistischen Vorgehen und helfen ihm, den Beichtenden besser in dessen besonderer Notlage wahrzunehmen. Sie lassen ihn auch wachsam sein gegenüber Übertragungsmechanismen, die sich in jedem Seelsorgegespräch einstellen.

Im Bewusstwerden und Aussprechen von Sünde und Schuld in der Beichte liegt eine Parallele zum Bewusstwerden und Aussprechen von traumatischen Erfahrungen im Rahmen der Psychoanalyse. Immer sollte es dabei sowohl das Ziel der therapeutischen Intervention als auch der Beichte sein, Menschen ihre Verantwort-

losigkeit und Unfähigkeit zu kritischem Verhalten geht, R. Hochhuth, *Der Stellvertreter, der den Selbstpreispruch und die Leugnung von Mitschuld thematisiert*, M. Frisch, Andorra, worin es um Nicht-wahrhaben-Wollen vorhandener Schuld und um Sündenbockdenken geht, S. Lenz, *Zeit der Schuldlosen*, das das Schuldigwerdenmüssen in einem totalitären Staatsgefüge zum Inhalt hat (so Johannes Gründel, *Art. Sünde V. Theologisch-ethisch*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Walter Kasper, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, Bd. 9, 1129f).

10 Zur Thematisierung von Schuld und Sünde im Film „Wie im Himmel“ vgl. Wilhelm Gräb, *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde*, in: *Pastoraltheologie* 97, 2008, 238–253, bes. 240–242; zum Umgang mit Schuld in gesellschaftlichen Zusammenhängen vgl. Magdalene L. Frettlöh, *Vergebung oder „Vernarbung der Schuld“? Theologische und philosophische Notizen zu einer frag-würdigen Alternative im gesellschaftlichen Umgang mit Schuld*, in: *Evangelische Theologie* 70, 2010, 116–129.

9 Dazu gehört z. B. A. Camus, *La Chute*, worin Schuld in Form von nicht wahrgenommener Gleichgültigkeit gegenüber fremder Not thematisiert wird, H. Broch, *Die Schlafwandler*, worin es um Orientierungs-

lichkeit zurückzugeben und so zur Stärkung ihres Selbstwertgefühls beizutragen. Erstaunlicherweise haben im Gegensatz dazu sowohl Therapie als auch Beichte häufig dahin geführt, Menschen in Abhängigkeit zu halten.

Ich wünsche mir, dass sich die Beziehung zwischen Seelsorge und Therapie in Zukunft weniger in Form einer Einbahnstraße darstellt. In zahlreichen Fällen habe ich Menschen, die ich in der Vergangenheit seelsorgerlich begleitete, nahe gelegt, sich in eine therapeutische Behandlung zu begeben. Nur selten ist mir dagegen umgekehrt der Fall begegnet, dass Menschen von ihrer Therapeutin zu mir zur Beichte geschickt wurden.

### 3. Anregungen zur Praxis der Beichte

In einem abschließenden Kapitel möchte ich nun noch einige praktische Hinweise zur Durchführung der Beichte anhand von vier einfachen Fragen geben: Wann, wem, wo und wie beichten? Dabei sollen auch Gefährdungen der Beichte nicht verschwiegen werden.

#### 3.1 Wann beichten?

Ziel des Glaubens ist die Befreiung von Lebens- und Todesängsten, damit Freude und Frieden den Alltag prägen. Auf dem Weg dahin stellt die Beichte eine große Hilfe dar, zuweilen ist sie sogar ein unerlässliches Mittel. Allerdings besitzt die Beichte im Leben eines Menschen nicht

zu allen Zeiten die gleiche Bedeutung. So wie es in der Natur und in der Entwicklung des Menschen Jahreszeiten gibt, finden sich diese Phasen auch auf dem Weg des Glaubens. In einem Lebensabschnitt wird die Beichte regelmäßig und häufig praktiziert werden, in einem anderen nur sporadisch, bisweilen wird sie ganz in den Hintergrund treten.

Dem Schuldbekennnis in der Beichte geht gewöhnlich ein längerer Prozess von Erkennen und Anerkennen der Schuld voraus. Häufig entsteht ein Bewusstsein der Sünde durch die Predigt oder die persönliche Bibellese, aber auch durch das seelsorgerliche Gespräch. Die Beichte in Anspruch nehmen sollten wir dann, wenn uns das Gewissen anhaltend anklagt und wir die Vergebung nicht mehr glauben können, wenn eine oder mehrere konkrete Sünden über uns Macht gewonnen haben oder wenn uns das geistliche Leben zur lästigen Routine geworden ist. Vor allem in letzterem Fall ist auf dem Weg zur Schuldkenntnis ein sog. Beichtspiegel eine Hilfe. Anhand der Zehn Gebote oder anderer Fragen, die das persönliche Handeln beleuchten, erfolgt eine Prüfung des Lebens vor Gott. Allerdings sollte ein solcher Beichtspiegel nicht von skrupulösen Menschen verwendet werden, sondern nur unter der Voraussetzung, dass das Bedenken des persönlichen Lebens nicht zur Zermarterung des Gewissens oder zum Herumwühlen im eigenen oder fremden Schmutz verführt.

## 3.2 Wem beichten?

Nach evangelischem Verständnis kann jeder Christ Beichtörer sein und vollgültig die Vergebung der Sünden zusprechen. Hier wirkt sich das von der Reformation neu entdeckte allgemeine Priestertum aus! Allerdings werden aufgrund ihrer Ausbildung und der in der Ordination erfolgten Verpflichtung auf das Beichtgeheimnis Pfarrerinnen und Pfarrer häufig bevorzugte Beichtörer sein. In der Regel kann nur derjenige Beichtörer sein, der selbst die Beichte für sich praktiziert. Indem er selbst beichtet, erwirbt er neben Erkenntnis der Sünde zugleich Barmherzigkeit gegenüber der Sünde und Schwäche des Beichtenden. Das gilt gleichermaßen für Ordinierte und Nichtordinierte.

Im Raum der evangelischen Kirche ist die Beichte meist kein isoliertes Geschehen, sondern wächst aus einer seelsorgerlichen Beziehung heraus. Von daher ist es das Naheliegende, den Seelsorger auch zum Beichtörer zu wählen. Wichtig ist, dass man einen Menschen zum Beichtörer nimmt, zu dem man rückhaltloses Vertrauen besitzt. Vor allem anderen ist bei der Beichte entscheidend, dass der Beichtörer die Schweigepflicht einhält. Bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen sollte der Beichtörer darüber hinaus jemand sein, der an geistlicher Erfahrung und Lebensalter voraus ist. Allerdings habe ich selbst in dieser Lebensphase auch gelungene Beichten zwischen Gleichaltrigen erlebt. Nicht geeignet als Beichtörer sind gewöhnlich Familienangehörige – etwa die eigene Ehefrau und der Ehe-

mann – oder Menschen, zu denen man in einem beruflichen oder anderen Abhängigkeitsverhältnis steht, da sich hier andere Beziehungskräfte störend auf die Beichte auswirken.

## 3.3 Wo beichten?

Klassischer Ort der Beichte ist im Katholizismus bis heute der Beichtstuhl in der Kirche. Nicht anders war es ursprünglich auch in der lutherischen Kirche. Was hätte ich schon dafür gegeben, wenn wir Protestanten einen solchen Ort zur Verfügung hätten. Immer wieder habe ich mir ein dunkles Zimmer zur Beichte gewünscht, um nicht schutzlos den Blicken des Beichtörers ausgeliefert zu sein. Allerdings ist der Versuch, durch den Beichtstuhl in der Kirche die Anonymität zu wahren und das göttliche Gegenüber als eigentlichen Adressaten der Beichte im Bewusstsein zu halten, ein zweischneidiges Schwert. Viele moderne Katholiken empfinden den Beichtstuhl als zu unpersönlich und meinen, dass damit ein ungutes ritualisiertes, ja mechanistisches Verständnis der Beichte gefördert würde.

Hin und wieder ist von evangelischen Pfarrern der Versuch unternommen worden, die Sakristei als Raum der Beichte zu nutzen und der Gemeinde dafür feste Sprechzeiten bekannt zu geben. Ein Angebot, das anscheinend nicht ohne Resonanz bleibt. Wichtig erscheint mir, dass die Gestaltung jedes Raumes, in dem die Beichte erfolgt, erkennen lässt, dass sie zwar vor einem menschlichen Zeugen, aber letztlich vor Gott abgelegt wird. Dazu

haben sich das Anzünden einer Kerze und ein Kreuz als hilfreich erwiesen. Um anzudeuten, dass Gott zwischen Beichtthörer und Beichtendem steht, liegt das Kreuz am besten auf einem Tisch zwischen beiden.

### 3.4 Wie beichten?

Nach reformatorischem Verständnis sind die Grundkonstanten der Beichte das Bekenntnis und der Zuspruch der Vergebung. Da es sich bei der Beichte um ein richtiges Gespräch handelt, ist wie bei jedem anderen seelsorgerlichen Gespräch entscheidend, dass der Beichtthörer ausreichend Zeit hat und zuhören kann.<sup>11</sup> Der Beichtende sollte in keiner Weise bedrängt werden: weder dass er sich möglichst kurz fasst noch dass er bestimmte Sünden bekennt. Er muss ausreden dürfen. Allerdings kann es vorkommen, dass er ermutigt werden muss, wirklich alles, was ihn bedrückt, auszusprechen. Wichtig ist, dass konkrete Sünden bekannt, ohne dass Einzelheiten ausgebreitet werden. Es fällt zwar leichter, ein allgemeines Sündenbekenntnis abzulegen, dieses ist aber für den Beichtenden auch viel weniger tief greifend. Das Nennen von Einzelheiten gibt der Sünde eine zu große Bedeutung. Sie kommt in der Beichte als bereits von Jesus Christus besiegte zur Sprache.

Die Beichte kann ohne jede gebundene Form oder anhand einer liturgischen Ordnung durchgeführt werden. *Ohne ge-*

*bundene Form* legt der Beichtende nach Aufforderung durch den Beichtthörer dar, was er als Schuld bekennen möchte. Dann spricht der Beichtthörer ihm in frei gewählten Worten die Vergebung im Namen Jesu Christi zu. Geschieht die Beichte nach einer *liturgischen Ordnung*, ist es vor der erstmaligen Beichte nötig, den Ablauf zu erklären. Während der Beichte ist dem Beichtenden an der dafür vorgesehenen Stelle die Möglichkeit zu geben, seine Schuld auszusprechen. Beide Formen haben sowohl Vor- als auch Nachteile. Evangelische Christen, die jedem Ritual skeptisch gegenüberstehen, werden eine freie Form der Beichte bevorzugen. Das gilt auch für viele Jugendliche und junge Erwachsene, die es gewohnt und von der Stärke ihrer Persönlichkeit her in der Lage sind, ihre Überzeugungen, Gedanken und Empfindungen offen, frei und unmittelbar zum Ausdruck zu bringen. Andere bevorzugen die geprägte Form der Beichte als eine Art Geländer, das ihnen Sicherheit verleiht. Gerade beim Bekennen besonders demütigender Sünden erweist sich die Beichtordnung als Stütze, an der sich der Beichtende festhalten kann. Eine einfache Beichtordnung findet sich in fast allen Ausgaben des Evangelischen Gesangbuchs unter der Überschrift „Anleitung zur Einzelbeichte“.

<sup>11</sup> Vgl. hier und im Folgenden Johannes Busch, *Stille Gespräche*, Wuppertal 1959, 39 f.

### 3.5 Gefährdungen der Beichte

Auch wenn dieser Beitrag zu einer Neuentdeckung der Beichte in der evangelischen Kirche beitragen will, soll am Schluss auf Gefährdungen eingegangen werden, die der Beichte drohen.

Die größte Gefährdung besteht darin, die Beichte als gutes Werk zu betrachten, durch das der Beichtende vor Gott gerecht wird. Damit ist das Wesen evangelischer Beichte vollkommen verkannt. Das Augenmerk liegt in der Beichte gerade nicht auf meinem, sondern auf Gottes Tun. In der Beichte handelt Gott an mir! Ich lasse mir von ihm persönlich, stellvertretend durch den Bruder oder die Schwester, den Dienst der Sündenvergebung leisten. Im Zentrum der Beichte steht nicht mein Bekenntnis der Sünden, sondern deren Vergabung durch Gott.

Zu den Gefährdungen gehört auch das Verständnis der Beichte als einen isolierten Akt, der zum übrigen Leben in keiner Beziehung steht. Nach dem Motto: Habe ich nur erst meine Schuld gebeichtet, ist aller Kampf beendet. Dadurch wird die Beichte einerseits überfordert, andererseits wird sie auf einen Heilsautomatismus reduziert. Die Herrschaft der Sünde ist durch Beichte und Vergabung gebrochen, aber darum noch nicht endgültig beseitigt. Bis ans Lebensende bleibt jeder Christ zugleich Sünder und Gerechter. Darum sollte die Beichte Bestandteil einer geistlichen Lebensführung sein. Sie steht einerseits im Zusammenhang mit den übrigen Lebensäußerungen der christlichen Gemeinde, wozu Gottes-

dienst, Sakramente, Gebet, Bibellese und Gemeinschaft gehören, andererseits will die Erfahrung der Absolution den Beichtenden in einen Lebensstil der Vergabung hineinziehen (vgl. dazu Mt 18,21–35).

Entscheidend für die Glaubwürdigkeit des Beichthörers ist, dass er schweigen kann. Das ist jedoch für viele alles andere als leicht. Es gibt leider kaum Orte in einer Gemeinde, an denen die Versuchung zum Klatsch größer ist als Pfarrhaus und Gemeindebüro. Ebenso fällt es vielen Beichthörern schwer, das Beichtgeheimnis gegenüber dem Ehepartner zu wahren. Wo der Beichthörer jedoch das Beichtgeheimnis bricht, verliert er über kurz oder lang unweigerlich das Vertrauen der Beichtenden.

Auch das Beichtgespräch selbst ist für den Beichthörer von mancherlei Gefährdungen bedroht. Es stellt sich ihm die Aufgabe, zwischen echten und unechten *Schuldgefühlen* zu unterscheiden. Im Hinblick auf jedes unechte Schuldgefühl kommentarlos die Vergabung zuzusprechen, würde die Wirksamkeit der Beichte zerstören. Vor allem Jugendliche und junge Erwachsene leiden unter dem Problem eines überzarten und konfusen *Gewissens*. Die Aufgabe des Beichthörers besteht in diesem Zusammenhang darin, dem Heranwachsenden zu helfen, sein Gewissen durch Gottes Wort bilden zu lassen. Das Gewissen ist eine in hohem Maße abgeleitete Größe, bedarf also der Erleuchtung von außen.

Viele Christen leiden unter *Anfechtungen* im Hinblick auf die Gewissheit ihres Heils. Diese werden dann häufig

an vermeintlich begangenen Sünden festgemacht. Der Beichtthörer darf auch hier nicht beim Vordergründigen stehen bleiben, sondern hat die Aufgabe, den Beichtenden hinter die von ihm bekannten Sünden zur eigentlichen Ursache seiner Anfechtungen zu führen. Besondere Behutsamkeit ist in diesem Zusammenhang bei Jugendlichen geboten, deren Anfechtungen sich dadurch auszeichnen, „dass sie im Zusammenhang von Entwicklungskrisen als Ineinander von Schuld- und Schicksalserfahrung, angesichts von Scheitern und Scham, als Folge maßloser Erwartungshaltungen und in Form von hemmenden Erwählungszweifeln in Erscheinung ... [treten].“<sup>12</sup>

Vor allem in geistlichen Gemeinschaften, aber auch in normalen Gemeinden kommt es immer wieder vor, dass die Beichte vom Beichtthörer zur Ausübung geistlicher Gewaltherrschaft über die Seelen missbraucht wird.<sup>13</sup> Das geschieht dann, wenn einer – etwa der Leiter der Gemeinschaft oder Gemeinde – Beichtthörer für alle anderen ist. Um diesem Missbrauch zu entgehen, ist es wichtig, dass derjenige, der Beichtthörer ist, selbst bei jemandem beichtet und dass nicht einer allein, sondern mehrere in einer Gemeinschaft oder Gemeinde die Beichte hören.

Gefährdet ist ein Beichtthörer auch dann, wenn zwischen ihm und dem Beichtenden eine erotische Spannung besteht oder sich einstellt. Dadurch schieben sich im Beichtgeschehen unweigerlich andere Interessen in den Vordergrund als der Auftrag zur Vergebung der Sünde. In diesem Fall ist es dringend geboten, den Beichtenden auf einen anderen Beichtthörer zu verweisen.

Schließlich noch ein Wort dazu, wie der Beichtthörer mit der bei ihm gebeichteten Schuld umgehen sollte. Gerade Beichten von sexuellen und okkulten Sünden werden seine Gedanken- und Gefühlswelt nicht unbeeinflusst lassen. Das kann in Einzelfällen bis zu Gemütsverstimmungen und Schlafstörungen führen. Da sich solche Reaktionen kaum vermeiden lassen, ist es wichtig, wie der Beichtthörer damit umgeht. Er sollte sich klarmachen, dass er in der Beichte nicht in eigener Sache tätig ist. Vielmehr hört er die Beichte an Christi statt. Darum kann er das Gehörte im Gebet getrost Jesus Christus anvertrauen. ■

12 Werner Jentsch, Handbuch der Jugendseelsorge, Teil IV,2 Gesprächsseelsorge, Gütersloh 1986, 585.

13 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, DBW, Bd. 5, 100.



# Unterwegs zu einem seelsorgerlichen Gottesdienst. Sieben Kriterien

Der Leipziger Theologe Peter Zimmerling entwickelt sieben Kriterien für einen „seelsorgerlichen Gottesdienst“, angefangen bei der Verständlichkeit, wobei er auch die Kirchenmusik in seine Überlegungen einbezieht. Er sollte, um einige Thesen zu nennen, den Menschen nach Leib, Seele und Geist ansprechen, die Zusammengehörigkeit von gottesdienstlichem Geschehen und Alltagsleben, gleichzeitig aber auch den „eschatologischen Mehrwert der Gnade“ zum Ausdruck bringen; er sollte aber auch die gleichberechtigte Gemeinschaft zwischen den unterschiedlichen Gliedern des Leibes Jesu Christi widerspiegeln.

---

Von **Peter Zimmerling**

---

## 1. Ein seelsorgerlich orientierter Gottesdienst sollte für alle Teilnehmerinnen und Teilnehmer verständlich sein.

Grundlegend für das Kriterium der Verständlichkeit des seelsorgerlichen Gottesdienstes ist die neutestamentliche Überzeugung: „Gott will, dass *allen* Menschen geholfen wird und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Tim 2,4). Um dieses Zieles willen muss das Evangelium im Gottesdienst für alle verständlich verkündigt werden. (Ich erinnere hier nur an die Argumentation des Paulus im Hinblick auf die gottesdienstliche Verwendung der Glossolie in 1. Kor 14.) Für die Reformatoren ergab sich daraus folgende Argumentationskette: Der Mensch wird durch den Glauben vor Gott gerecht (Röm 1, 17), der Glaube aber kommt aus der Predigt (Röm 10, 16), das Predigen aber durch das Wort Christi (Röm 12, 17). Damit verbunden war die theologische Grundüberzeugung von der *claritas scripturae* mit der Konsequenz „*scriptura sacra sui ipsius interpretes*“. Daher das Engagement der Reformatoren für eine verständliche Verkündigung des Evangeliums im Gottesdienst. Bei seiner Bibelübersetzung wollte Luther dem Volk aufs Maul schauen. Nicht anders tat er es bei seiner Lieddichtung und beim Predigen.

Um von vornherein ein Missverständnis abzuwehren: Verständlichkeit besitzt nicht nur eine kognitive Ebene, sondern hat auch affektive und pragmatische Dimensionen. Darum wollte Luther mit sei-

ner Predigt auch nie bloß den Verstand, sondern immer das Herz als Personenzentrum des Menschen ansprechen.

Empirische Befragungen vor allem jüngerer Menschen zeigen, dass heutige liturgische Praxis leider kaum noch dem Kriterium der Verständlichkeit genügt.<sup>1</sup> Kommunikationstheoretische Überlegungen machen darauf aufmerksam: „je mehr die Anforderungen an Selbstdarstellung und Interaktion für Publikum [die Gottesdienstteilnehmer] und Ensemble [Pfarrer/Lektor, Kantor] von denen anlässlich anderer öffentlicher Veranstaltungen abweichen, desto schwieriger wird es für einen Fremden, sich in die ihm unbekanntem Verhaltensmodelle hineinzufinden und desto größer wird die Exklusivität.“<sup>2</sup> In die gleiche Richtung deuten lernpsychologische Einsichten: „Nur für den, der sich in der liturgischen Situation heimisch fühlt, springt ... ein Identitätsgewinn heraus, wobei man vermuten darf, dass der Gewinn an sozialer Bestätigung für den professionellen Hauptdarsteller am größten ist.“<sup>3</sup>

Dazu kommt, dass die Ästhetik der meisten evangelischen Gottesdienste auf Menschen aus nur einem Milieu – das Integrationsmilieu Gerhard Schulzes – aus-

1 Vgl. hier und im folgenden: Christian Grethlein, Grundfragen der Liturgik. Ein Studienbuch zur zeitgemäßen Gottesdienstgestaltung, Gütersloh 2001, 73 f.

2 Yorick Spiegel, Der Gottesdienst unter dem Aspekt der symbolischen Interaktion, in: JLH 16 (1971), 118.

3 Manfred Josuttis, Der Gottesdienst als Ritual, in: Friedrich Wintzer u. a., Praktische Theologie, 5. Auflage, Neukirchen-Vluyn 1997, 53.

gerichtet ist und damit andere automatisch ausschließt. Das zeigt sich besonders an dem in der heutigen Kirchenmusik vorherrschenden Musikstil. Angesichts der Bedeutung, die Musik heute vor allem für jüngere Menschen besitzt, wird das Gewicht des Verständlichkeits-Defizits auf diesem Gebiet viel zu wenig beachtet.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus den genannten Beobachtungen für die seelsorgerliche Gestaltung des Gottesdienstes, damit er dem Kriterium der Verständlichkeit stärker entspricht? Neben der liturgisch geprägten Sprache muss die *Alltagssprache* der Gottesdienstteilnehmer darin Platz haben. Der traditionelle Gottesdienst würde dadurch viel von der Fremdheit, ja „Abständigkeit“ verlieren, die er aufgrund seiner liturgisch geprägten Sprache für das normale Kirchenmitglied besitzt.<sup>4</sup> Das gleiche gilt im Hinblick auf die Sprache und Melodie der gottesdienstlichen Lieder, ja für die Kirchenmusik insgesamt. Auch hier sollten neben die traditionellen Lieder neuere treten, die von Sprache und Melodie unmittelbar verständlich sind. Die Kirchenmusik muss auch moderne Musikrichtungen aufnehmen. Schließlich sollten ergänzend neben die klassische Predigt weitere Verkündigungsformen wie Anspiele, Interviews, Dialogpredigten und Rundgespräche treten.

## 2. Ein seelsorgerlicher Gottesdienst sollte den Menschen nach Leib, Seele und Geist ansprechen.

Der seelsorgerliche Gottesdienst darf keine Lehrveranstaltung sein. Er besitzt Ereignischarakter, ist mindestens genauso sehr Fest und Feier wie Vermittlung von Lehre. Dass der christliche Glaube nicht mit einer Temperierung der Emotionen zu verwechselt ist, sollte im evangelischen Gottesdienst auch zum Ausdruck kommen. Viele biblische Texte vor allem aus den Psalmen zeigen, dass neben dem Verstand auch Gefühl und Körper im alttestamentlichen Gottesdienst eine große Rolle spielten. Ein Gottesdienst mit Leib und Seele wird besonders an biblischen Aussagen zum Lob Gottes erkennbar. *Claus Westermann* hat herausgefunden, dass das *ganzheitliche* Lob Gottes für den alttestamentlichen Frommen „eine Weise des Daseins“ ist, „nicht etwas, was es im Leben geben kann oder nicht“: „Wie der Tod charakterisiert ist dadurch, dass es in ihm nicht mehr das Loben gibt, so gehört zum Leben das Loben.“<sup>5</sup> Auch in der Nachfolge Jesu Christi soll der Mensch mit seiner *ganzen* Existenz Gott loben, wobei das gesungene Lob nur *eine* Weise des Gotteslobs ist.<sup>6</sup> Der frühere Zürcher Theologe Hans Weder hat Ansätze zu einer „Hermeneutik des Hymnischen im

4 Die Betonung der Glossolalie wirkt zumindest in der westlichen, weißen traditionellen Pfingstbewegung diesem Vorzug gegenüber kontraproduktiv.

5 Claus Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 3. Auflage, Göttingen 1963, 121.

6 A. a. O., 123 f.

Neuen Testament“ – also eine neutestamentliche Gottesdienst-Hermeneutik – anhand des Logos-Hymnus in Joh 1 vorgelegt.<sup>7</sup> Weder kommt darin zu folgendem Schluss: „Lieder, Hymnen sind also so etwas wie sprachliche Räume, in welchen der Mensch nicht nur über mögliche Einstellungen informiert wird, sondern in denen er diese Einstellungen gewinnt und lebensmäßig vollzieht, Räume, in denen er dankbar sein kann, statt über Dankbarkeit bloß theoretisch nachzudenken. Der Hymnus ist deshalb der Ort, wo eine religiöse Beziehung zu Gott tatsächlich gelebt wird, wo die Einstellung zur Geschöpflichkeit unserer Welt tatsächlich gewonnen wird.“<sup>8</sup>

Edmund Schlink hebt die besondere Bedeutung des *Vaternamens* für den gottesdienstlichen Lobpreis im Urchristentum hervor.<sup>9</sup> Durch die Offenbarung dieses Gottesnamens habe die Christenheit „eine Spontaneität empfangen, Gott auch in eigenen Worten zu preisen“.<sup>10</sup> Weil die Unerschöpflichkeit der göttlichen Vollkommenheit von keiner menschlichen Aussage eingeholt werden könne, komme sie im Lobpreis „in einer immer neuen Plerophorie zum Ausdruck“. Sie „drängt zum Überschwang der Aus-

sagen“. Schlink hält es deshalb auch für keine Entartung, wenn der Lobpreis „vom wortlosen Jubel und Tanz umgeben ist“, also auch den leib-seelischen Bereich einbezieht. In einem letzten Gedankengang thematisiert Schlink den Ort des Lobpreises: Er komme immer „aus der Tiefe“, weil er sich vom Bewusstsein menschlicher Schuld nie emanzipieren könne. Auch in neueren praktisch-theologischen Überlegungen wird die Bedeutung des ganzheitlichen Lobes für den Gottesdienst hervorgehoben:<sup>11</sup> „Im Lob Gottes finden die Christen das Leben, das durch Hunger, Ungerechtigkeit, ökologische Katastrophen bedroht ist.“<sup>12</sup>

Dabei ist es ja keineswegs so, dass im traditionellen evangelischen Gottesdienst die affektive Seite des Menschen gar nicht angesprochen würde. Sowohl der Kirchenraum als auch die Kirchenmusik (instrumental und vokal) spielen in diesem Zusammenhang traditionellerweise eine wichtige Rolle. Dazu kommen die Sakramente mit ihrer leib-sinnlichen Komponente. In vielen evangelischen Gottesdiensten haben zudem Kerzen an Bedeutung gewonnen. Ich denke hier an die relativ neue Sitte der Taufkerzen und der gottesdienstlichen Osterkerze, häufig ein Geschenk der katholischen Nachbargemeinde und damit ein Zeichen öku-

7 Anknüpfend an Erkenntnisse, die Eduard Schweizer am Beispiel des Kolosserhymnus gewonnen hat: Hans Weder, *Der Raum der Lieder. Zur Hermeneutik des Hymnischen im Neuen Testament*, in: *EvTh* 53 (1993), 328–341; vgl. auch Eduard Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, EKK, Bd 12, 3. Auflage, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989.

8 Weder, *Der Raum der Lieder*, 336.

9 Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, 3. Auflage, Göttingen 2005 (Schriften zu Ökumene und Bekenntnis, Bd. 2), 730–732.

10 Vgl. hier und im Folgenden a. a. O., 731f.

11 Vgl. z. B. Jürgen Seim/Lothar Steiger, *Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik*. Festschrift Rudolf Bohren zum 70. Geburtstag, München 1990; darin bes.: Josef Smolík, *Die Unfähigkeit zum Lob*, 16–21; Jürgen Seim, *Lobet Gott*, 22–33; außerdem: Gerd Heinz-Mohr, *Plädoyer für den Hymnus*. Ein Anstoß und 224 Beispiele, XI–XXIV.

12 Smolík, *Die Unfähigkeit zum Lob*, 21.

menischer Verbundenheit. Seit einigen Jahren gibt es in den meisten größeren evangelischen Kirchen auch sog. Lichterbäume.

Inwieweit die emotionale und sinnliche Seite des Gottesdienstes in Zukunft noch gestärkt werden sollte, ist eine ungeklärte Frage. Ich bin z. B. unsicher, ob das Angebot einer gottesdienstlichen Einzelsegnung eine Doppelung des Segens am Ende des Gottesdienstes darstellt. Mir ist auch nicht klar, was von dem An-den-Händen-Fassen nach dem Abendmahlempfang zu halten ist. Unschlüssig bin ich auch, ob es sinnvoll ist, zusätzliche liturgische Handlungen wie z. B. die Fußwaschung am Gründonnerstagabend in den evangelischen Gottesdienst zu integrieren. Im Rahmen der Stärkung der emotional-sinnlichen Ebene des Gottesdienstes kann es jedenfalls nicht darum gehen, die Konzentration evangelischer Frömmigkeit auf das Wort abzulösen. Der verbale Zuspruch durch das Evangelium sollte vielmehr durch emotionale und sinnliche Erfahrungen unterstützt werden. Christologisch gesprochen drängt der Glaube nach Verleiblichung. *Glaube ist nicht nur eine Sache der Innerlichkeit, sondern betrifft das ganze Leben.*<sup>13</sup> Sonst bleibt es beim abstrakten Reden über ihn. In der Informationsgesellschaft scheint sich das Interesse des Menschen auf das Erleben der eigenen Körperlichkeit zu konzentrieren.

Die Sehnsucht nach Selbstvergewisserung durch Selbsterfahrung wird auf dem Hintergrund einer permanenten Reizüberflutung verständlich. Gerade geistig beanspruchte Menschen wollen den Glauben heute nicht länger nur denken, sondern auch spüren.<sup>14</sup> Von einem vornehmlich auf den Intellekt zielenden Gottesdienst fühlen sie sich nicht mehr angesprochen. Ob Menschen zum christlichen Gottesdienst Zugang finden, entscheidet sich deshalb nicht zuletzt daran, ob ihre Leiblichkeit darin vorkommt.<sup>15</sup> Um das Gemeinte an zwei praktischen Beispielen zu verdeutlichen: Die *Handauflegung* während eines gottesdienstlichen Segnungsangebots symbolisiert auf *körperliche* Weise die Zuwendung und Nähe Gottes. Die Berührung bei der Handauflegung erhält in einer durch fortschreitende Individualisierungsschübe immer mehr emotional abkühlenden Gesellschaft einen besonderen Stellenwert. Auch die *Krankensalbung* ist ein *sinnlich* wahrnehmbares Ritual. Weil das Öl unmittelbar auf die Haut aufgetragen wird, kommt es dabei sogar zu einer größeren Nähe als bei der bloßen Handauflegung.

13 Vgl. dazu im Einzelnen: Erich Schick: Vom Segnen, 14. Auflage, Gießen/Basel 1984, bes. 41 ff.; „8. Die segnende Hand“; Johanna Domek: Segen – Quelle heilender Kraft (Münsterschwarzacher Kleinschriften, Bd. 45), Münsterschwarzach 1988, bes. 39 ff.: „Segnen durch Handauflegung“.

14 Michael Meyer-Blanck, Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneuernten Agende, Göttingen 1997, 133.

15 So auch a. a. O., 52

### 3. Ein seelsorgerlicher Gottesdienst sollte die Zusammengehörigkeit von gottesdienstlichem Geschehen und Alltagsleben, gleichzeitig aber auch den „eschatologischen Mehrwert der Gnade“ zum Ausdruck bringen

Gerade aus seelsorgerlichen Gründen ist daran festzuhalten, dass der liturgische Gottesdienst am Sonntagmorgen und der vernünftige Gottesdienst im Alltag der Welt untrennbar zusammengehören. „Christlicher Gottesdienst darf legitimerweise nicht von christlichem Leben getrennt werden; das Ganze des Lebens ist rituell in der Liturgie zusammengefasst, die ihrerseits die alltägliche Existenz durchstrahlen soll.“<sup>16</sup> Die orthodoxe Theologie spricht von einer „Liturgie nach der Liturgie“. Zudem gibt es eine „Liturgie vor der Liturgie“. D.h. die Teilnehmerinnen und Teilnehmer kommen aus dem alltäglichen Leben mit seinen Herausforderungen an den Glauben in den Gottesdienst und kehren aus ihm wieder in den Alltag mit seinen Anforderungen zurück.

Das Aufeinanderbezogensein von liturgischem und alltäglichem Gottesdienst verhindert, dass der Sonntagsgottesdienst

zu einem vom übrigen Leben *getrennten* Geschehen wird. Der liturgische Gottesdienst muss Konsequenzen haben – sowohl was die Persönlichkeitsentwicklung des Einzelnen als auch was die Gestaltung seines Alltags angeht. Der vernünftige Gottesdienst nach Röm 12,1f darf nicht zu einem uneigentlichen, *zweitrangigen* gottesdienstlichen Handeln herabgesetzt werden. Dabei ist es für einen seelsorgerlich geprägten Gottesdienst unerlässlich, an der Gleichursprünglichkeit beider gottesdienstlichen Dimensionen festzuhalten. Nur wenn liturgischer und vernünftiger Gottesdienst sowohl voneinander *unterschieden* werden als auch aufeinander *bezogen* bleiben, behalten beide – unter Beachtung des „eschatologischen Mehrwerts der Gnade“<sup>17</sup> – ihre Eigenständigkeit. In den 1970er Jahren drohte im Protestantismus die „Herabsetzung des liturgischen Gottesdienstes zu einem bloßen Mittel zur Verwirklichung des vernünftigen Gottesdienstes“.<sup>18</sup> Es kam zu

17 Vgl. Christian Möller, Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht, 2. Auflage, Göttingen 1990, 55 f.

18 Zur Frage nach dem Verhältnis von liturgischem und vernünftigem Gottesdienst vgl. hier und im Folgenden Eberhard Jüngel, Der evangelisch verstandene Gottesdienst, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Theologische Erörterungen III (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 107), München 1990, 305. Auch Christian Möller tritt für ein Eigenrecht des „liturgischen Gottesdienstes“ ein, wenn er schreibt: „Es mag zutreffen, daß es für den christlichen Glauben keine Trennung der Wirklichkeit in sakrale und profane Sphären mehr geben kann. Nur darf nicht geschehen, daß über diesem Verständnis von Röm 12 der eschatologische Mehrwert der Gnade verlorengeht und die Wirklichkeit nicht mehr eschatologisch unterschieden wird in den ‚Sonntag der Ewigkeit‘ und den ‚Alltag der Welt‘“ (ders., Gottesdienst als Gemeindeaufbau, 55 f). Jüngel und Möller wenden

16 Geoffrey Wainwright, Systematisch-theologische Grundlegung: in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber u. a., 2. Auflage, Göttingen/Leipzig 1995, 91.

seiner Ethisierung. Demgegenüber gilt es festzuhalten: Der liturgische Gottesdienst ist wohl Quelle des christlichen Handelns, er geht aber nicht in diesem auf. Der Reich Gottes ist wohl „nahe herbeigekommen“ (Mt 4,17), es ist angebrochen, es ist „im Werden“, aber es ist noch nicht vollendet. Erst die Parusie Jesu Christi wird die ganze Welt mit der Herrlichkeit Gottes erleuchten (Offb 21, 22–26). Bis dahin aber bedarf jeder einzelne Christ immer wieder neu des Zuspruchs des Evangeliums. Bis dahin stellen das Lob und die Anbetung Gottes die unverzichtbare Quelle und den unentbehrlichen Bezugspunkt des sozialen Engagements des Einzelnen wie der Kirche insgesamt dar. Der Einsatz für das Reich Gottes in der Welt hat seine Wurzeln in der Anbetung Gottes.<sup>19</sup>

Im traditionellen Sonntagsgottesdienst kommen beide Dimensionen zur Sprache. In chronologischer Reihenfolge wird der Alltag zunächst im Sündenbekenntnis, dann in der Predigt, im großen Fürbittegebet, in den Abkündigungen und in der Kollekte thematisiert. Im Sündenbekenntnis sollten darum möglichst konkrete Sünden angesprochen werden. In der Predigt sollte das konkrete Gebot verkündigt werden. Es sollten nicht allgemeine

sich damit zu Recht gegen eine Ethisierung des Gottesdienstes, die in den Ansätzen von Ernst Käsemann (Gottesdienst im Alltag der Welt, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, 198–204) und Ernst Lange (Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, München 1984) sichtbar wird.

19 So Graham Kendrick, Anbetung. Grundlagen, Modelle, praktische Tips, 4. Auflage, Wiesbaden 1992, 27.

christliche Richtigkeiten verkündigt werden, sondern danach gefragt werden, was die ganz konkrete Aufgabe der Gemeinde und des Einzelnen heute ist. Darum: Die Predigt wird haarscharf über die Grenze der Häresie gehen (Dietrich Bonhoeffer). Vom klassischen Aufbau her zeigt das große Fürbittegebet, dass gerade hier die Anliegen der Welt zur Sprache kommen: Im 1. Teil geht es um die Belange von Kirche und Gemeinde, im 2. Teil um die Regierenden und die Welt, im 3. Teil um die Probleme der Einzelnen (z. B. Krankheit, Einsamkeit). Die Abkündigungen betreffen beinhalten besonders das Leben der Gemeinde außerhalb des Sonntagsgottesdienstes. Sie sind integraler Bestandteil des Gottesdienstes, weil gerade sie die Zusammengehörigkeit von liturgischem und alltäglichem Gottesdienst sichtbar machen. Das gleiche gilt für die Kollekte, vor allem wenn sie nicht für die Belange der Kirche oder der eigenen Gemeinde, sondern für allgemein diakonische Anliegen erhoben wird.

Worin wird das Eigenrecht des liturgischen Gottesdienstes erfahrbar? Besonders in den traditionellen doxologischen Formulierungen der Liturgie – wie z. B. dem Gloria Patri. Genauso in vielen Liedtexten. Die Frage ist, ob dies heute noch genügt, gerade angesichts des zu beobachtenden zunehmenden Bedürfnisses nach Besinnung und Meditation. Darum jetzt zum Abschluss dieser These noch einige Überlegungen zu der Frage, wie einerseits die Verbundenheit des gottesdienstlichen Geschehens mit dem Alltag und wie andererseits das Eigenrecht des liturgischen

Gottesdienstes in Zukunft deutlicher zum Ausdruck gebracht werden kann.

Die Verbindung des gottesdienstlichen Geschehens mit dem Alltag der Teilnehmerinnen und Teilnehmer würde deutlicher werden, wenn die Klage im Gottesdienst einen breiteren Raum erhielte. Leid darf im Gottesdienst nicht nur als zu überwindendes oder bereits überwundenes zur Sprache kommen, sonst wird der Gottesdienst *wirklichkeitsfern*, regelrecht erd- und weltlos. Der inhaltlich-theologische Grund dafür, das im christlichen Gottesdienst das menschliche Leiden zur Sprache kommen darf, ist das Leiden und Sterben Jesu. In Jesus Christus hat Gott selbst gelitten.

Der inzwischen verstorbene Heidelberger Alttestamentler Claus Westermann hebt die *Bedeutung* hervor, die der *gottesdienstlichen Klage* nach den *biblischen Texten* zukommt: „Im Alten wie im Neuen Testament gehört die Klage ganz selbstverständlich zur menschlichen Existenz; im Psalter ist die Klage ein wichtiger, gar nicht wegzudenkender Bestandteil des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Sprache.“<sup>20</sup> Westermann betont, dass die Klage sowohl im AT als auch im NT integrativer Bestandteil gerade auch der

*gelingenden* Beziehung zu Gott ist: „Es gibt im Alten Testament nicht einen einzigen Satz, der dem Menschen die Klage verwehrte oder der zum Ausdruck brächte, daß die Klage im rechten, heilen Gottesverhältnis keinen Raum hätte. Aber auch im Neuen Testament wüßte ich keinen Zusammenhang, der dem Christen die Klage verwehrte oder der zum Ausdruck brächte, daß der Glaube an Christus die Klage aus dem Gottesverhältnis ausschlösse.“<sup>21</sup> Die Klage – und damit das menschliche Leid überhaupt – ist ein *integrativer Bestandteil* des Glaubens. Gerade in einem seelsorgerlich orientierten Gottesdienst darf es nicht fehlen. Er hat nicht zuletzt die Aufgabe, dem Leid zur Sprache zu helfen. Die Klage ist ein Weg, auf dem von Leid und Trauer betroffene Menschen sich aussprechen und eine neue und tiefere Beziehung zu Gott finden können. Der Gottesdienst als Sprachraum zur Klage stellt ein notwendiges Gegengewicht zur postmodernen Spaßgesellschaft dar, die in Gefahr steht, Leiden und Sterben auszublenden.

Ein Letztes: Die liturgische Dimension des Gottesdienstes könnte durch zusätzliche kontemplative Elemente gestärkt werden: z. B. durch die Möglichkeit zum Stillen Gebet, durch eine Schweigephase nach der Predigt. Solche Angebote würden gegenwärtigen Bedürfnissen vieler Menschen – auch außerhalb der Kirche – entsprechen.

20 Claus Westermann, *Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments. Gesammelte Studien*, Bd. 2 (Theologische Bücherei, Bd. 55), München 1974, 254. Vgl. auch Martin Luthers Vorrede zum Psalter: „Wiederum, wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, als die Klagepsalmen haben? Da siehest du abermals allen Heiligen ins Herz, wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübtem Anblick des Zornes Gottes“ (Dr. Martin Luthers Vorreden zur Heiligen Schrift. Neu hg. von Friedrich Held, Heilbronn 1934, 19).

21 Westermann, *Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments*, 254.



#### 4. Ein seelsorgerlicher Gottesdienst sollte die gleichberechtigte Gemeinschaft zwischen den unterschiedlichen Gliedern des Leibes Jesu Christi widerspiegeln.

Die Erzählung von der Geistausgießung an Pfingsten „auf alles Fleisch“ ist ein wichtiger theologischer Basistext für den urchristlichen Gottesdienst: „In den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch; und eure Söhne und eure Töchter sollen weissagen, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Alten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und auf meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen ...“ (Apg 2,17 f.). Damit war von Anfang an im Christentum klar: Jeder Mensch – egal ob Mann oder Frau, ob alt oder jung, ob Sklave oder Freier – ist grundsätzlich kultfähig. Gleichzeitig waren damit die vielerlei religiösen Vorbehalte, wer zu welchem Gott hinzutreten dürfe, mit einem Schlag überwunden. Paulus singt diese urchristliche Melodie weiter, wenn er schreibt: „Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,26–28). Allesamt Kinder Gottes: egal

wie unterschiedlich die Nationalität, der Stand, das Geschlecht auch sein mögen. Das muss im Gottesdienst sichtbar werden. „Allesamt einer in Christus Jesus.“

Ebenso ursprünglich scheint allerdings auch die Bedrohung dieser gleichberechtigten Gemeinschaft von unterschiedlichsten Menschen im urchristlichen Gottesdienst gewesen zu sein. 1. Kor 12–14 lässt die Bedrohung dieser Gemeinschaft von spiritueller Seite erkennen: Einige Gemeindeglieder betonen ihre eigene spektakuläre Geistbegabung auf Kosten der weniger ins Auge fallenden Begabungen der anderen. Daneben hat es von Anfang an die Bedrohung der gottesdienstlichen Gemeinschaft durch Besitz- und Standesunterschiede gegeben: „Liebe Brüder, haltet den Glauben an Jesus Christus, unsern Herrn der Herrlichkeit, frei von allem Ansehen der Person ... Ihr aber habt dem Armen Unehre angetan. Sind es nicht die Reichen, die Gewalt gegen euch üben und euch vor Gericht ziehen?“ (Jak 2,1 ff.). Zudem bedrohte später auch eine falsche Bewertung der Geschlechtsunterschiede die gottesdienstliche Gemeinschaft.

Wo wird die Gemeinschaft von gleichberechtigten Christen im traditionellen Gottesdienst erkennbar. Ich greife drei Beispiele heraus. Im Glaubensbekenntnis wird die „Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben“ bekannt. Dahinter steht die Überzeugung, dass *alle* Getauften zusammen die für Gott Ausgesonderten darstellen. *Gleichermaßen* haben sie Anteil an der Vergebung, der Auferstehung und dem ewigen Leben. In

der lutherischen Abendmahlsagende wird unmittelbar vor der Austeilung auf die Gemeinschaft gleichberechtigter Christen besonders eindrücklich mit folgenden Worten hingewiesen. Da heißt es: „Erkennt euch in dem Herrn als Brüder und Schwestern, keiner sei wider den andern, keiner ein Heuchler. Vergebt euch untereinander, gleichwie Christus euch vergeben hat, also auch ihr.“ Auch der Schlusssegen bringt die christliche Gemeinschaft von Gleichen zum Ausdruck: Jeder Einzelne wird mit dem gleichen Segen in den Alltag entlassen. Auch der Segen kennt also kein Ansehen der Person. Es gibt keinen Spezialsegen für ausgewählte Einzelne oder Gruppen der Gemeinde.

Nachdem jahrhundertlang die Gemeinschaft gleichberechtigter Christen auch im evangelischen Gottesdienst verdunkelt war, stellt dieser Punkt gegenwärtig einer seiner Stärken dar. Die Grafen- und Fürstenlogen haben nur mehr historische Bedeutung; bezahlte Plätze im Kirchengestühl sind verschwunden. Die Vorherrschaft der Honoratioren im Kirchenvorstand befindet sich im Rückgang. Die Öffnung des Pfarramts für Frauen schließlich stellte einen wesentlichen Schritt zur Gleichberechtigung von Männern und Frauen in der Gemeinde dar.

## 5. Die seelsorgerliche Ausrichtung des Gottesdienstes sollte zu einer partizipatorischen Gestaltung führen.

Es ist das Verdienst der Reformatoren, die neutestamentliche Vorstellung vom allgemeinen Priestertum wieder entdeckt zu haben und gleichzeitig wichtige Schritte zu seiner praktischen Umsetzung im Gottesdienst gegangen zu sein. Dazu gehörte die Verwendung der Volkssprache im Gottesdienst (einschließlich der übersetzten Bibel), die Einführung des Gemeindegesangs (mit neuen Lieddichtungen und Melodien) und die aktive Beteiligung der Gemeinde an der Liturgie. Ansätze für noch weiterreichende gottesdienstliche Partizipationsmöglichkeiten finden sich in Luthers Vorrede zu seiner Deutschen Messe, ebenso in Calvins Genfer Kirchen- und Gottesdienstordnung. Aus Angst vor unberufenem Reden im Gottesdienst kamen diese weiterreichenden Überlegungen jedoch im 16. Jahrhundert weder im Bereich der lutherischen noch reformierten Kirchen zur Geltung. Damit blieb der reformatorische Gottesdienst hinter dem Partizipationsgrad der urchristlichen gottesdienstlichen Versammlungen zurück, die offensichtlich zumindest von mehreren Menschen aktiv gestaltet wurden, wie z. B. 1. Kor 12–14 erkennen lässt.

Trotzdem erlaubt auch der traditionelle evangelische Gottesdienst eine Reihe von Partizipationsmöglichkeiten. Dazu gehört das Mitsprechen des Vaterunsers, seit der Bekennenden Kirche auch des

Glaubensbekenntnisses, und das Mitsingen der Choräle. Nach dem Krieg sind folgende Partizipationsmöglichkeiten dazu gekommen: Die stärkere Einbeziehung der Kirchenvorsteher und Kirchenvorsteherinnen in die Gottesdienstgestaltung, worin etwa die Übernahme von Lesungen und Fürbitten und vor allem die Abendmahlsausteilung eingeschlossen sind. Daneben besteht die Möglichkeit, sich als Laie zum Lektor ausbilden zu lassen und damit neben der Gestaltung der Liturgie auch die Predigt zu halten. Auch der (theologische) Bedeutungszugewinn der Kirchenmusik und der für sie Verantwortlichen gehört in diesen Zusammenhang.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, dass die genannten Partizipationsmöglichkeiten an der Liturgie aufgrund mangelnder Verständlichkeit in den vergangenen Jahrzehnten kontinuierlich zurückgegangen sind. „Evangelischer Gottesdienst hat sich zu einem Sonderfall von Kommunikation entwickelt ...“, was den Unvertrauten die Partizipation erschwert oder fast unmöglich macht.<sup>22</sup>

Was ist – neben der Förderung seiner Verständlichkeit – zu tun, um die Möglichkeit zur aktiven Partizipation am evangelischen Gottesdienst zu stärken? Voraussetzung zur gottesdienstlichen Partizipation ist, dass Gottesdienstteilnehmer und -teilnehmerinnen bei sich *Gaben* entdecken bzw. zugesprochen bekommen, die sie im Gottesdienst einbringen können. Die Erkenntnis ihrer Begabung befreit von Gefühlen der Wertlosigkeit, lässt für Gott

und Menschen wertvoll werden und macht zu mündigen Gottesdienstteilnehmern. Die vom Geist begabte Gottesdienstgemeinschaft verwandelt die Kirche in eine Basisbewegung von Laien: Damit ist die Frage nach der Aktivierung der Laien gelöst.<sup>23</sup> Zur praktischen Umsetzung des partizipatorischen Gottesdienstmodells bedarf es zusätzlicher *Gemeinschaftsformen* neben dem Sonntagmorgengottesdienst, in denen eine solche Partizipation zunächst einmal geübt werden kann. Ich denke hier z. B. an Gemeindegemeinschaften, Hauskreise und Zielgruppengottesdienste.

## 6. Angesichts zunehmender Individualisierungsprozesse sollte aus seelsorgerlichen Gründen das Angebot von Gottesdiensten an den Übergängen des Lebens erweitert werden.

In den westlichen Gesellschaften lässt sich seit Jahren ein ungebrochener Individualisierungsprozess beobachten. In einer Gesellschaft, die dem Einzelnen zumutet, mehr oder weniger alleingelassen sein Leben zu gestalten, gewinnen Gottesdienste an den Übergängen des Lebens an Attraktivität.<sup>24</sup> Dazu gehören die Taufe im Umfeld der Geburt, die Konfirmation im

<sup>22</sup> Grethlein, Grundfragen der Liturgik, 73 f.

<sup>23</sup> Vgl. Rudolf Bohren, Unsere Gemeinden – Gemeinde Jesu Christi?, in: ders., Predigt und Gemeinde. Beiträge zur Praktischen Theologie, Zürich/Stuttgart 1963, 186 f.

<sup>24</sup> Grethlein, Grundfragen, 44 f.

Zusammenhang mit der Geschlechtsreife bzw. dem Eintritt in das Jugendalter, die Trauung bei der Partnerfindung und beim Tod die Bestattung. Neuerdings kommen dazu Gottesdienste zu bestimmten Jubiläen und Einschulungsgottesdienste. Im gleichen Zusammenhang muss auch der Wunsch nach der Einführung von Scheidungsgottesdiensten gesehen werden. „Offensichtlich reichen verbale Beteuerungen oder rationale Argumente nicht aus, um die Gefühle, die bei solchen riskanten, zunehmend weniger durch Tradition geleiteten Übergängen aufbrechen, angemessen auszudrücken und zugleich Raum für freies Handeln in der Zukunft zu eröffnen. Hier bedarf es eines Rituals, also eines gemeinschaftlichen und geordneten Vollzugs symbolischer Kommunikation, der durch seine Geregelt-heit das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit vermittelt.“<sup>25</sup> Gottesdienste an den Übergängen des Lebens werden von einer überwiegenden Anzahl von Zeitgenossen als eine mögliche Antwort auf die postmoderne Vergewisserungssehnsucht empfunden. So werden nach wie vor fast alle Kinder evangelischer Eltern getauft.<sup>26</sup> Auch die Konfirmation erfreut sich großer Attraktivität. Zusammenfassend kann man festhalten, dass – abgesehen von der Trauung – die traditionellen Gottesdienste an Lebensübergängen große Bedeutung besitzen. Diese Beobachtung wird bestätigt durch die Tendenz in Richtung einer Ausweitung des Gottesdienstangebotes

zu Jubiläen (z. B. Konfirmationsjubiläen und Taferinnerungsfeiern, Gottesdiensten anlässlich der Goldenen und Silbernen Hochzeit). Ein Angebot, das anscheinend auch angenommen wird. Ein deutliches Ansteigen ist auch bei Einschulungsgottesdiensten wie Schulgottesdiensten überhaupt in den vergangenen Jahren zu beobachten.

Die zunehmende Brüchigkeit von Beziehungen erklärt schließlich auch den durchweg guten Besuch von Gottesdiensten, in denen Kinder eine hervorgehobene Bedeutung besitzen. Kinder verbürgen den Rest von Sozialität, der für Gottesdienst unverzichtbar ist. Zu diesen Gottesdiensten gehören neben den schon genannten Tauf-, Konfirmations- und Einschulungsgottesdiensten vor allem alle Formen von Familiengottesdiensten: z. B. zum Erntedankfest unter Beteiligung des Kindergartens oder der Familiengottesdienst mit Krippenspiel am Heiligabend. Es bestätigt die gerade vorgetragenen Überlegungen, dass Familien- und Jugendgottesdienste auch die einzigen neuen Gottesdienstformen darstellen, die sich auf Dauer in den Gemeinden etablieren konnten.

---

25 A. a. O., 45.

26 Hier und im Folgenden Zahlen bei a. a. O., 32 ff.

## 7. Aus seelsorgerlichen Gründen sollten zusätzliche Erlebnismöglichkeiten in den Gottesdienst integriert werden.

Der Soziologe Gerhard Schulze hat in einer breit rezipierten soziologischen Untersuchung die These aufgestellt, dass die postmoderne Gesellschaft eine durchgängige Erlebnisorientierung auszeichnet.<sup>27</sup> Nicht mehr die Außenorientierung auf eine zu vollbringende Leistung bestimmt den Lebensentwurf, sondern die Innenorientierung auf das „Projekt des schönen Lebens“. Aber erst wenn Erlebnisse eine Sakralisierung erfahren, sind sie offensichtlich mit der nötigen Weihe versehen, die ein geglücktes Leben erfordert. Religiöse Erlebnisse bieten den ultimativen „Kick“, den viele Zeitgenossen ersehnen.

Aus seelsorgerlichen Gründen sollte die verbreitete Sehnsucht nach Erlebnissen im Gottesdienst berücksichtigt werden, allerdings ohne dass es dadurch zur bloßen liturgischen Anpassung an den modernen Erlebniskult kommt.<sup>28</sup> Auch Gottesdienste in neuer Form haben nämlich die Eigenschaft, sich angesichts immer kürzerer Halbwertszeiten von Trends selbst zu verbrauchen, d. h. immer schnell-

ler zu veralten. Die Konsequenz ist, dass Veranstalter immer ausgefallener Ideen benötigen, um Menschen in den Gottesdienst zu locken. Von daher gilt: Inkulturation und Konter-Kulturation müssen bei der Gestaltung des Gottesdienstes wechselseitig aufeinander bezogen werden. Ohne Inkulturation muss die Konter-Kulturation ins Leere gehen. Umgekehrt bleibt ohne Konter-Kulturation die Inkulturation ohne Konsequenzen. Jeder Gottesdienst sollte so attraktiv wie möglich gestaltet werden. Aber genauso nüchtern ist festzuhalten, dass alle Versuche seiner Neugestaltung den Trend zum Rückgang des Gottesdienstbesuchs nicht aufhalten konnten. Nicht geschickte Terminregie und äußerlich attraktive Programmgestaltung machen den Gottesdienst auf Dauer konkurrenzfähig, sondern sein theologischer Gehalt.<sup>29</sup> Entscheidend ist, dass Menschen in ihm geistliche Erfahrungen machen können – z. B. für ihr Leben hilfreiche theologische Sinndeutungen erfahren. ■

27 Gerhard Schulze, *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, 2. Auflage, Frankfurt/New York 1992.

28 Vgl. im Einzelnen Karl-Heinrich Bieritz, *Erlebnis Gottesdienst. Zwischen ‚Verbiederung‘ und Gegen-spiel: Liturgisches Handeln im Erlebnishorizont*, in: *WzM* 48, 1996, 488–501; s. auch Manfred Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996, 89.

29 Peter Cornehl, *Teilnahme am Gottesdienst. Zur Logik des Kirchgangs – Befund und Konsequenzen*, in: J. Matthes (Hg.), *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage „Was wird aus der Kirche“*, 2. Auflage, Gütersloh 1991, 26.

# Zum Gedenken an Ernst Lange

Windhaag bei Freistadt am 10. Juli 2014.

---

Gelesene Texte von **Ernst Lange**

---

## Aus der Weihnachtspredigt

„Vielleicht haben manche von euch gedacht, das sind aber komische Engel, die haben ja gar keine Flügel und weiße Kleider haben sie auch gar nicht an, sondern nur so hässliche braune Decken mit roten Streifen, da sieht man doch gleich, dass das verkleidete Konfirmanden sind und man kennt sie sogar mit Namen, Heide Hanke und Manfred Leisegang, Ursel Kassube und Helmut Schmidt. Nein, ich stelle mir die Engel ganz anders vor. Aber die, die das meinen, dass unsere Engel nicht richtig wie Engel aussehen, die müssen jetzt ganz rasch umlernen weil sie

sonst Gefahr laufen, an Engeln vorbei zu laufen, wenn sie welche treffen. Gottes Engel, hat ein berühmter Mann neulich gesagt, brauchen keine Flügel, die können ... auch einen Bürstenhaarschnitt haben oder einen Pferdeschwanz. Gottes Engel brauchen auch keine weißen Kleider anzuziehen, es braucht überhaupt nichts Überirdisches an ihnen zu sein. Sie können sogar Menschen sein wie du und ich und wir können sie sogar mit Namen kennen. Sie könnten zum Beispiel heißen: Heide Hanke, Manfred Leisegang, Ursel Kassube oder Helmut Schmidt. Natürlich waren unsere Engel verkleidete Konfirmanden. Aber sie könnten trotzdem richtige

Engel gewesen sein. Nicht weil sie sich besonders engelhaft aufgeführt haben, Engel trampeln ja nicht so, aber weil sie etwas weiter gesagt haben von Gott und von Christus und von Weihnachten. Und ein Engel wird allein dadurch zum Engel, dass er etwas weiter sagt von Gott und von Christus und von Weihnachten. Jetzt in der Weihnachtszeit hat die Post Hochbetrieb und da schickt sie viele Briefträger los, die gar nicht aussehen wie Briefträger. Vorgestern war einer bei mir, der sah nicht aus wie ein Briefträger sondern wie ein Rennfahrer mit einem Sturzhelm und mit einer Lederjacke und so weiter. Das war ein Eilbote und der brachte uns einen Eilbrief mit dem Motorrad. Er sah nicht aus wie ein Briefträger aber er war natürlich einer, denn ein Briefträger wird nicht Briefträger durch seine Uniform sondern dadurch, dass die Post ihn loschickt mit Briefen und so sind Engel eben nicht Engel durch weiße Kleider und Flügel sondern dadurch, dass sie von Gott losgeschickt werden mit einer Botschaft.“

## Als Impuls ein Text Ernst Langes zu seinem Predigtanliegen

„Erst, wenn den Hörer angeht, was ich sage, geht ihn auch an, dass und inwieweit ich es aufgrund der Heiligen Schrift, im Einklang mit der Überlieferung des Glaubens, im Auftrag meiner Kirche und persönlich überzeugend sage. [...] Für den Hörer entscheidet sich die Relevanz der Predigt mit der Klarheit und der Stringenz

ihres Bezuges auf seine Lebenswirklichkeit, auf seine spezifische Situation. Dabei ist der Ausdruck ‚Wirklichkeitsbezug‘ eigentlich noch zu schwach. Denn der eigentliche Gegenstand christlicher Rede ist eben nicht ein biblischer Text oder ein anderes Dokument aus der Geschichte des Glaubens, sondern nichts anderes als die alltägliche Wirklichkeit des Hörers selbst-im Lichte der Verheißung. [...] Es erweckt nämlich den Anschein, als wäre da zunächst der biblische Text und sein Verständnis und dann die Frage, wie das Verständnis des biblischen Textes zu beziehen sei auf dieses Leben des Hörers. Aber diese Vorstellung ist nicht nur hermeneutisch falsch, weil es Verstehen ohne Betroffenheit nicht gibt. [...] Sie ist auch homiletisch falsch: Sie macht die Predigt zur popular-theologischen Vorlesung, den Prediger zum Geschichtslehrer oder zum autoritativen Verwalter einer kodifizierten Wahrheit. Sie stellt der Predigt die falsche Aufgabe.“

Der Praktische Theologe Wilfried Engemann fasst Langes Predigtanliegen wie folgt zusammen: „Der Grund situationsbezogener Predigt liegt in der traditionellen Praxis der Kommunikation des Evangeliums selbst: Sie kann ohne intendierten, gewollten, durchdachten Bezug auf die konkrete Lebenswelt von Zeitgenossen nicht stattfinden.“<sup>1</sup>

1 Ernst Lange, Predigen als Beruf, Berlin 1976, S. 57 f.

## Als letzter Impuls ein Text Ernst Langes zu dem Ziel seiner Predigtbemühung

„Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben. Ich rede mit ihm über seine Erfahrungen und Anschauungen, seine Hoffnungen und Enttäuschungen, seine Erfolge und sein Versagen, seine Aufgaben und sein Schicksal. Ich rede mit ihm über seine Welt und seine Verantwortung in dieser Welt, über die Bedrohungen und Chancen seines Daseins. Er, der Hörer, ist mein Thema, nichts anderes; freilich, er, der Hörer vor Gott. Aber das fügt nichts hinzu zur Wirklichkeit seines Lebens, es deckt vielmehr die eigentliche Wahrheit dieser Wirklichkeit auf. Das heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben nicht aus dem Fundus meiner Lebenserfahrung, meiner größeren Bildung, [...] ich rede mit ihm über sein Leben im Licht der Christusverheißung, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Und das heißt letztlich: Ich rede mit ihm aufgrund von biblischen Texten. [...] Der Hörer soll verstehen, wie der Gott, für den Jesus spricht, der Herr der Situation, der Herr auch seiner spezifischen

Lebenssituation ist. Er soll verstehen, wie das Vertrauen auf diesen Gott und seine gegenwärtige Herrschaft vom Bann des ‚Gesetzes‘, das heißt von der Zwangsgewalt der [...] sogenannten ‚Realität‘, von Schuld und Verzweiflung befreit und entlastet, das Leben mit Verheißung erfüllt und also seiner Zukunft gewiss macht und den Menschen zu einem neuen Leben in Liebe und Hoffnung konkret ermächtigt. Das ist das Ziel der Predigtbemühung. [...] Dass die Verheißung Glauben findet, kann die Predigt nicht bewirken. Sie muss aber zeigen, dass und warum die Verheißung Glauben ‚verdient‘ und wie die geglaubte Wirklichkeit die Situation des Hörers verändert.“<sup>2</sup>

### Nachsatz

Wilfried Engemann bringt Ernst Langes Predigtziel auf den Punkt: „Predigt ist mehr als ein Akt der Ankündigung dessen, was die Menschen von Gott selbst zu hören haben; sie ist konkrete Fortwirkung des Heilsgeschehens in unsere Zeit hinein.“ ■

2 Ernst Lange, Predigen als Beruf, Berlin 1976, S. 58, 62 f.



# Zum Gedenken an Ernst Lange

---

Von **Wilfried Engemann**

---

Wenn christliche Theologie je von sich reden machte und über die Mauern von Elfenbeintürmen, Fakultäten und Verlagen nachhaltig hinauschwappte, war es immer eine Theologie, die *den Menschen selbst* im Blick hatte, nicht nur eine abstrakte Lehre über ihn. Es war immer eine Theologie, die unmissverständlich zu erkennen gab, dass es um etwas geht – nämlich um unser Leben –, und dass um unseres Lebens willen etwas auf dem Spiel steht und etwas riskiert werden muss, wo Theologie getrieben wird. Wer sind wir? Was ist um unseres Lebens willen wünschenswert? Was können wir lassen? Wie können wir gut leben? Theologie wird brauchbar, indem sie aus den verschiedenen Perspektiven zur Sprache bringt, wie wir als Glaubende unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben führen können. An diesem Lebensbezug erweist sich ihre Zeitgenossenschaft.

Kirchenväter, Ordensgründer, die Mystiker, die Reformatoren, die Aufklärungstheologen, die Pietisten, die Theologen im Widerstand, die Ökumeniker des 20. Jahrhunderts – sie hatten häufig diesen Blick auf den Menschen, sie kannten das Risiko eines entsprechenden Denkens, Urteilens und Sich-Positionierens – und hätten alle unterschrieben, dass zeitgenössische Theologie etwas kostet, zuallerletzt Geld.

Ernst Lange<sup>1</sup> ist nicht müde geworden, die Theologenschaft seiner Zeit zu beschwören, ihr Fach als *Lebenswissenschaft* zu begreifen und sich deshalb endlich den Menschen und sein Leben zum Gegenstand zu machen, sich also um eine lebensdienliche, zeitgenössische Theologie zu scheren. Dazu gehören Ideen,

---

<sup>1</sup> Zur Gedenkfeier anlässlich des 40. Todestages von Ernst Lange in Windhaag, seinem Sterbeort. Sein Grab befindet sich auf dem dortigen Friedhof. Das Gedenken wurde am 10. Juli 2014 von der Evangelischen Kirche in Österreich veranstaltet.

Visionen, Leidenschaft – und der Grundsatz, mit der Theologie um der Menschen willen *etwas zu wollen*.

Ernst Lange hat in verschiedenen Varianten hinzugefügt: Diesen Dienst schuldet die Theologie der Kirche, die ihrerseits um der Menschen willen da ist. Sie braucht eine kritische, aber sie auch begleitende Theologie, die ihr den Blick schärft für das Dasein des Menschen in der Gegenwart. Deswegen darf die Theologie nicht nur Wissen verwalten und Theologiegeschichte ventilieren, sie muss der Kirche zur Seite stehen bei dem Versuch, eine Kirche für Menschen in der Gegenwart zu sein.

Nicht, dass es solche Theologie heute nicht gäbe. Aber ob wir Ernst Lange wirklich eine Freude machen würden, wenn wir ihn für die Dauer dieser Gedenkfeier weckten, um ihn über den Grad der Lebensdienlichkeit der Theologie der Gegenwart zu berichten und ihm einen Einblick zu geben in die vermeintlich brennenden Fragen theologischer Fakultäten heute, in die drittmittelgesteuerte Geld- und Ressourcenvergeudung der Universitäten, in die Nonchalance vieler theologischer Existenzen gegenüber der Kirche, in die entsetzliche Kluft zwischen geschriebenen und gelesenen Büchern, vom Ungleichgewicht zwischen gelesenen und lesenswerten Büchern sowie zwischen kühnen Ideen und irrelevanten Informationen ganz zu schweigen.

Exemplarisch für die Prägnanz und Nachhaltigkeit der Ideen Ernst Langes, die sich vor allem in der ökumenischen Bewegung, im Bereich der christlichen Erziehung und Bildung der Jugend sowie

in der Predigtlehre abzeichnen, greife ich den Gedanken der Kommunikation des Evangeliums auf.

- Diese Formel bezeichnet keinen Einbahnverkehr von Datenströmen mit Heilsnachrichten. „Kommunikation des Evangeliums“ ist also *kein Genitivobjekt*, das sich aus ganz bestimmten Wörtern und Sätzen speiste, von denen man ein paar zirkulieren lassen könnte, um sie als Evangelium wirken zu lassen.
- Die Formulierung „Kommunikation des Evangeliums“ ist auch nicht als *partitiver Genitiv* zu denken, wonach es jeden Sonntag *ein bisschen* Kommunikation von *ein bisschen* Evangelium gäbe, das dann durchschnittlich für etwa sieben Tage reichte.
- Erst recht handelt es sich nicht um einen *genitivus subjectivus*, wonach sich das Evangelium, einmal in Druckerschwärze oder gesprochene Sprache verwandelt, auf mystische Weise selbst auf die Reise schickte, sich seinen Weg bahnte und alle, die „es“ läsen oder hörten, zu Betroffenen machte.

In Abgrenzung von solchen Missverständnissen kann man die Formulierung „Kommunikation des Evangeliums“ mit Lange als eine *spezifisch evangelische Art und Weise des Umgangs mit Menschen* zusammenfassen. Sie ist dann nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Modalbestimmung christlicher Religionskultur. „Kommunikation des Evangeliums“ – diese Formel rückt die gemeinsame Charakteristik all jener Momente, Ereignisse und Prozesse in den Blick, in deren

Ergebnis sich *Menschen auf eine ganz bestimmte, evangelische Art und Weise auf ihr Leben* „verstehen“, nämlich glauben.

Dabei geht es nicht um ein bloß kognitives Geschehen, nicht bloß um feste Gewissheiten oder gar um die gedankliche Verinnerlichung theologischer Denk- und

Deutungsmuster, sondern es geht um das Ganze des menschlichen Lebens, auch um das Wollen und Handeln eines Menschen, um sein Lebens- bzw. Daseinsgefühl, für das die Erfahrungen von Freiheit sowie das Empfangen- und Gewähren-Können von Zuwendung von elementarer Bedeutung sind. Die „Kommunikation des Evangeliums“ hat unmittelbaren Einfluss auf das Lebens- und Selbstverständnis des Einzelnen, auf einen entsprechenden Umgang mit sich selbst und auf die Beziehungen, in denen er steht. Für Lange ist sie die Kurzformel für eine gelingende, das Menschsein des Menschen fördernde religiöse Praxis des Christentums.

Im Gesamtwerk Ernst Langes steht sie stellvertretend für folgende Thesen, mit denen ich abschließend sein Vermächtnis zuspitzen möchte:

1. Gegen eine Fixierung auf die Wortverkündigung in Gestalt der Predigt rückt Ernst Lange die gesamte Gemeindekultur als Ereignisraum der Kommunikation des Evangeliums in den Blick.
2. Ihre Plausibilität und Relevanz gewinnt die Kommunikation des Evangeliums aus ihrem radikalen Situationsbezug. Worum es in einem Leben aus Glauben geht, kann nur in Bezug auf konkrete Situationen verständlich werden.

3. Im Fluchtpunkt des „Kommunikationsauftrags“ steht nicht die Tradition, sondern die *Lebens- und Glaubenssituation des Einzelnen jetzt und hier*. Folglich geht es um die Befähigung der Gemeindeglieder, selbst zwischen Tradition und je eigener Situation vermitteln zu können.

4. Modus der *Kommunikation des Evangeliums ist der Dialog*, der zwar nicht als Dialog gestaltet, auf jeden Fall aber *aus dem Dialog erwachsen* sein muss und *in den Dialog* über ein Leben aus Glauben unter je gegebenen Umständen führt.

5. Bei der Kommunikation des Evangeliums geht es im Kern nicht um Information, sondern um Partizipation an einer Glaubenskultur mit den ihr eigenen Ressourcen, um ein Leben in Freiheit und in der Solidarität der Liebe, was auf die Ankunft im eigenen Leben hinausläuft.

Mit solchen Ideen kann man – ohne es zu wollen – sogar berühmt werden: Ernst Lange gehört heute zu den unter Studierenden am meisten bekannten Theologen. Seine klare Haltung und ihre Begründung ist für viele Studierende eine Art letzte Zuflucht bei Prüfungen geworden. Selbst, wenn jemand einmal mit seinem Latein am Ende ist, bietet die Besinnung auf Ernst Lange schließlich doch noch die Möglichkeit, etwas wahrscheinlich Richtiges und Bedeutungsvolles zu sagen.

Das Vermächtnis Ernst Langes ist heute genauso lebendig wie vor 40 Jahren. Es geht um etwas im Leben, also auch im Glauben, also auch in der Theologie. ■

# Die Evangelischen Kirchen auf dem Weg zum Jahr 2017

---

Von **Michael Bünker**

---

## Liebe Gäste des Reformationsempfangs, meine sehr geehrten Damen und Herren,

in 15 Minuten einen Bericht zu geben über die Vorbereitungen auf das Jahr 2017 ist gewagt. Die stunden- und tagelange Arbeit der Vorbereitungsgruppe, die Bücher, die zum Anlass erschienen sind und schon Bibliotheken zu füllen beginnen, die Komplexität der Aufgaben – alles das ist schon eine rechte Herausforderung. Dazu kommt, dass wir heute, drei Jahre vor dem Tag X, einiges auf Schiene haben aber noch vieles im Ideenstadium. Ich fürchte, ich kann Ihnen nur einen rechten Salat anbieten, zumindest einen Buchstabensalat.

Die Reformation (**R**) ist eine Weltbürgerin. Die befreiende Erfahrung des wiederentdeckten, wieder freigelegten

Evangeliums von Jesus Christus führte zu einer Neubestimmung im Verhältnis des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen und zur Welt. Reformation kann nicht beschränkt werden auf ein kirchliches Erneuerungsprogramm. Solche Erneuerungen sind immer notwendig, *Ecclesia semper reformanda*. Aber Reformation meint mehr als Reform. Sie war ein Aufbruch weit über die Kirche hinaus. Ein Aufbruch, weit über das 16. Jahrhundert hinaus, mit Auswirkungen bis heute. Deshalb bedeutet auch das Reformationsjubiläum, nicht nur sich selbst zu feiern, sondern aufzubrechen in die Welt.

Viele haben es noch so gelernt: Am Vorabend von Allerheiligen im Jahr 1517 schlägt der wutentbrannte Mönch und Professor Martin Luther seine 95 Thesen gegen den Ablass mit wuchtigen Hammerschlägen an die Türe der Schlosskirche in Wittenberg. Die Hammerschläge waren

weithin zu hören, sogar bis nach Rom. Wirklich eine gute Geschichte, aber historisch umstritten. Zudem sehen wir, dass die Reformation da und dort lange vor 1517 begonnen hat. Unsere tschechischen Nachbarn gedachten vor kurzem der Wiedereinführung des Laienkelchs vor 600 Jahren und werden im kommenden Juli an Jan Hus und seinen Märtyrertod im Jahr 1415 erinnern. Für die Reformierten ist 1517 eher ein Auftakt, der wirkliche Beginn der Reformation war dann zwei Jahre später. Wir sehen einen europaweiten Aufbruch, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, der mit Martin Luther und dem Jahr 1517 so etwas wie den symbolischen Brennpunkt und damit den vereinbarten **Termin (T)** erhält.

Apropos Europa (**E**)! 2017 wird europäisch gefeiert. Die GEKE knüpft ein Netz europäischer Städte der Reformation. In Österreich hätten wir gerne Wien, Steyr, Klagenfurt und Graz dabei, Villach ist schon nominiert und andere kommen vielleicht noch dazu. Deutschland wird eine besondere Rolle einnehmen, vom Kirchentag in Berlin bis zur Weltausstellung der Reformation in Wittenberg. Evangelisch in Europa. Evangelisch **für** Europa. Für das Zusammenleben in Vielfalt auf der Grundlage der gleichen Rechte für alle. Für sozialen Ausgleich und die Verantwortung vor den kommenden Generationen. Für eine menschenwürdige Politik, die den Frieden fördert und denen Hilfe gibt, die auf der Flucht sind.

Nein, 2017 ist nicht nur eine **Rückschau (R)**! Gerade die Evangelischen hierzulande haben keinen Grund dafür. 2017

ist unser erster Reformationsjubiläum als „freie Kirche im freien Staat“, das erste auch im Zeitalter der Ökumene. Nicht überschattet von den Religionskriegen und der Gewalt, die Evangelische erfahren haben und auch selbst ausübten, nicht von den zerstörerischen nationalen Konflikten, in denen Gott und Glaube instrumentalisiert wurden für vermeintlich „heilige“ Kriege wie 1917. Nichts davon soll unter den Teppich gekehrt werden, auch nicht die Schattenseiten, etwa die jüdenfeindlichen Äußerungen Martin Luthers, von denen sich die Evangelischen Kirchen losgesagt haben, oder die Schuld, die auch Evangelische gegenüber den täuferischen Bewegungen auf sich geladen haben. Aber der Blick richtet sich nicht zurück, sondern nach vorne.

Daher ist uns das **Miteinander** besonders wichtig (**M**). Gemeinsam bereiten sich die drei Evangelischen Kirchen auf das Jahr 2017 vor. Drei Jahre mit Schwerpunktthemen sind ausgemacht worden, 2013 das Jahr der Diakonie, 2015 das Jahr der Bildung (wir werden dazu noch Näheres hören) und dann 2017 das Jahr des Glaubens. Dieses Miteinander gilt auch den Gemeinden und Einrichtungen unserer Kirchen, die an der inhaltlichen Ausrichtung beteiligt sind. Das ist wohl typisch evangelisch, denn die um das Wort versammelte Gemeinde, die *congregatio*, ist die Urgestalt von Kirche, jede von ihnen ganz Kirche, aber keine von ihnen die ganze Kirche. Dennoch können wir darauf ein bisschen stolz sein, denn soweit ich sehe haben nur die evangelischen Kirchen in Österreich den Diskussionspro-

zess darüber ganz offen gestaltet, was wir miteinander im Jahr 2017 in die Auslage stellen wollen. Auch dazu gleich noch mehr. Und Miteinander natürlich auch in der Ökumene, vor allem mit der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen, die sich auf die täuferische Tradition zurückführen, die Mennoniten und Baptisten zuerst aber nicht allein.

Wir wollen nicht allein feiern, aber „allein“ wollen wir schon feiern! Angesichts der gespaltenen Christenheit unter drei Päpsten hat Jan Hus betont, dass Jesus Christus **allein (A)** das Haupt der Kirche ist. Diese Christuskonzentration nahmen die Reformatoren hundert Jahre später auf und betonten: allein der Glaube – allein die Gnade – allein das Wort, das die Schrift bezeugt. Der Mensch kann bestehen in Zeit und Ewigkeit nicht aus eigener Kraft und Leistung, nicht aus Selbstanklage und Selbstrechtfertigung, sondern allein weil Gott ihn liebt. Diese Befreiungsbotschaft des Evangeliums ist heute nötig wie eh und je, vielleicht sogar besonders nötig. Wie es gelingt, sie verständlich und erfahrbar zu machen, das ist die Herausforderung, vor der wir als Kirchen gemeinsam stehen.

Damit sind wir bei den zentralen Inhalten **(I)** des Reformationsjubiläums. Sie haben ihre Auswirkungen auf die Ökumene **(O)**, das ökumenische Miteinander der Kirchen. Denn der kritische Maßstab des Evangeliums gilt nicht nur den Evangelischen Kirchen, sondern allen. Die Freude **am** Evangelium und die Freude **des** Evangeliums – *Evangelii gaudium!*

– verbindet uns. So kann das Reformationsjubiläum eine Chance sein, „vereint in den Unterschieden voranzugehen (ich zitiere Papst Franziskus!), es gibt keinen anderen Weg, um eins zu werden. Das ist der Weg Jesu.“ Wenn sich die Evangelischen Kirchen in ihrer Eigenart erkennbar auf diesen Weg machen, dann tun sie es als selbstbewusste Diaspora.

Dieser Weg führt uns aus der Selbstgenügsamkeit zur Einsicht der gegenseitigen Bereicherung, aus der Enge in die Weite, aus der Abgeschlossenheit ins **Offene (O)**. Die Freiheit wird gelebt als Verantwortung. So wie die Reformation ihre Auswirkungen hatte auf alle gesellschaftlichen Bereiche, auf Politik und Wirtschaft, auf Kunst und Kultur, auf Bildung und soziales Miteinander, ihren Beitrag gab zur Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten, für die Gleichberechtigung der Frauen und dem Einsatz für Minderheiten, so bestärkt das Jahr 2017, diesen Einsatz fortzusetzen und zu verstärken.

Wenn das gelingt, dann ist das Jahr 2017 kein Endpunkt. Das Reformationsjubiläum wird seine Auswirkungen haben, die das Bild unserer evangelischen Kirchen und ihre Wahrnehmung über 2017 hinaus prägen wird. Weil ich für meinen Buchstabensalat jetzt dringend ein „N“ brauche, sage ich dazu: Nachhaltig feiern! **(N)**

Ja, das Reformationsjubiläum ist ein Grund zu feiern **(F)**!

**R T E R M A I O O N F = ?????? ■**

# Neuneinhalb Thesen über ein zeitgemäßes Verstehen Martin Luthers

Der Berliner Historiker Heinz Schilling, der seit 2001 Vorsitzender des Vereins für Reformationgeschichte und Herausgeber des Archivs für Reformationgeschichte ist, hat 2012 eine vielbeachtete Biographie Martin Luthers publiziert: Martin Luther – Rebell in einer Zeit des Umbruchs, München: Beck 2012. Am 2. Dezember 2014 hielt er in einer von der Deutschen Botschaft im Palais Trautson veranstalteten Podiumsdiskussion über den Reformator das nachfolgende Impulsreferat und knüpfte damit an einen Vortrag im Evangelischen Museum in Rutzenmoos an.

---

Von **Heinz Schilling**

---

Der Titel „Neuneinhalb Thesen über ein zeitgemäßes Verstehen Martin Luthers“ ist nicht ohne Hintersinn gewählt. Er ist hergeleitet von den „Neuneinhalb Thesen gegen Luther“ des Journalisten Alan Posener in der „Welt am Sonntag“ vor einigen Monaten, die darauf abzielen, Luther aus dem historischen Gedächtnis der Welt zu löschen. Denn dieser sei „kein Aufklärer, sondern ein religiöser Fundamentalist“ gewesen; er habe durch seine Bußlehre „die Angst zum ständigen Lebensbegleiter des Menschen“ gemacht; „die Autoritätshörigkeit des Protestantismus begründet“; „Selbsthass statt Befreiung“ gepredigt und habe „einen eliminatorischen Antisemitismus“ begründet; sehe „den Platz der Frau unter dem Mann“; habe an Hexen und den Teufel geglaubt – und, *so möchte man ironisch hinzufügen*, konnte nicht einmal Auto fahren.

Im Gegensatz zu dieser ganz und gar mit Maßstäben der Gegenwart messenden Herabwürdigung werben meine neuneinhalb Thesen für ein historisch sachgerechtes Verständnis des Reformators. – In diesem Sinne die

## Erste These – Mann und Zeitpunkt

Die 500-jährige vom damaligen EKD Ratsvorsitzenden Wolfgang Huber ausgerufenen Lutherdekade wurde bald dahingehend kritisiert, dass es 2017 nicht um ein Luthergedächtnis gehen dürfe, vielmehr sei die Reformation zu feiern.

Die hinter dieser Kritik stehenden Motive lassen sich leicht ausmachen, nämlich der Unwille an der übermächtigen Figur Luther; der Wille, sich multikulturell zu geben; vor allem aber die Angst vor nationaler Verengung. Letztere verleitet eine von der EKD eingesetzte Theologienkommission sogar zu der historisch nachweislich falschen These, erst mit Calvin sei die Reformation international geworden – womit ganz Skandinavien, das Baltikum und weite Teile des ebenfalls früh von Luther beeinflussten Südosten Europas – ich erinnere nur an den Slowenen Primus Truber – nachträglich deutsch nationalisiert werden!

Ein weiteres Argument gegen „Luther 2017“ zielt auf den Zeitpunkt ab – mit der historisch richtigen Feststellung, dass der Durchbruch reformatorischer Theologie nicht in den 95 Thesen, sondern erst in den drei großen Reformschriften des Jahres 1520 erfolgt sei.

Beide Kritikpunkte überzeugen nicht:

- Eine geschichtswissenschaftliche Analyse zeigt leicht, dass die umstürzenden Veränderungen, deren wir 2017 gedenken wollen, ohne Luther mit seinem gewaltigen, auch gewaltsamen Charakter, seinem Willen, theologisch wie politisch geduldig „dicke Bretter“ zu bohren, seiner trotz aller Anfechtungen unbesiegbaren Selbstgewissheit und seiner Leidensfähigkeit gar nicht möglich gewesen wären.
- Und was den 31. Oktober 1517 anbelangt, so traf die Ablasskritik das herrschende System in seinem Zent-



rum – nicht theologisch, aber fiskalisch und politisch. Das war der Anfang des Umsturzes im Sinne des ersten fallenden Dominosteins. Das gilt auch und gerade für die Entwicklung Luthers hin zum Reformator: Nachdem er mit der erkannten Wahrheit in die Öffentlichkeit getreten war, gab es für ihn kein Zurückweichen mehr. Auch das ist nur biographisch zu erklären – was allerdings fromme Leute stört, die – wie mir gelegentlich Zuschriften zeigen – den Umschwung auf ein direktes Eingreifen Gottes zurückgeführt sehen möchten.

## Zweite These – die Macht einer 500-jährigen Rezeptionsgeschichte

Es führt kein Weg daran vorbei, sich mit der übermächtigen Figur Luther, *aber auch* mit seiner nunmehr ebenfalls bereits rund fünfhundertjährigen Rezeptionsgeschichte auseinanderzusetzen – und zwar mit einer Rezeptionsgeschichte, die in vielschichtiger, häufig widersprüchlicher Weise den historischen Luther und die historische Realität seiner Zeit umdeutete. Die nachfolgenden Generationen haben sowohl die Person als auch Lehre und Werk vereinnahmt, um sich über das Reformationsgedächtnis zu definieren und haben dabei häufig nur sich selbst in dem Reformator wiederfinden wollten. – Die Warnung, die *Karl Barth* in finsternen Zeiten aussprach, gilt auch heute: Dem Zeitgeist von 1933, der Lu-

ther als „den großen Deutschen“ feiern wollte, hielt Barth entgegen: „Das alles verantwortete vor dem wirklichen Luther, wer da kann und mag. Alle Zeiten nehmen sich offenbar das Recht, aus Luther je ihre eigenen Symbole zu machen. Ob sie das Recht haben, indem sie es sich nehmen, ist eine andere Frage.“

## Dritte These – Akteur in seiner Zeit

Den Mann Luther stark zu machen, kann natürlich nicht bedeuten, zu der traditionellen „Männer machen Geschichte“ zurückzukehren. Die Wende der Geschichtsschreibung zum Biographischen darf und kann nicht über dem Persönlichen und Individuellen der handelnden Person die Strukturen, Entwicklungstendenzen und Konfrontationen der Zeit in den Hintergrund drängen. Vielmehr muss es darum gehen, Lutherbiographie und Zeitanalyse „derart miteinander zu verzahnen, dass der Mann in der Zeit und die Zeit in dem Mann verständlich“ (Gottfried Seebaß) werden.

Den historischen Akteur streng in seiner Zeit zu verorten, um den heutigen Menschen sein Denken verständlich zu machen, heißt Luther nicht vorschnell zu dem Unsrigen zu machen, um ihn und die reformatorische Theologie auf unsere eigenen heutigen Vorstellungswelten zu bringen. – Luther verstehen zu wollen, heißt als erstes, das *ganz Andere*, uns heute Fremde an seiner Person und seinem Zeitalter darzustellen. Nur so kann

sein Denken, Fühlen und Handeln plausibel gemacht werden. Für die Züge, die wir heute als menschenverachtend erkannt haben, ergibt sich daraus eine darstellerische und moralische Gratwanderung zwischen Verstehen und scheinbarer, nicht akzeptabler Entschuldigung. Zudem ist dabei das heute verbreitete Unvermögen, wenn nicht ein Widerwille in Rechnung zu stellen, Menschen früherer, uns heute in ihren Strukturen und Denkformen fremden Zeiten zu verstehen. Die eingangs zitierte Stimme ist da nur eine extreme Variante.

Zugegebenermaßen haben wir es bei dem Wittenberger Reformator mit einem besonders schwierigen Fall zu tun, mit einem biographischen Urgestein, wie es in der Weltgeschichte nur selten zu Tage tritt. Die in den späten Judenschriften und den kaum weniger hasserfüllten Angriffen auf Papst und Prälaten explodierende verbale Gewalt war nicht nur Ausdruck des Götzen- von-Berlichingen-Grobianismus der Zeit. Sie war tief verwurzelt in seinem Charakter und seinem Selbstverständnis als Gottes Prophet, die allein gültige Wahrheit zu verkünden. Mit Blick auf 2017 gilt es anzuerkennen, dass die Reformation ohne diesen gewaltig gewaltsamen Charakter und das Absolut-Setzen seiner Wahrheit gar nicht möglich gewesen wäre.

Luther selbst war sich übrigens der rabiatischen Züge seines Charakters bewusst, wenn er sich als „*grogen waldrechter, der die ba(h)n brechen muß*“, bezeichnet, seinen Freund Philipp Melanchthon dagegen als einen Gärtner, der sorgsam hegt und pflegt.

## Vierte These – Ent-Heroisierung durch die Gleichrangigkeit der historischen Akteure

Die geforderte Verzahnung von Personen- und Zeitgeschichte führt im Falle Luthers und der Reformation zu einer historischen Kontextualisierung des Reformators und seines Werkes! An die Stelle der Heroisierung Luthers und des Neuzeit- oder Modernisierungsmonopols des Protestantismus tritt die *Gleichrangigkeit der historischen Akteure* wie auch des jeweils von ihnen vertretenen religiösen oder religionssoziologischen Weges in die Neuzeit: Die Heroisierung Luthers, die bereits nach dem Wormser Reichstag einsetzte, führt zwangsläufig zu einer Abwertung seiner Gegenspieler. Will man ein unparteiisches, weder konfessionell noch durch die 500jährige Luther-Memoria verstelltes Bild vom damaligen Ringen der Ideen und Positionen gewinnen, wird man gerade das zu korrigieren und Luthers Gegenspieler in ihr eigenes Recht und ihre eigene Größe zu versetzen haben – das gilt für Kaiser Karl V. ebenso wie für Papst Leo X. oder Erasmus von Rotterdam, aber auch für Mitglieder des Lutherkreises selbst, vor allem für Melanchthon, der in unglücklicher Aufnahme eines nur situativ zu verstehenden Lutherwortes als „Hasenfuß“ abgetan wird.

## Fünfte These – der „Alltags-Luther“

Ent-Heroisierung bedeutete des Weiteren, Luther von einer Vorbildfunktion, die Generationen von Pastoren, aber auch Historikern ihm und seiner Familie zugewiesen haben, zu entlasten. Dieser Perspektivenwechsel bietet einen freien Blick auf Licht und Schattenseiten, die den Reformator, seiner Familie und seinem Freundeskreis in gleicher Weise charakterisierten wie bei anderen Menschen auch. Ich kann dieses ebenso weitläufige wie interessante Feld der Lutherbiographie nur stichpunktartig charakterisieren:

- Die tiefe Liebe und den hohen Respekt, den er schließlich „Herrn Käte“ zollte, seiner ohne große Emotionen aus pragmatischen Gründen, zudem noch zur Unzeit geheirateten Frau (ihm Frauenfeindschaft zu unterstellen ist absurd!).
- Die anrührende, in ihrer Strenge uns heute aber eher fremde Liebe zu seinen Kindern – durchaus bemerkenswert für einen Mann, der bis in sein fünftes Lebensjahrzehnt nur das zölibatäre Leben in der Mönchszelle kannte.
- Sein Verhältnis zu den Weggenossen und Freunden, das – wie nicht nur Melanchthons Leiden belegen – für diese häufig belastend war, aber eben auch von beglückender Nähe. Man lese nur einmal einen der zahlreichen „*Trostbriefe*“, die der Reformator Freunden in tiefer körperlicher oder seelischer Not schrieb und für die ihn bereits die Zeitgenossen rühmten.

- Schließlich gehört zu diesem Alltags-Luther die Freude an der Kunst, die er auch in den pessimistischen Altersjahren beibehielt – an Musik, Literatur, aber auch der bildenden Kunst. Das Klischee vom bilderfeindlichen Protestantismus – in der Kunstkammer des hiesigen kunsthistorischen Museum kann man am Bilder strotzenden Mömpelgarder Altar sogar von einem angeblichen „radikalen Bilderverbot des Protestantismus“ lesen! – trifft auf Luther nicht zu. Das Dekadenjahr 2014/15 „Bild und Bibel“ wird hoffentlich ein für allemal mit dem Klischee vom prinzipiell bilderfeindlichen Protestantismus aufräumen.

## Sechste These – „Luther“ als Teil des kulturellen Gedächtnisses

Eine historisch kontextualisierte Lutherwürdigung gibt zugleich auch eine klare Antwort auf die in letzter Zeit wiederholt artikulierte Frage: „Wem gehört Luther?“:

Luther und die Reformation gehören zu den konstituierenden historischen Zusammenhängen nicht nur der deutschen, sondern der europäischen Neuzeit oder – global gesehen – des „Westens“ (Heinrich-August Winkler). In den weiten Zeithorizont gestellt, ist evident, dass Luther und die von ihm angestoßene Reformation weit über Religion und Kirche hinaus entscheidend den Weg zu unserer heutigen kulturellen und gesellschaftlichen Existenz mitbestimmt haben. Das Reformati-

onsgedächtnis ist daher mehr als ein Separatereignis der Lutheraner, sozusagen ihre kollektive Geburtstagsparty. Es ist auch zentral für das historische und kulturelle Gedächtnis der anderen christlichen Konfessionen, auch und gerade der katholischen. Und es ist auch Sache der Nicht-Christen und der *säkularen Zivilgesellschaft*, sich im Reformationsgedenken über die Wurzeln ihrer heutigen Existenz Klarheit zu verschaffen. Selbst der interreligiöse Verstehensprozess kann von dem weiten Reformationsgedenken profitieren – insofern es Einsichten in Ursprung und Überwindung jenes fundamentalistischen Religionsbegriffes gewähren kann, der uns heute am radikalen Islamismus erschreckt, den das Christentum im Anschluss an die Reformation aber ebenfalls durchlebt hat.

## Siebente These – die zivilgesellschaftliche Dimension

Die Forderung, die ganze Weite der Wirkungen Luthers und der Reformation ins Auge zu fassen, heißt nicht den religiösen Kern mindern oder gar leugnen. Im Gegenteil, es gilt die weit über Religion und Kirche raumgreifende Kraft und Dynamik des reformatorischen und allgemein frühneuzeitlichen Begriffes von Religion darzustellen – eine schwierige Aufgabe, vor der mancher Pastor verständlicherweise verzagt, gilt es doch die Wucht und den umfassenden, absoluten Geltungsanspruch von Religion für Luther und seine

Zeitgenossen einer Gegenwart verständlich zu machen, in der auch die Gläubigen für diese Art ebenso existentiell wie eschatologisch verstandener Religion kein Verständnis mehr haben können.

Als Beispiele für diesen weltlichen „*Mehrwert*“ frühneuzeitlicher Religion wäre für Deutschland der lutherisch geprägte *stadtrepublikanische Bürgergeist* nicht nur in den Reichsstädten, sondern auch und vor allem in den Hanse- und Landstädten Norddeutschlands zu nennen. Dem entspricht in Österreich der großartige lutherische **Adelsrepublikanismus**, der ein Jahrhundert lang dem frühabsolutistischen Druck standhielt und die Grundlagen dafür schuf, dass sich das Luthertum über die Verbotszeit hinweg als *Geheimprotestantismus* behaupten konnte – und als solcher zivilgesellschaftliche Strukturen entwickelte – etwa im Bildungsverhalten, durch Bibellesen, die ihn in die Lage versetzten, im Moment des Toleranzediktes wieder in die Öffentlichkeit zu treten. Diese zivilgesellschaftliche Tradition kann man heute noch spüren, wenn man den lebendigen Kulturaustausch im Museum des Protestantismus im oberösterreichischen *Rutzenmoos* erlebt. Und vor allem kann man dort von einem besonders einprägsamen Beispiel für Zivilcourage und die nicht-obrigkeitliche, gleichsam republikanische Tradition in der lutherischen Politikultur erfahren, nämlich von Brigitta, dem couragierten Oberhaupt der Gosauer Holzknechtsfamilie Wallner, die noch in der Verbotszeit ungeachtet aller damit verbundenen Schikanen Bibeln ins Land schmuggelte und

im Moment der Lockerung des Protestantismusverbotes als erste Zivilcourage erwies: Als die Männer noch argwöhnten, das öffentlich auf dem Dorfplatz verlesene Toleranzedikt sei eine Finte der allmächtigen Obrigkeit, da trat Brigitta hervor und bekannte sich frei zu ihrem Glauben und ermutigte die vielen anderen Dorfbewohner, es ihr nachzutun – ein noch heute beeindruckendes Beispiel für die im oberösterreichischen Protestantismus besonders ausgeprägte Kultur der Selbstbehauptung gegenüber der Obrigkeit.

Diese nicht-obrigkeitliche Tradition in der lutherischen Politikkultur zu reflektieren, wäre eine substantielle Leistung des Reformationsgedenkens 2017 für das deutsche und europäische Geschichtsbild, und käme auch der Selbstvergewisserung des Protestantismus zugute, der eben nicht nur die Gehorsams- oder Thron-und-Altar-Tradition besitzt, wie sie sich im 19. Jahrhundert vor allem in Preußen entfaltete – betrieben übrigens von den reformierten Hohenzollern!

## **Achte These – kulturelle Differenzierung Europas**

Luther und die Reformation haben fraglos die Neuzeit tief mitgeprägt, allerdings in dialektischer Weise und absichtslos, ja häufig „contre cœur“, also gegen ihre Ansichten und ihren Willen. Das gilt für die europäische Freiheitsgeschichte ebenso wie für die Entwicklung von Toleranz und Säkularität. All diese Folgen, die ich

hier nicht im Einzelnen beschreiben kann, waren das Ergebnis eines Grundimpulses der Reformation, nämlich der *kulturellen und weltanschaulichen Differenzierung* – der allgemeineschichtliche Kern dessen, was kirchengeschichtlich als „Kirchenspaltung“ erscheint.

Die Differenzierung Europas setzte zweifellos bereits im Mittelalter ein, erfuhr in der Reformation aber die entscheidende Durchschlagskraft und Dynamisierung. Denn es war die in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende Leistung des Reformators, dass er den langfristig angelegten Differenzierungsprozess in den kulturellen Kern der europäischen Zivilisation vortrieb – also in die Kirche und die Religion selbst.

## **Neunte These – neue Welthaftigkeit des Christentums**

Die Wende von der mittelalterlichen Leistungs- zur evangelischen Gnadenfrömmigkeit auf der Grundlage des *Sola-gratia*-Prinzips lenkte den Christenmenschen auf das ihm angemessene Handeln in der Welt. Die zuvor dem priesterlichen, vor allem mönchischen Leben vorbehaltene „Heiligkeit“ wurde gleichsam in die Welt hinein genommen. Das setzte im Dienst an der Gemeinde (*ecclesia*), der Familie (*oeconomia*) oder dem Staat (*politia*) eine Dynamik frei, die im Mittelalter durch die Sonderstellung der klerikalen Berufung (*vocatio*) für die Welt blockiert war. Indem Luthers eschatologische Theologie

Glaube und Welt zusammenbindet und die Welt als Ort des Heilsgeschehens begreift, wurde das Weltliche zu einem Teil der Heilsordnung. Ehe, Sexualität, Beruf, Politik wurden aufgewertet und erhielten eine neue Legitimität.

Das gilt aber nicht nur für das Luthertum und andere protestantische Kirchen, sondern für das neuzeitliche Christentum allgemein, also auch für die Papstkirche, die sich als Reaktion auf die Wittenberger Herausforderung ebenfalls neu formierte, nämlich zum Tridentinischen Katholizismus, der in den Augen eines Allgemeinhistoriker nicht anders als die Kirchen der Reformation eine neue, neuzeitliche Partikularkirche darstellt. Auch in dieser

neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche stand die existentielle Religion wieder im Zentrum und so konnte auch der neuzeitliche Katholizismus in ganz ähnlicher Weise wie der Protestantismus einen spezifischen Beitrag zur frühmodernen Dynamisierung leisten. Auch in katholischen Ländern entstand ein „modernes Christentum“, das „die Entstehung der bürgerlichen Kultur förderte.“ – Siehe die Forschungen des französischen Frühneuzeithistoriker Louis Châtellier, den ich zuletzt wörtlich zitiert habe. Wie ließe sich auch sonst die Französische Revolution erklären, die doch nicht in einem protestantischen Land aufbrach!

## Neuneinhalbte These – die konfessionsübergreifende Logik der Geschichte

Meine abschließende Halbthese ist nicht mehr streng geschichtswissenschaftlich begründet, sondern gegenwartspolitisch: Wenn es richtig ist, dass auch die Papstkirche im Sinne des universalgeschichtlichen *challenge-and-response* Prinzips des englischen Universalhistorikers Arnold Toynbees von Luther profitierte, so erscheint es angemessen, dass auch sie 2017 Martin Luther, wenn nicht feiert, so doch in seiner Leistung zu würdigen hat – für das neuzeitliche Christentum einschließlich des römisch-katholischen und für die neuzeitliche Kultur allgemein. ■

# Geschichte und Gegenwart der Reformationsforschung mit Ausblick auf das Reformationsjubiläum 2017

Der als Assistent an der Universität Bern wirkende Absolvent der Wiener Fakultät Gergely Csukás hat dankenswerterweise für Amt & Gemeinde einen Überblick über Themen und Kontroversen der gegenwärtigen Reformationsforschung zusammengestellt, wobei er auch deren Geschichte, beginnend mit Leopold von Ranke skizziert.

---

Von **Gergely Csukás**

---

**D**er vorliegende Aufsatz soll einen kurzen Überblick über die Geschichte sowie Themen und Kontroversen gegenwärtiger Reformationsforschung in der Kirchengeschichte liefern. Dies kann in diesem Rahmen freilich nur exemplarisch

geschehen. Nach den Konsequenzen für die Lehre an den Theologischen Fakultäten als auch für die Kirche soll nicht zuletzt anhand des Reformationsjubiläums 2017 gefragt werden, wobei auch eine persönliche Einschätzung zu dieser Frage erfolgt.

## Geschichtsforschung zur Reformation im 19. und 20. Jahrhundert

Um das Neue oder das Besondere an der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Forschung zur Reformation kenntlich zu machen, ist eine kleine Einführung in die Historiographie der Reformationsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts nötig. Erst vor dieser Hintergrundfolie werden gegenwärtige Tendenzen in der Forschung sichtbar. Eine Fokussierung auf die deutschsprachige Forschungstradition bestimmt den folgenden Aufbau, wengleich auch Forschungstraditionen anderer Länder skizzenhaft eingearbeitet werden sollen, wobei hier vor allem die englischsprachige Forschung berücksichtigt wird.<sup>1</sup>

Folgenreich erweist sich in der deutschsprachigen Forschung das Geschichtsbild Leopold von Ranke's, eines der bedeutendsten Vertreter des Historismus. Dieser ordnete die Reformation in seinem Werk „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“ als eine geschichtsmächtige Epoche zwischen 1517 und 1555 ein, mit der die Neuzeit begann.<sup>2</sup> Wie viele Historiker seiner Zeit war er von einem deut-

schen Nationalstaatendenken geprägt. Die lutherische Reformation wurde im Historismus als ein genuin deutsches Werk angesehen, das für die Entstehung des deutschen Staates kleindeutscher Couleur unmittelbare Bedeutung hatte. Luther war darin ein Verfechter von Tugenden wie Vernunft, Nationalstaatlichkeit und Bürgergeist. Mit Karl Holl an der Spitze erfolgte in der zweiten Generation von Reformationsforschern eine „Luther-Renaissance“, die von dem Leitgedanken der Rechtfertigungslehre geprägt war, die individualistisch als (Gewissens-) Freiheit des Einzelnen in einem Gemeinschaftswesen gedeutet wurde. Der Kontrast zum „finsternen Mittelalter“ und zur katholischen Kirche wurde so deutlich hervorgehoben.<sup>3</sup> Vertreter des liberalen „Kulturprotestantismus“, unter denen Ernst Troeltsch der wichtigste war, waren allerdings der Meinung, dass das Neuzeitliche am Protestantismus nicht mit Luther einsetzte, sondern erst mit der Aufklärung und mit den unterschiedlichen devianten Gruppierungen in und neben der lutherischen Orthodoxie. Luther habe noch an der mittelalterlichen Vorstellung einer Einheit von Kirche und Staat festgehalten.<sup>4</sup> Ähnlich sah es auch Max Weber, der bekanntlich

1 Im Folgenden beziehe ich mich auf den 100. Band, den Jubiläumsband des „Archivs für Reformationsgeschichte“, worin ein Forschungsüberblick zur Reformationsgeschichte in den einzelnen Ländern Europas geboten wird. Vgl. Thomas Kaufmann, Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg. ARG 100 (2009) 15–47; Siehe auch Stephan Ehrenpreis / Ute Lotz-Heumann, Reformation und konfessionelles Zeitalter, Darmstadt 2008.

2 Leopold von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 6 Bände, Berlin 1839–1847.

3 Vgl. zur „Luther-Renaissance“ Heinrich Assel, Der andere Aufbruch. Die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935) (Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 72) Göttingen 1994.

4 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912; Ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. HZ 97 (1906) 1–66.



im Calvinismus des 17. Jahrhunderts die Genese des modernen Kapitalismus sah.<sup>5</sup> Vereinnahmten nahezu alle protestantischen Historiker die Reformation auf die eine oder andere Weise für sich, so gab es ebenso eine klar konfessionell-polemisch ausgerichtete katholische Forschung im Zeichen des Ultramontanismus (Heinrich Denifle, Johannes Janssen). Der Kulturkampf wurde im 19. Jahrhundert somit auch auf dem wissenschaftlichen Gebiet ausgetragen. Die Forschung während der Zwischenkriegszeit und während des Nationalsozialismus war vom starken Krisenbewusstsein (Dialektische Theologie) bzw. von einer starken – auch religiös aufgeladenen – Nationalisierung Luthers und der Reformation geprägt (am deutlichsten bei den Deutschen Christen). Es ging einerseits theologisch und konfessionell gesehen um das Wesen der Reformation, andererseits um die bleibende Bedeutung der Reformation für das deutsche Volk. Nach dem 2. Weltkrieg wurde jenseits dieser Fragestellungen erstmals umfassender der eigene Standpunkt methodisch reflektiert, wobei alte Forschungstraditionen, insbesondere die von Karl Holl, weiterhin prägend geblieben sind. Die eigentliche Zäsur in der Reformationsforschung erfolgte erst in den 1960er Jahren. In der Nachkriegszeit entstanden mehrere Forschungsstränge, die die erschütternden Erfahrungen des Nationalsozialismus zu verarbeiten versuchten: es erfolgte

5 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1) Tübingen 1934, 1–206.

eine Rückbesinnung auf die „reformatorische Theologie“ (Gerhard Ebeling, Ernst Wolf), die die liberale Holl-Schule (Emmanuel Hirsch, Heinrich Bornkamm, Hanns Rückert) kritisierte. Zentral ging es dabei um das genuin Reformatorische, das paradigmatisch an der Frage nach dem „reformatorischen Durchbruch“ Luthers erörtert wurde. Dazu gehörte auch die Debatte zur Historizität des Lutherschen Thesenanschlages.<sup>6</sup> Nach dem tragenden geistesgeschichtlichen Grund des Nachkriegsdeutschland fragend, wurde die Forschung zu Reformation und Humanismus vertieft, die Geschichte der Täufer im Sinne ihres Beitrags zur Entstehung der neuzeitlichen Toleranz erörtert sowie eine erste Aufarbeitung des Verhältnisses der Reformation zum Judentum vorgenommen. Eine wesentliche Erneuerung fand in der katholischen Historiographie statt, in der auf konfessionelle Polemik verzichtet und Luthers Theologie vor dem Hintergrund einer eigentlich als nicht-katholisch verstandenen ockhamistischen Fehlentwicklung spätmittelalterlicher Theologie gewürdigt wurde.<sup>7</sup> Die seit Ranke als selbstverständlich erachtete Abfolge von Reformation und Gegenreformation wurde vom katholischen

6 Vgl. Ernst Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1966; Erwin Iserloh, *Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962.

7 Vgl. das in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzende Werk von Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg im Breisgau 1982; Sein Schüler Peter Manns führte Lortz' Werk weiter, auf modifizierte Weise gegenwärtig auch Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 2004.

Historiker Hubert Jedin in Frage gestellt, der die katholische Erneuerung im Zuge der Tridentinischen Reformen als „katholische Reform(ation)“ charakterisierte.<sup>8</sup> In der Folge wurden neben den alten zusätzliche neue Epochenbezeichnungen in die Geschichtswissenschaft eingeführt, die Ende der 70er Jahre ins Konfessionalisierungsparadigma mündeten.<sup>9</sup> In den 1960er–80er Jahren erfolgte eine methodische Ausweitung, indem zunehmend auch Allgemeinhistoriker sich mit der nun als „Frühe Neuzeit“ bezeichneten Epoche beschäftigten und somit interdisziplinäre Ansätze Einzug in die Reformationsforschung hielten. Folgende Schwerpunkte kann man dabei feststellen: die Betonung der Kontinuität von Spätmittelalter und Reformation (Heiko A. Oberman und seine Schule), die sozialgeschichtliche Rolle von Städten und Dörfern bei der Durchsetzung der Reformation<sup>10</sup>, das Flugschriftenwesen als entscheidende Voraussetzung der Reformation<sup>11</sup>, die sozialrevolutionäre Sprengkraft der Re-

formation unter Einfluss und Modifizierung der marxistischen Forschung<sup>12</sup>, den „linken Flügel“ der Reformation (oder auch „Radikale Reformation“) und den Antiklerikalismus der „reformatorischen Öffentlichkeit“<sup>13</sup>. Aufgrund reichlich vorhandener Forschungsgelder konnten zahlreiche Quelleneditionen vorgenommen werden (z. B. zu Philipp Melanchthon, Martin Bucer, VD 16 [= Verzeichnis der Drucke aus dem 16. Jahrhundert]). In den 1980er Jahren wurde wie schon erwähnt von katholischen und evangelischen Allgemeinhistorikern das Konfessionalisierungsparadigma eingeführt, das bis in die Gegenwart Geltung beansprucht und zu zahlreichen Kontroversen um die Frage nach der Epochalität der Reformation geführt hat. Diese sollen im Folgenden kurz nachgezeichnet werden.

## Der Epochencharakter der Reformation im Rahmen der „Konfessionalisierung“ und der „Frühen Neuzeit“

Das Konfessionalisierungsparadigma wurde von den Allgemeinhistorikern Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling in die Reformationsforschung eingebracht. Unter Aufnahme von Arbeiten von Gerhard Oestreich, der mit dem Stich-

8 Hubert Jedin, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946.

9 So z. B. als „konfessionelles Zeitalter“ (Otto Brunner) oder „Zeitalter der Glaubenskämpfe“ (Ernst W. Zeeden).

10 Vgl. die epochale Studie von Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962; Die Charakterisierung der frühneuzeitlichen Städte als „sakrale Gemeinschaft“ wurde auch auf Kommunen insbesondere im oberdeutschen Raum ausgeweitet. Vgl. Peter Blickle, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987.

11 Vgl. etwa Hans-Joachim Köhler (Hg.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 13)* Stuttgart 1981.

12 Z. B. Peter Blickle, *Die Revolution von 1525*, München 1975; Walter Elliger, *Thomas Müntzer. Leben und Werk*, Göttingen 1975.

13 Hier vor allem unter Aufnahme der amerikanischen Täuferforschung Hans-Jürgen Goertz, *Pfaffenhass und gross Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529*, München 1987.

wort „Sozialdisziplinierung“ die frühneuzeitliche Staatenentwicklung des 16. und 17. Jahrhunderts charakterisierte, hoben sie die Zeitepoche zwischen, grob gesagt, 1525 und 1730 als einen konstitutiven Modernisierungsprozess hervor, der unter konfessionellem Vorzeichen langfristig zur Säkularisierung Europas beigetragen hat.<sup>14</sup> Maßnahmen der Herrschaftsverdichtung waren zunächst konfessionell motiviert, nach den Erfahrungen des 30-jährigen Krieges wurden jedoch gesellschaftliche und politische Prozesse zunehmend naturrechtlich begründet (dies gilt für alle drei großen Konfessionen, katholisch, lutherisch und reformiert). Dabei hätten Staat und Kirche die Modernisierung bzw. die Säkularisierung nicht beabsichtigt, diese jedoch durch konkurrierende konfessionelle Begründungsmuster aber hervorgerufen. Die Aufnahme des Leitgedankens der Konfessionalisierung erwies sich für die Forschung als sehr fruchtbar, wenngleich sie nicht unwidersprochen geblieben ist. Neben Periodisierungsschwierigkeiten trugen insbesondere Detailarbeiten zur Hinterfragung dieses Modells bei, die allerdings nicht zu einer Aufgabe dieses Paradigmas führten, sondern lediglich zu einer Modifizierung. Kritik kam insbesondere von Kirchenhistorikern, die in dieser Forschungsrichtung eine Nivellierung der konfessionellen Spezifika sahen. Sozialhistoriker bemängelten zudem die einseitige Sicht

eines von oben gesteuerten Prozesses, denn ihrer Meinung nach nahm die Bevölkerung aktiv an diesem Prozess teil (Selbstkonfessionalisierung von unten). Zudem werde in der Forschung Konfessionalisierungsabsicht mit Konfessionalisierungserfolg (im Sinne einer Zentralisierung von Politik, Kirche und Kultur) verwechselt, denn es gab auch alternative Begründungskonzepte gesellschaftlichen Zusammenlebens (Toleranz, Religionsfreiheit, Naturrecht, Atheismus), die eine vollständige Durchdringung der Gesellschaft durch Maßnahmen der Obrigkeit und Kirche verunmöglichten.<sup>15</sup> Trotz der berechtigten Rückfragen erweist sich das Konfessionalisierungsparadigma für die Forschung aber als recht fruchtbar, wenngleich theologischerseits zu Recht am funktionalistisch motivierten Religionsbegriff, im Sinne einer einseitigen Indienstnahme der Religion für herrschaftliche Zwecke, Kritik geübt wird. Für das 16. und 17. Jahrhundert werden frühere

14 Gerhard Oestreich, Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze, Berlin 1969; Vgl. zahlreiche Aufsätze und Werke von Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling.

15 Vgl. zu den Kritiken die Aufsatzsammlung von Burkhard Dietz/Stefan Ehrenpreis, Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert (Schriftenreihe des Vereins für rheinische Kirchengeschichte 136) Köln 1999; Kaspar von Greyerz u. a. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201) Gütersloh 2003; Luise Schorn-Schütte, Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma?, in: Joachim Bahlcke / Arno Strommeyer (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999, 63–77; Theologische Kritik an der Nivellierung der Spezifika der einzelnen Konfessionskulturen übt Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998.

Forschungsbegriffe wie Gegenreformation oder Katholische Reform zunehmend seltener gebraucht. Dass dies für alle Regionen Europas seine Geltung behaupten könne, ist allerdings zu bestreiten (z. B. ganz prominent für die habsburgischen Länder). In der englischsprachigen Forschung werden die konfessionellen Eigenheiten stärker wahrgenommen. So spricht man dort beispielsweise für die katholische Konfessionalisierung lieber von „Early Modern Catholicism“, um die konfessionellen Spezifika stärker hervorzuheben.<sup>16</sup> Die Aufnahme des Konfessionalisierungsparadigmas trägt auch dem Umstand Rechnung, dass die Historiker die Zeit nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 lange notorisch vernachlässigten, da sie als eine Zeit der Verknöcherung eines vitalen reformatorischen Aufbruchs gedeutet wurde.<sup>17</sup> Die stärkere Erforschung der zweiten Hälfte des 16. und 17. Jahrhunderts führte nun aber dazu, dass der Reformation als einer

Zäsur in der europäischen Geschichte der epochale Charakter abgesprochen wurde. Viele Überblicksdarstellungen, insbesondere von Allgemeinhistorikern, nivellieren die Reformation lediglich als eine Etappe unter anderen in der Entwicklung der mittelalterlichen Gesellschaft zur Neuzeit. Dies spiegelt sich bereits in den Titeln von zahlreichen prominenten Werken zur Neuzeit wieder.<sup>18</sup> Es ist freilich auffällig, dass insbesondere (evangelische) Kirchenhistoriker diese Konzepte einer Kritik unterziehen. Es wird bemängelt, dass die Autoren häufig den Eigenwert von Theologie und Frömmigkeit unterschätzen oder vernachlässigen und stattdessen politische, gesellschaftliche und kulturelle Aspekte überbetonen und damit der Reformation ihren epochalen Charakter absprechen.<sup>19</sup> Doch neben Vertretern einer starken Kontinuitäts- oder Diskontinuitätsthese zwischen Mittelalter – Reformation – Neuzeit plädieren Forscher auch für eine ausgewogenere und differenziertere Sicht der Dinge. Beispielsweise spricht Berndt Hamm von einer „Sowohl-als-Auch“-These, die von einer längerfristigen „normativen Zentrierung“ spätmittelalterlicher Frömmig-

16 John W. O'Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Period*, London 2000; Ronnie Po-Chia Hsia, *The World of Catholic Renewal. 1540–1770*, Cambridge 2005.

17 In der Schweizerischen Reformationsforschung hat man weniger Berührungspunkte mit der Konfessionalisierung (zu der es viele Detailstudien gibt), nicht zuletzt auch aufgrund der stärkeren Zersplitterung der einzelnen Stände. Bikonfessionalität ist an vielen Orten der Regelfall (Graubünden, Wallis, Basel, St. Gallen etc.). Dazu gehört auch die Erforschung der Sozialdisziplinierung durch die Obrigkeit von oben und durch die Bevölkerung von unten mittels der Ehe- und Sittengerichte. Zudem ist die Erforschung der zweiten Generation der Reformatoren im Sinne einer Formierung des reformierten Klerus weit vorangeschritten (Arbeiten von Bullinger, Beza, Musculus). Vgl. den Überblick von André Holenstein, *Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz*. ARG 100 (2009) 65–87.

18 Erich Hassinger, *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600*, Braunschweig 1959; Heinz Schilling, *Die neue Zeit. Vom Christenheits Europa zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750*, Berlin 1999; Diarmaid MacCulloch, *Die Reformation. 1490–1700*, München 2008; Peter George Wallace, *The Long Reformation: Religion, Political Conflict and the Search for Conformity. 1350–1750*, Basingstoke / New York 2004; Thomas A. Brady, *German Histories in the Age of Reformations. 1400–1650*, Cambridge 2009.

19 Vgl. etwa Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt am Main 2009.

keit ausgeht, die zwar theologisch und kirchlich gesehen in der Reformation zu einem Systembruch, jedoch zu keinen epochalen Umwälzungen geführt hat.<sup>20</sup> Daneben gelte es spezifisch in den Blick zu nehmen, welche Bereiche als Umbruch oder als Kontinuität klassifiziert werden können. Ob sich eine derart nuancierte Sicht in der Forschung wird durchsetzen können, bleibt noch abzuwarten. In diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach der Einheit und Vielfalt der Reformation gestellt. Während es zwar Konsens ist, dass die Reformation keine einheitliche Bewegung und keine „One-Man-Show“ Luthers war, so ist doch Luthers Bedeutung unterschiedlich akzentuiert. Bernd Moeller plädiert für die Beibehaltung klassischer reformatorischer Deutungen, wonach Luther eine „Person von weltgeschichtlichem Rang“ war, der die vielfach disparaten Strömungen der Reformation aufgrund seiner Rechtfertigungslehre wesentlich einte. Dorothea Wendebourg kritisiert dagegen eine „lutherische Engführung“ und plädiert für eine Vielzahl von Reformationen, die erst durch den Druck der Katholischen Reform nach dem Trienter Konzil zu einer

Einheit wurden.<sup>21</sup> Die Debatte markiert auch hier die Frage nach dem Wesen der Reformation, die häufig nicht frei ist von identitätspolitischen Wertungen.

## Europäisierung der Geschichte der Reformation

Stand die Reformationsforschung traditionell unter einer engen nationalen Perspektive, so versucht man in den letzten Jahrzehnten den Blick transnational auszuweiten. Allerdings scheitern diese Konzepte häufig an der Einbindung der unüberschaubar gewordenen Literatur zu den einzelnen Ländern, die von einem einzelnen Forscher kaum noch zusammengetragen werden kann. Kritik, dass nicht alle Aspekte dargestellt und nicht jede vorhandene Literatur eingearbeitet worden sind, greift daher notwendigerweise zu kurz. Trotz dieser Schwierigkeiten gibt es einige vielversprechende Versuche, die bezeichnenderweise vor allem aus der englischsprachigen Forschung stammen.<sup>22</sup> Die deutschsprachige Forschung bleibt weiterhin häufig der klassischen nationalen Engführung verhaftet, die oft nicht einmal die deutschsprachigen Gebiete au-

20 Vgl. Berndt Hamm, Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer. *Zeitschrift für Historische Forschung* 39 (2012) 373–411, hier 391 f.: „Trotz dieser Überlegungen zum tiefgehenden und wirkmächtigen Zäsur- und Umbruchcharakter der Reformation verstehe ich diesen historischen Einschnitt nicht als Epochenzäsur und die Reformationsjahrzehnte nicht als Epochenheit. Es muss, wie ich meine, möglich sein, das eigene Profil der Reformation als das eines grundlegenden religiösen Innovations- und Umbruchgeschehens wahrzunehmen, ohne sie in ein antiquiertes Epochendenken hineinzuzwängen.“

21 Vgl. die Diskussionen in Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995; Vgl. zur Vielzahl von Reformationen auch die Überblicksdarstellung von Carter Lindberg, *The European Reformations*, Oxford 2010.

22 Bspw. Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford 2012; Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century*, Louisville/London 2007.

ßerhalb der Grenzen der heutigen Bundesrepublik beachtet bzw. diese unterbelichtet.<sup>23</sup> Gerade aufgrund der zunehmenden Spezialisierung in der Forschung und dem Bewusstsein, dass das reformatorische Erbe nicht nur dem deutschsprachigen Raum gehört, wird eine international erweiterte Historiographie zunehmend bedeutsamer.<sup>24</sup> Das schließt freilich unterschiedliche Perspektiven und Konzepte mit ein, die gerade in ihrer Divergenz zu spannenden neuen Einsichten führen können.

---

23 Vgl. etwa das in seiner Materialvielfalt beeindruckend umfangreiche Werk von Thomas Kaufmann, das die Reformation zwischen 1517 und 1555 (mit Vor- und Nachgeschichte) in den deutschen Territorien untersucht. Siehe Kaufmann, Reformation (wie Anm. 19); Im Zuge der 500-Jahr Feier zur Reformation stellt sich der Zürcher Reformationshistoriker Emidio Campi die Frage nach der Legitimität einer nur deutschen Betrachtung der Reformationseignisse: Emidio Campi, Was the Reformation a German Event?, in: Peter Opitz (Hg.), The Myth of the Reformation (Refo500 Academic Studies 9) Göttingen 2013, 9–31.

24 Eine kursorische Durchsicht des 100. Bandes des Archivs für Reformationgeschichte, in denen Forschungsüberblicke aus den einzelnen Ländern Europas geboten werden, offenbart die facettenreichen und unterschiedlichen Perspektiven auf die Reformationseignisse. Epochengrenzen und Bewertungen unterscheiden sich sehr stark, je nachdem ob man aus deutscher, englischer, französischer, niederländischer, skandinavischer, spanischer, usw. Sicht auf die Reformation blickt. Ich denke, dass hier noch unausgeschöpfte Lernpotenziale vorhanden sind, gerade auch im Hinblick auf eine gemeinsame Europäische Identität aus unterschiedlichen nationalen Traditionen und Geschichtsschreibungen.

## Ausdifferenzierung der Reformationsforschung durch Aufnahme kulturgeschichtlicher Fragestellungen

Seit den 1990er-Jahren zeichnet sich in der Reformationsforschung unter Aufnahme des „cultural turn“ aus den 70er-Jahren eine Hinwendung von einer Struktur- und Sozialgeschichte zu einer Kulturgeschichte ab. Sie fragt im Wesentlichen nach den langfristig wirkenden Veränderungen der kulturellen Kontexte menschlichen Handelns, wozu Fragen nach Ästhetik (kunstgeschichtliche Fragestellungen, Bildersturm), Medienentwicklung (Buchdruck, Flugschriftenwesen), öffentlichen Ritualen (Prozessionen, sakrale Feiern und Volksfeste) und Symbolverwendungen (Kult, Herrschaftsrepräsentation) gehören. Im weiteren Sinne gehören dazu aber auch die Alltags- und Mentalitätsgeschichte, die Frauen- und Geschlechtergeschichte, Volksfrömmigkeit und Aberglauben, Hexenforschung, Körperforschung, Einflüsse der Reformation auf Visualisierungsstrategien, Stadtplanung und Architektur.<sup>25</sup> Aus der englisch- und französischsprachigen Forschung (Annales-Schule) kommen zahl-

---

25 Nur eine kleine Auswahl von wichtigsten Werken: Natalie Zemon Davis, Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers, Berlin 1986; Lyndal Roper, Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation, Frankfurt am Main/New York 1999; Robert W. Scribner, Religion und Kultur in Deutschland. 1400–1800, hg. von Lyndal Roper (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 175) Göttingen 2002; Merry E. Wiesner, Women and Gender in Early Modern Europe (New Approaches to European History 41) Cambridge 2008.

reiche Impulse, die von der deutschsprachigen Forschung aufgenommen werden und zunehmend an Bedeutung gewinnen. Insbesondere bei der Vermittlung von Lebensverhältnissen aus der Reformationszeit an breitere Bevölkerungskreise spielen genannte Fragestellungen eine entscheidende Rolle, da Alltagsverhältnisse und Mentalitäten sich einer allgemeinen Beliebtheit erfreuen.<sup>26</sup> Gerade in diesem Forschungsbereich ist aber eine Bündelung und Systematisierung der Forschungsergebnisse schwer zu erreichen, da die Untersuchungsbereiche breit angelegt sind und daher notwendigerweise fragmentarisch bleiben müssen. Es geht eben nicht um die großen Gestalten oder um die großen politischen und strukturgeschichtlichen Linien der Frühen Neuzeit, sondern um Mentalitäten, die häufig schwer fass- und darstellbar sind.

## Protestantische Erinnerungsorte: Das Reformationsjubiläum 2017 als Beispiel

In den letzten Jahren werden – unter Aufnahme von Arbeiten zur „Erinnerung“ von Aleida und Jan Assmann – protestantische Erinnerungsorte zum Thema

gemacht.<sup>27</sup> Dabei wird dem Umstand Rechnung getragen, dass die Reformation nicht nur eine von den Historikern zu untersuchende Epoche bleibt, die der Gegenwart keine formierende und identifikatorische Kraft mehr vermittelt, sondern die zutiefst das Selbstverständnis einer bestimmten institutionellen Größe beeinflusst: nämlich der Evangelischen Kirchen, wobei hier nicht nur die Volkskirchen in den Blick zu nehmen sind, sondern in abgeschwächter Form auch die zahlreichen Denominationen, Freikirchen und protestantischen Bewegungen weltweit. Sammelbände zur Historiographie der Reformation spielen auch eine bedeutende Rolle in der Reformationsforschung, um sich einen Überblick über Geschichte und Gegenwart von Deutungen zur Reformation verschaffen zu können, auf die ja unterschiedliche Konfessionen und Bewegungen auf ihre je eigene Weise Bezug nehmen.<sup>28</sup> Deutlich wird das auch anhand der Vorbereitungen auf das Reformationsjubiläum 2017 – der Lutherdekade –, bei denen nach der (positiven) Bedeutung der Reformation für Kirche und Gesellschaft gefragt wird. Es ist zu konstatieren, dass bei solchen Großfeierlichkeiten alte und in der Wissenschaft scheinbar ad acta gelegte Deutungsmus-

26 Vgl. die interessanten Anmerkungen zu den Reformationsjubiläums-Feierlichkeiten 2017 in Wittenberg bei Silvio Reichelt, *Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg. Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes* (Refo500 Academic Studies 11) Göttingen 2013, 356–398.

27 Vgl. etwa die Sammlung von „lieux de mémoire“ (Pierre Nora) protestantischer, aber auch katholischer Orte: Christoph Marksches/Hubert Wolf, *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010.

28 Z. B. die Aufsatzsammlung Günther Frank/Volker Leppin/Herman J. Selderhuis (Hg.), *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*, Freiburg im Breisgau 2013.

ter auf einmal wieder aus der „Gedächtniskiste“ (Aleida Assmann) hervorgeholt werden.<sup>29</sup> Aus diesem Grund ist die Deutung der Reformation nicht nur eine Spielweise für Fachspezialisten, sondern hat auch sehr viel mit dem Selbstverständnis der protestantischen Kirchen selbst zu tun. Dies war bereits bei den vergangenen Reformations- und Lutherjubiläen der Fall und ist es auch heute noch.<sup>30</sup>

## Ausblick in die Gegenwart und persönliche Meinung

Aus letzteren Überlegungen heraus ergibt sich die Frage, welche Konsequenzen aus den neuesten Tendenzen der Reformati-

onsforschung konkret an den Theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum gezogen werden. Durch die Modularisierung der Studienpläne ist einiges in Bewegung geraten, doch nichtsdestotrotz wird in der Kirchengeschichte nach wie vor an den üblichen Periodisierungen festgehalten. Die 2000-jährige Kirchengeschichte wird in fünf oder sechs Teile gegliedert, wobei KG III die Reformationsgeschichte behandelt, zumeist vom Spätmittelalter bis zum Konkordienbuch 1580. Theologie- und kirchengeschichtlich ergibt dies durchaus Sinn, denn für die lateinische Kirche sind die Umwälzungen während der Reformation zu tiefgreifend, als dass sie beispielsweise mit den Ketzerverfolgungen im Hoch- und Spätmittelalter (Katharer, Waldenser, Hussiten) verglichen werden könnten. Die Trennung des christlichen Abendlandes in zwei oder mehr konkurrierende, in sich relativ homogene Kirchen ist eine geschichtliche und kirchliche Umwälzung epochalen Ausmaßes. Kirchenhistoriker und Theologen können sich aus diesem Grund vom epochalen Umbruchcharakter der Reformation nicht verabschieden, wenngleich Differenzierungen und Modifizierungen gegenüber früheren Geschichtsnarrativen selbstverständlich vorgenommen werden sollen – insbesondere auch aufgrund der neueren Forschungsergebnisse. Ich denke, dass Kirchenhistoriker mit ihren speziellen theologischen Kenntnissen weiterhin aufgefordert sind, sich in die Forschung einzumischen, gerade auch um die Bedeutung des Religiösen als einer entscheidenden existenziellen Größe hervorzuheben,

<sup>29</sup> Es darf z. B. gefragt werden, wie Heinz Schilling als Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates des Reformationsjubiläums 2017, der sich so nachdrücklich für die Nivellierung der Reformationszeit im Sinne einer Kontinuität von Hochmittelalter bis Neuzeit einsetzt (vgl. Anm. 18), die erste These der „Perspektiven für das Reformationsjubiläum 2017“ verantworten kann, wo es heißt: „Die Reformation ist ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung. Die epochalen Veränderungen, die sie hervorbrachte, hatten Wirkungen quer durch alle Kontinente. Was von ihr ausging, ist darum ein Ereignis nicht nur von nationaler, sondern von europäischer, ja weltweiter Relevanz.“ (Neben Heinz Schilling sind auch andere Historiker einer starken oder schwachen „Kontinuitätsthese“ im Wissenschaftlichen Beirat vertreten, so etwa Volker Leppin, Irene Dingel oder Dorothea Wendebourg). Vgl. [www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf](http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/perspektiven-lutherdekade.pdf) [Abfragedatum: 15. April 2014]. Mitunter wird man den Eindruck nicht los, dass in der Reformationsforschung häufig heißer gekocht als gegessen wird. Gerade an dieser These wird doch deutlich, wie tief die Reformation im protestantischen Selbstbewusstsein verankert ist. Hier ist keine Spur von Nivellierung zu finden.

<sup>30</sup> Vgl. die instruktive Aufsatzsammlung von Hartmut Lehmann, *Luthergedächtnis 1817 bis 2017* (Refo500 Academic Studies 8) Göttingen 2012.



die Denken und Handeln der Menschen – nicht nur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit – prägt.<sup>31</sup> Nicht zuletzt legitimiert dieser Ansatz, dass Kirchengeschichte weiterhin an theologischen Fakultäten gelehrt werden kann und nicht in die Allgemeine Geschichte eingegliedert wird. Dies ist kein borniertes Beharren auf vermeintlich veralteten Denkmustern oder lediglich ein frommer Wunsch, sondern von der Sache her begründet.

Eine gewisse Zurückhaltung, theologische Themen selbstbewusst zur Sprache zu bringen, lässt sich ja der Tendenz nach nicht nur bei der Reformationsforschung beobachten, sondern bezeichnenderweise gerade auch in der Lutherdekade zum Reformationsjubiläum 2017, bei der Themen wie Bildung, Freiheit, Musik, Toleranz, Politik dominieren, die allesamt mehr in ihrer kulturellen als theologischen Bedeutung hervorgehoben werden. Dies gilt auch für genuin theologische Topoi wie „Bekenntnis“ oder „Bild und Bibel“. Nichts gegen die Hervorhebung der kulturellen Relevanz der Reformation, doch meiner Meinung nach erschöpft sich die Reformation darin nicht. Sowohl für die Reformationsforschung als auch für die Erinnerungsfeierlichkeiten förderlicher wäre es, wenn man die Reformation in erster Linie von ihrem eigentlichen geistli-

chen Grundanliegen her verstehen würde, wie es Luther programmatisch in der ersten seiner 95 Thesen formulierte: „dass das ganze Leben der Christen Buße sei“. Im Ernstnehmen dieser Haltung Luthers<sup>32</sup> und in einer Neubelebung des eigentlichen reformatorischen Kerns wäre für die theologische Wissenschaft und vor allem auch für die Kirche – ohne freilich die reformatorischen Aussagen einfach nur nachzusprechen – viel mehr gewonnen als im pathosgeladenen Rezitieren von politischen und gesellschaftlichen Slogans, nicht zuletzt um der vielbeschworenen „Gesellschaftsrelevanz der Kirche“ von ihrer Sache her tatsächlich genügen zu können.<sup>33</sup> Gerade ein Blick auf vergangene Reformations- und Lutherjubiläen zeigt doch deutlich, wie sehr immer wieder die jeweiligen „zeittypische[n] Meinungen und zeitgebundene[n] Vorstellungen eine besondere Rolle“ spielten.<sup>34</sup>

32 Buße im Sinne einer steten Neuausrichtung des eigenen Lebens auf den dreieinigen Gott hin.

33 Vgl. dazu Johannes Ehmann, „Zwanzigsiebte[n] – Kirchenhistorische Bemerkungen zur ekklesiogenen Funktion des Reformationsjubiläums 2017 mithilfe eines Blicks auf Lucas Cranachs Wittenberger Stadtkirchenaltar, in: Frank (Hg.) „Wem gehört die Reformation?“ (wie Anm. 28) 13–32, hier 30: „Protestantische Frömmigkeit ist Bußfrömmigkeit und diese ist erwachsen aus den Missständen, die mit dem Jahre 1517 theologisch grundsätzlich und nicht nur palliativ zur Sprache gekommen sind.“ Dem füge ich noch hinzu, dass Bußfrömmigkeit zugleich mit der realen Erfahrung einer Zuwendung eines gnädigen Gottes korrespondiert.

31 Ein schönes Beispiel, bei dem dies in der Reformationsforschung der Fall ist, ist die gut lesbare Überblicksdarstellung von Scott H. Hendrix, *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville 2004; Das Ernstnehmen religiöser Phänomene trägt wichtiges für die Allgemeine Geschichte und für die Kulturwissenschaften bei.

34 Hartmut Lehmann, *Rückblick und Ausblick*, in: Ders., *Luthergedächtnis* (wie Anm. 30) 9...16, hier 10 f.: „Man kann den Eindruck gewinnen, bei den verschiedenen Jubiläen habe man jeweils an einen anderen Luther erinnert. Das gilt für die Feiern des Jahres 1817 [...] bei denen Luther als der deutsche Nationalheld im Kampf gegen die Ideen der Französischen Revolution und die Hegemonialpolitik

Doch es könnte auch anders gehen: z. B. durch eine bewusste Öffnung der Feierlichkeiten für protestantische Gruppierungen anderer Nationen und Couleur (die weltweit am Wachsen sind)<sup>35</sup> oder durch

Napoleons im Zentrum stand; für 1883 [...] als man Luther als den eigentlichen Gründungsvater des Deutschen Kaiserreichs von 1870/71 feierte; für 1917 [...] als Luther zusammen mit Hindenburg zum Retter des deutschen Vaterlandes in einer Zeit der größten Not angerufen wurde; für 1933 [...] als sich berauscht von der nationalsozialistischen Rhetorik manche Autoren nicht scheuten, Luther mit Hitler zu vergleichen und als den Mann zu preisen, der Deutschlands Weg zu nationaler Größe gebahnt hatte; für 1946 [...] als führende Protestanten an Luther als Tröster der Deutschen nach der Katastrophe erinnerten, und schließlich auch für 1983 [...] als Luther im ‚Wettkampf der Systeme‘ von beiden deutschen Teilstaaten als große Gestalt der deutschen Geschichte in Anspruch genommen wurde. [...] Schon jetzt ist nicht daran zu zweifeln, dass dieser Sequenz im Jahre 2017 ein weiteres Kapitel folgen wird.“ In der Betonung Luthers als Erneuerer des christlichen Glaubens und in der Fokussierung auf diesen eigentlichen Gegenstand (d. h. weg von der starken Personenzentrierung), könnte man auch mit manchen Verlegenheiten (Luther als Antisemit, als Antikatholik, als Bauernunterdrücker, etc.) besser umgehen. Ist nicht die (neu-)protestantische Einsicht, dass alle Menschen vor Gott Sünder sind und doch auch gerechtfertigt sein können, eine gute Grundlage, ganz unverkrampft und unbefangen Luther wahrzunehmen als den, der er ist, mit all seinen Licht- und Schattenseiten? Schließlich wollte Luther selber ja nie eine „lutherische“ Kirche, sondern eine Erneuerung der Christenheit. Wären nicht Luther und die Reformation am ehesten gewürdigt, wenn die Kirche ebenfalls letzteres zu ihrer Hauptsache machen würde, anstatt ihn ständig zum Vorreiter von Moderne, Bildung, Freiheit und Toleranz zu machen, so gut diese Folgen der Reformation auch sein mögen? All diese Dinge waren Nebenprodukte der Reformation und nicht ihr eigentliches Kernanliegen. Luther und die anderen Reformatoren haben ja wiederholt von sich weg auf das Überzeitliche verwiesen. Dieser Verweisaspekt auf das Eigentliche kommt meiner Ansicht nach bei den Reformationsfeierlichkeiten deutlich zu kurz.

35 Vgl. dazu die nachdenklich machenden Einsichten Hartmut Lehmanns zum Reformationsjubiläum in [www.luther2017.de/25301/hartmut-lehmann-luther-der-welt-heute-sehen](http://www.luther2017.de/25301/hartmut-lehmann-luther-der-welt-heute-sehen) [Abfragedatum: 15. April 2014]. „Erinnern wir uns: Am Beginn des 21. Jahrhunderts lebt die Mehrzahl der aktiven Lutheraner nicht mehr in Deutschland, auch nicht mehr

eine Vertiefung der ökumenischen Begegnungen, die die theologischen und geistlichen Implikationen der Reformation ernst nimmt. Denn Selbstbesinnung und ökumenische Begegnungen und Gespräche bedingen einander (ich beziehe mich hier vor allem auf die Katholische Kirche). Eine fruchtbare Begegnung setzt klare theologische und geistliche Identität auf beiden Seiten voraus. Aus einer solchen Begegnung heraus könnten sich wiederum erfrischende und erneuernde Impulse für Kirche und Theologie ergeben. Der vielbeklagten Profillosigkeit der Evangelischen Kirche kann man nur durch eine Rückbesinnung auf den eigentlichen Kern der Sache beikommen. Leider hilft dabei das stetige Präsentieren medien- und öffentlichkeitswirksamer Themen nur bedingt, wie an der „Lutherdekade“ einmal mehr verdeutlicht werden kann. Oder um es mit dem Straßburger Ökumeneforscher

in Norwegen, Schweden, Dänemark und Finnland, sondern in Ländern wie Namibia, Tansania, Nigeria, Madagaskar, Äthiopien, Brasilien, Chile, Kanada und den Vereinigten Staaten. Gerade außerhalb von Europa sind viele lutherische Gemeinden derzeit lebendiger und vitaler als in den traditionell protestantischen Ländern. Dort wächst das Luthertum, während es hier schrumpft. Von gemeinsamen Feiern zwischen lutherischen Gemeinden in Deutschland und Europa auf der einen und lutherischen Gemeinden in außereuropäischen Ländern könnten spannende Impulse ausgehen. [...] Die Welt könnte staunend zur Kenntnis nehmen, wie reich, wie bunt und wie vital das Luthertum am Beginn des 21. Jahrhunderts ist. [...] Ich denke dabei nicht nur an die Reformierten, die bereits ihr Interesse am Jubiläum von 2017 sehr deutlich artikuliert haben, sondern auch an die Baptisten, die Methodisten, die Adventisten und alle anderen.“ Ein interessanter Sammelband zur Reformation aus der Perspektive von Freikirchen: Volker Spangenberg (Hg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht (Kirche – Konfession – Religion 59)* Göttingen 2013.

Theodor Dieter zu sagen: „Nichts dokumentiert die Rechtfertigungsvergessenheit deutlicher als jene Versuche der Aktualisierung, die man in vielfacher Weise hören konnte und hören kann. Die Testfrage ist immer, ob Jesus Christus einen konstitutiven Platz einnimmt in dem, was über Gott und den Menschen gesagt wird. Jesus Christus, so hat man manchmal den Eindruck, stört in der Kirche – er, in dem Gott zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort Mensch geworden ist, ist schwer vermittelbar!“<sup>36</sup> Wie man leider immer wieder feststellen muss, korrespondiert dies zudem mit einer Sprachlosigkeit und Desorientiertheit, sobald es um die Frage nach Gott geht – entgegen der vielbeschworenen Sprachfähigkeit des Theologen und der Mündigkeit des Christen.

Siehe dazu auch Ulrich Körtner: „Nicht wenige, die unter dem Gottesverlust in der Gegenwart leiden, vermissen die pointierte Rede von Gott.“<sup>37</sup> Ich denke, in diesem Sinne ist die Beschäftigung mit der Reformation bei weitem noch nicht erschöpft. Conclusio: Leider wirken die nationalen und konfessionellen Engführungen bis heute tiefgreifender nach, als manchem bewusst ist und vielleicht lieb sein mag. ■

---

36 Vgl. Theodor Dieter, Ökumene und Vergegenwärtigung der Reformation – ein weites, spannungsreiches Feld, in: Frank (Hg.), Wem gehört die Reformation? (wie Anm. 28) 238–264, hier 263.

---

37 Ulrich Körtner, in: [www.evangel.at/themen/nachrichten/detail/article/koertner-kirche-muss-sich-auf-ihre-missionaerische-dimension-zurueckbesinnen](http://www.evangel.at/themen/nachrichten/detail/article/koertner-kirche-muss-sich-auf-ihre-missionaerische-dimension-zurueckbesinnen) [Abfragedatum: 15.04.2014].

# Die Kunst des Möglichen. Bibelarbeit zu 1. Timotheus 2,1-6

Amt und Gemeinde dokumentiert eine Bibelarbeit über 1. Tim. 2,1-6, die Dr. Christoph Weist, der langjährige Medienpfarrer unserer Kirche, im Rahmen einer gemeinsamen Tagung des Evangelischen Bundes Hessen und Österreich zum Thema „Reformation und Toleranz“ am 22. März 2014 in Linz gehalten hat. Dabei geht er von einer Bismarck zugeschriebenen Definition der Politik als einer „Kunst des Möglichen“ aus und untersucht deren Tragfähigkeit aus biblisch-historischer Perspektive.

---

Von **Christoph Weist**

---

„Politik ist die Kunst des Möglichen“ soll Otto von Bismarck gesagt haben, und wir erfahren es wöchentlich – und oft schmerzlich – seit Bildung der großen Koalitionen Schwarz-Rot in Deutschland und Rot-Schwarz in Österreich. „Reformation“ und „Toleranz“ sind politisch hoch aufgeladene Begriffe, und „Politik“ stand ursprünglich ja auch im Thema unserer Tagung. Gilt Bismarcks Diktum auch unter biblisch-historischem Aspekt, dem eine Bibelarbeit tunlichst nachgehen soll?

Nach gängiger Definition versteht man unter Politik die Praxis und Theorie eines Handelns, das sich auf ein Gemeinwesen bezieht und dabei grundsätzlich Öffentlichkeitscharakter hat.<sup>1</sup> Politik kann also vieles sein.

Im historischen Bezugsrahmen des Neuen Testaments, und auf dieses möchte ich mich beschränken, taucht dementsprechend Politik in vielerlei Formen auf. Hier nur eine Auswahl von Beispielen:

Politik ist der neue Umgang mit Macht und Herrschaft in der Urgemeinde: „*Wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein*“ (Mk 10,43a-44).<sup>2</sup> Ebenso natürlich der viel zitierte Lobgesang der Maria: „*Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen.*“ (Lk 1,52). Politik sind aber auch die berühmten ersten sieben Verse aus dem 13. Kapitel des Römerbriefs, wo es gleich am Anfang heißt: „*Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott.*“ (Röm 13,1). Der

Gedanke taucht 35 Jahre später im 1. Petrusbrief ebenfalls auf (1. Petr 2,13-17), diesmal – anders als bei Paulus – angesichts einer Verfolgung durch den Staat. Politik ist die Tendenz zur Entlastung der Römer von der Schuld am Tode Jesu im jeweiligen Sondergut des Matthäus-, des Lukas- und des Johannesevangeliums, möglicherweise auch im Markusevangelium.<sup>3</sup> Politik ist die im Offenbarungsbuch zutage tretende Erbitterung gegenüber dem Staat und seinen Beamten, die als antichristliche Mächte dargestellt werden (Apk 13). Hier manifestiert sich um die erste nachchristliche Jahrhundertwende erstmals der Konflikt mit dem römischen Reich und seinem Kaiserkult.

Politik steckt schließlich in den Pastoralbriefen. So im Text 1. Timotheusbrief 2,1-6:

*So ermahne ich nun, dass man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit. Dies ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heiland, welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.*

*Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, dass dies zu seiner Zeit gepredigt werde.* (Lutherübersetzung)

Geschrieben sind wohl alle drei Pastoralbriefe (= Briefe an Gemeindeglieder), zwei an Timotheus, einer an Titus, nach der Überzeugung fast aller Ausleger von einem Verfasser, der zur „Paulusschule“ gehört hat und in die Person seines Lehrers gleichsam geschlüpft ist. Ich bin zwar nicht der Auffassung, dass – streng theologisch gesprochen – das Problem der Pseudepigraphie nach seiner hermeneutischen Seite bis heute zufriedenstellend gelöst ist, begnüge mich aber für jetzt mit der gängigen Auskunft: Mit dem Namen Paulus sollte die Bedeutsamkeit und Gültigkeit der Aussagen unterstrichen werden.<sup>4</sup> Die ebenso fingierten Adressaten der Briefe, Timotheus bzw. Titus, waren zwei wichtige Mitarbeiter des Apostels, von denen man auch später noch in den Gemeinden wusste. Tatsächlich gemeint sind aber unbekannte Privatpersonen in den Gemeinden. Die drei Briefe stammen wohl aus der Zeit um 100 n. Chr. (oder etwas später)<sup>5</sup> und sind in Kleinasien, möglicherweise in der Hafenstadt Ephesus entstanden (die damals noch nicht ganz so prächtig war, wie wir sie heute sehen). Erste mehr oder weniger offizielle Verfolgungen unter Domitian haben eingesetzt, in Ephesus war ein Tempel mit Kolossalstatue zur göttlichen Verehrung dieses Kaisers entstanden (Reste davon sind noch heute zu sehen). Bald erklärt Kaiser Trajan in seinem Briefwechsel mit dem bithynischen Statthalter Plinius das Christentum für ungesetzlich. In dieser Situation entsteht unser Brieftext.

Nach dem Briefanfang mit Absender, Adressat und Segenswunsch wird sofort

das Ziel des Briefes angegeben: Der Adressat „Timotheus“ hat vom Absender „Paulus“ die Aufgabe erhalten, falsche Lehre zu bekämpfen: *„Du weißt, wie ich dich ermahnt habe, in Ephesus zu bleiben, als ich nach Mazedonien zog, und einigen zu gebieten, dass sie nicht anders lehren.“* (1.Tim 1,3)

Damit wird sogleich das Problem akut, das uns auf dieser Tagung beschäftigt: die Frage der Toleranz. Dass im Neuen Testament Toleranz und Intoleranz oft unverbunden nebeneinander stehen, haben Exegese und Kirchengeschichtsforschung längst bemerkt.<sup>6</sup> Und eine neuere Untersuchung zum Toleranzgedanken im Neuen Testament hält auch für die Pastoralbriefe fest: Ja, es gibt hier einen „Sinn für praktische Toleranz“ – Stichworte sind Bruderliebe, Solidarität mit sozial Schwachen, Nachsicht gegenüber unwissend Irrenden –, „wo hingegen grundlegende Wahrheiten in Frage gestellt oder gar ausgeblendet werden, da regt sich der Geist vehementen Widerspruchs und schroffster Ausgrenzung.“<sup>7</sup>

Zunächst aber folgen zu Beginn des ersten Hauptteils des Briefes, im 2. Kapitel, jene Sätze, die in der Lutherübersetzung harmlos mit „Das Gemeindegebet“ überschrieben sind, die aber – zumindest für uns Heutige – den politischen Sprengstoff enthalten: *„So ermahne ich nun, dass man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit.“* (vv1-2.)

Es geht also in der Tat um das Gebet, das die Gemeinde „darzubringen“ verpflichtet ist, um das Gebet für alle Menschen<sup>8</sup>. Und zu diesen „allen Menschen“ gehören auch „Könige und alle Männer in übergeordneten Positionen“.<sup>9</sup> Für die christliche Gemeinde repräsentieren, so der Kommentar von Jürgen Roloff<sup>10</sup>, die Regierenden „in besonderer Weise jene universale Öffentlichkeit . . . , an die sich die Heilsbotschaft wendet“.

Helmut Merkels etwas später erschie- nener Kommentar<sup>11</sup> sieht darin mit Recht eine „besondere Zuspitzung“ der Mah- nung: „Selbst für diejenigen, von welchen eine ständige Bedrohung ausgeht, sollen Christen beten!“ Und in der „etwas ei- gennützig klingenden“ Abzweckung des Gebets „*damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmig- keit und Ehrbarkeit*“ empfiehlt er „einen situationsbedingten Nebengedanken“ zu verstehen. Nach Roloff geht es dabei nicht einfach um ein „In-Ruhe-gelassen-Wer- den“, sondern um die Möglichkeit, die Heilsbotschaft der Umwelt sichtbar vor Augen zu führen: Politik als Kunst des Möglichen.<sup>12</sup>

Zuvor schon hatte der Kommentar von Gottfried Holtz, ähnlich wie dann auch der von Jürgen Roloff, den Gesamtzu- sammenhang unseres Textes „liturgisch- sakramental“, also in gottesdienstlichem Rahmen gesehen.<sup>13</sup> Holtz war immerhin praktischer Theologe! Unser Text ist aus seiner Sicht eine Mahnung zur Feier des Sakraments des Altars. Das Gebet ist eucharistisches Gebet, das auch für die nichtchristliche Menschheit ergeht und

in dem sich „der priesterliche Beruf der Gemeinde an der Welt“ erfüllt.<sup>14</sup> Da der Kaiser der höchstgestellte Mitmensch ist, wird auch für ihn gebetet, dasselbe gilt für die anderen Mächtigen. Der Gedanke des ruhigen Lebens bezieht sich auf die Feier des Herrenmahls, das die Gemeinde in Frieden und nicht in Bedrängnis fei- ern möchte.<sup>15</sup> Holtz, der selbst unter dem nationalsozialistischen Regime und dem SED-Regime zu leiden hatte, hält in sei- nem 1980 in 3. Auflage in Ostberlin er- schienenen und in Rostock verfassten Kommentar fest: „Die erste Aufgabe des Staates ist der Schutz der Bürger, und dazu gehört die elementare Sicherung von Ruhe und Ordnung, die wichtig ist, damit die Christenheit ihren missionari- schen Dienst tue.“<sup>16</sup>

Ähnlich übrigens Calvin in einer Predigt über unseren Text, die er 1554 in einer Phase scharfer Auseinandersetzungen mit dem Genfer Rat gehalten hat: „Wir sollen für die Magistrate beten, damit sie geschützt und bewahrt werden. Und ebenso heißt es, (dies solle geschehen), damit wir Gott dienen und die Religion in ihrem reinen Zustand erhalten bleibe.“<sup>17</sup> Luther hat sich, soweit ich sehe, zu unse- rer Stelle nicht geäußert.

Die Solidarisierung der christlichen Ge- meinden mit den vorfindlichen Verhältni- sen hat aber Grenzen, und die werden ve- hement gezogen.<sup>18</sup> In den weiteren Sätzen unseres Textes werden die unmittelbaren Gegner des Verfassers aufs Korn genom- men. Es war wohl eine „Frühform christ- licher Gnosis“, eventuell mit jüdischen Elementen, der gewisse Gemeindeglieder

anhängen.<sup>19</sup> Ihnen ging es um Erkenntnis, Erkenntnis einer Wahrheit. Daher die Feststellung in vv 3-4: „Dies (d. h. das Gebet) ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Heiland, welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.“

**Hier wird vom Briefautor energisch Flage gezeigt: Die Erkenntnis der Wahrheit, die aus der rechten Lehre entspringt und zu einem gottgefälligen Lebenswandel führt, steht allen offen, – und eben nicht nur bestimmten Eliten, wie es gnostischer Glaube ist.<sup>20</sup> Ebenso in der Begründung der Mahnung zum Gebet für alle Menschen<sup>21</sup>. Hier ist es eine in den Christengemeinden bekannte Formel, mit der der Briefschreiber den „Sack“ seiner Argumentation zumacht (vv5-6): „Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, dass dies zu seiner Zeit gepredigt werde.“**

Das unterstreicht: Nach alttestamentlich-jüdischem Bekenntnis gibt es einen einzigen Gott, nicht etwa einen guten höchsten und einen bösen Welterschöpfergott wie im gnostischen Denken. Auch Mittlerwesen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, wie sie die Gnosis kannte, sind inakzeptabel. Allein Jesus Christus hat eine solche Funktion. Hier wird das einzige Mal im Neuen Testament Jesus als direkter Mittler zwischen Gott und den Menschen bezeichnet. Merkel fasst das Ziel des Abschnitts so zusammen: „Der sich im Sühnetod Jesu äü-

ßernde universielle Heilswillen Gottes ist also Grund und Maß für das Handeln der Gemeinde, speziell für ihr Gebet für alle Menschen. Dieses Zeugnis für die im Heilsplan Gottes festgelegten Zeiten ergeht durch den Apostel“.<sup>22</sup> Wer die Dinge anders sieht, wird im letzten Kapitel des Briefes rückhaltlos beschimpft: „Wenn jemand anders lehrt... der ist aufgeblasen und weiß nichts, sondern hat die Seuche der Fragen und Wortgefechte. Daraus entspringen Neid, Hader, Lästerung, böser Argwohn, Schulgezänk solcher Menschen, die zerrüttete Sinne haben und der Wahrheit beraubt sind, die meinen, Frömmigkeit sei ein Gewerbe.“ (6,3-5) Gnostische Lehrer ließen sich nämlich für ihren Unterricht bezahlen.<sup>23</sup>

Grund und Maß für das Handeln der Gemeinde: damit sind wir wieder bei den politischen Implikationen unseres Textes. Schon Heinz-Dietrich Wendland hat in seiner Ethik des Neuen Testaments festgestellt, die Tradition, die von der notwendigen Unterordnung unter die politische Gewalt spricht und in Röm 13 von Paulus aufgegriffen wird, sei vor-paulinisch und reiche „tief ins Judentum zurück“.<sup>24</sup> Dieses habe gelernt, auch die heidnische Herrschaft auf den Willen Gottes zurückzuführen. In den christlichen Gemeinden sei dann das Gebet für den Kaiser und die staatlichen Behörden an die Stelle des Kaiserkults getreten, der Verehrung der Bilder des Cäsars, an dem sich auch Juden nicht beteiligen konnten: „Das ist die positive Loyalität der Christen; das Gebet erhebt diese über die bloße Untertanenmoral bürgerlichen Charakters“.<sup>25</sup>



In dieser „Ethik der frommen, bürgerlichen Rechtschaffenheit“ erkennt Wendland aber auch eine Gefahr: „die Anpassung an das, was alle Welt für gut und ordentlich ansieht“.<sup>26</sup> Verloren gehe „der alle Moral transzendierende Charakter der Liebe Gottes und seiner Gemeinde“. Ein schwerwiegendes Argument. Als legitime Intention dieser Ethik verbucht Wendland, dass sie praktikable Normen für die Ordnung in der Gemeinde liefere, die auch für die Erziehung zweckmäßig seien. Dabei habe das Festhalten an ihrem Herrn Jesus Christus, an der Gnade Gottes und an der „gesunden Lehre“ die Kirche der Pastoralbriefe davor bewahrt, „zu einer moralischen Anstalt herabzusinken“. Wir könnten sagen: Hierin liegt die positive „Vision“ des politischen Agierens der ersten Christinnen und Christen – innerhalb des damals Möglichen.

Demgegenüber hat im Jahr 2009 in einer interessanten exegetischen Skizze der römisch-katholische Neutestamentler Joachim Kügler das kritische politische Potential unseres Briefabschnitts erhoben.

Kügler erinnert daran, dass die Pastoralbriefe „die blutige Erfahrung des Scheiterns an den realen Machtverhältnissen“ voraussetzen.<sup>27</sup> Wenn jedoch die Christinnen und Christen vor diesem Hintergrund für alle Menschen beten, bestimmen sie ihr Verhältnis zur Gesellschaft nicht als Feindschaft, sondern als Dienst am Gemeinwohl. Sie begegnen damit auch dem immer wieder gegen sie erhobenen Vorwurf der Menschenfeindlichkeit. Dass sie pauschal für „die Könige“ beten, zeigt, dass sie den Herrschaftshierarchien im

römischen Reich mit seinem Kaiser und den untergeordneten Regionalkönigen wenig beimessen, sondern zur kaiserlichen Herrschaftsideologie auf Distanz bleiben. Die Rede vom „ruhigen und stillen Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit“ soll verdeutlichen, dass sie als vorbildliche Glieder der Gesellschaft gelten wollen. Und schließlich: Jesus ist der eine Mittler, nicht etwa der Kaiser, wie es in der römischen Kaiserideologie gelegentlich hieß. Insgesamt ist dies für Kügler „selbstverständlich eine Anpassung an die Machtverhältnisse der römischen Gesellschaft“, damit werde aber gleichzeitig die Verweigerung des Kaiserkults als fundamentale Abweichung von der Mehrheitskultur bewahrt.

Und damit noch einmal zur Frage der Toleranz, die uns während unserer gesamten Betrachtungen zur politischen Einstellung der ersten Christinnen und Christen begleitet hat. Wie das Verhältnis zu den äußeren Feinden gesehen wurde, hat die Forderung des Gebets für alle Menschen, auch für die übel gesonnenen Regierenden, gezeigt. Hier waltete eine fein abgewogene, sich auf solide ältere Tradition stützende Kunst des Möglichen. Weniger Nachsicht wurde den inneren Gegnern entgegengebracht. Die Toleranz-Untersuchung von Thomas Domanyi urteilt m.E. zu Recht: „Der ... Verlust an innerkirchlicher Toleranz wird verständlich, wenn man sich die gruppensdynamische Tatsache vor Augen hält, dass die Identität einer Gemeinschaft bei innerer Gegnerschaft in der Regel weit stärker gefährdet ist als bei äußerer Verfolgung.“<sup>28</sup>

Äußere Verfolgung und innere Gegnerschaft – dazwischen eine kluge und vor dem Herrn der Kirche, dem „Mittler“, verantwortbare Politik zu finden, darum ringt – mit vielen anderen Texten des Neuen Testaments – auch unser Briefabschnitt. Wie die Entscheidungen jeweils gefallen sind, mag uns oftmals fremd und höchstens im Blick auf die damalige historische Situation verständlich erscheinen. Wenn aber Politik die Kunst des Möglichen ist, liegt gerade im Begriff des Möglichen eine Zukunftsperspektive, die erklären kann, dass zwischen allem segensreichen und unheilvollen Verhalten ihrer Träger die Frohe Botschaft bis heute ihre befreiende Kraft bewahrt. ■

- 
- 1 Vgl. Eilert Herms, Art. Politik, Sozialwissenschaftlich, in: RGG 4. Aufl., Bd. 6 Sp.1449; Manfred Hutter, Art. Politik und Religion, Religionswissenschaftlich, ebd. Sp. 1453.
  - 2 Vgl. Gerd Theißen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 3. Aufl. Gütersloh 2000, S. 131.
  - 3 Vgl. Gerd Theißen/Annette Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch. 3. Aufl. Göttingen 2001, S. 394f.
  - 4 Vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, 7. Aufl. Göttingen 2011, S. 325.
  - 5 Vgl. Schnelle a. a. O. S. 374; Paul Feine/Johannes Behm/Werner Georg Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 14. Aufl., Heidelberg 1965 S. 280 nimmt den „ersten Anfang des 2. Jhdts.“ an.
  - 6 Vgl. Oda Wischmeyer, Art. Toleranz/Intoleranz III Neues Testament, in: RGG 4. Aufl., Bd. 8 Sp. 460f. Entsprechend schon Heinrich Hoffmann, Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: RGG 2. Aufl., Bd. V, Sp.1212: „Toleranzgedanke und Toleranz haben sich in der Geschichte der Christenheit nur gegen schwere Widerstände allmählich durchzusetzen vermocht.“ Nach Heinrich Bornkamm, Art. Toleranz II. In der Geschichte des Christentums, in: RGG 3. Aufl., Bd. VI, ist das Christentum in seiner Geschichte vor die doppelte

Aufgabe gestellt, Toleranz zu erringen und Toleranz zu gewähren (Sp.933). Christliche Intoleranz stellt Bornkamm erst nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Theodosius I. fest: „Aus der römischen Intoleranz des Kultes wurde die christliche Intoleranz des Glaubens.“ (Sp. 935)

- 7 Thomas Domanyi, Der Toleranzgedanke im Neuen Testament. Ein Beitrag zur christlichen Ethik, Basel 2000, S. 91.
- 8 Vgl. Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. XV, Neukirchen/Zürich 1988, S. 108.
- 9 Vgl. Roloff a. a. O. S. 109.
- 10 Vgl. Roloff a. a. O. S. 115.
- 11 Vgl. Helmut Merkel, Die Pastoralbriefe, NTD 9/1, 13. Aufl. Göttingen und Zürich 1991, S. 24.
- 12 Roloff a. a. O. S. 116.
- 13 Gottfried Holtz, Die Pastoralbriefe, ThHK XIII, 3. Aufl. Berlin 1980, S.53; Vgl. Roloff a. a. O. S. 109.
- 14 Vgl. Holtz a. a. O. S. 56.
- 15 Vgl. Holtz a. a. O. S. 58.
- 16 Vgl. Holtz a. a. O. S. 57.
- 17 Ed. Eberhard Busch u. a., Calvin-Studienausgabe Bd. 7 Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556) Neukirchen 2009, S. 228.
- 18 Vgl. Domanyi a. a. O. S. 93 f.
- 19 Schnelle a. a. O. S. 381, entsprechend auch Philipp Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin-New York 1975, S. 226.
- 20 Von Roloff S. 119 als „polemische Spitze gegen die Gnosis“ für möglich gehalten.
- 21 Gegen Roloff a. a. O. S. 120.
- 22 Merkel a. a. O. S. 25.
- 23 Vgl. Merkel a. a. O. S. 48.
- 24 Heinz-Dietrich Wendland, Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung. Grundrisse zum Neuen Testament Bd.4, Göttingen 1070, S. 47; siehe auch Roloff a. a. O. S. 109.
- 25 Wendland a. a. O. S. 100.
- 26 Vgl. hierzu u. z. Folg. Wendland a. a. O.
- 27 Joachim Kügler, Das Ende der Kritik? Zur Funktion des Gebetes für die Herrschenden bei Philo von Alexandria und im 1. Timotheusbrief, in: ed. Joachim Kügler/Ulrike Bechmann, Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten, Berlin 2009, S. 121; Vgl. z. Folg. 122 ff.
- 27 Domanyi a. a. O. S. 158
- 28 Domanyi a. a. O. S. 158

# Amt und Gemeinde

64. Jahrgang – Jahresregister 2014

## Hefthemen

1. Taufe
2. Der Erste Weltkrieg und die Kirchen
3. Krankenhaus- und Geriatrieseelsorge
4. Melange Praktische Theologie/Kirchengeschichte

## Artikel, Vorträge und Predigten *(Alphabetisch gereiht nach AutorInnen)*

Adam, Gottfried: Bibeln für Kinder – Stationen einer protestantischen Erfolgsgeschichte .....	32
Barz, Peter: „Tau(f)tropfen“ – Taufe und Gemeindeentwicklung .....	7
Beuth, Kirsten: Rausch als Fragment .....	132
Bünker, Michael: „Die ungeborenen Enkel“. Georg Trakl und 1914 .....	158
Bünker, Michael: Im Namen der Ratte .....	163
Bünker, Michael: Kirchen und Weltkriege .....	165
Csukás, Gergely: Geschichte und Gegenwart der Reformationsforschung mit Ausblick auf das Reformationsjubiläum 2017 .....	343
Hennefeld, Thomas: C. A. Witz-Oberlin und seine Haltung zum Krieg .....	134
Hohenberger, Herwig: Einstimmung in den Studientag zur Krankenhaus- und Geriatrieseelsorge .....	242
Kišš, Igor: Die Christogenese von Teilhard de Chardin und ein Versuch des Dietrich Bonhoeffer um eine nichtreligiöse Interpretation des Evangelium Christi .....	169
Lehner, Gerold: Die Taufe und das Verständnis der Wege .....	81
Leuthold, Margit: Evangelische Seelsorge – zwischen Kontinuität und Veränderung .....	211
Leuthold, Margit/Pilz, Elisabeth/van Scharrel, Friedrich: Andacht für den Studientag zur Krankenhaus- und Geriatrieseelsorge .....	234
Lobmaier, Roswitha: „Tau(f)tropfen“ – ein Instrument der Seelsorge .....	24
Miklas, Hermann: Eine evangelische Taufagende im 21. Jahrhundert .....	98
Neubacher, Fritz: Frischer Tau auf dürem Land .....	16
Reiner, Hannelore: Taufpredigt .....	291
Rupp, Heidemarie: Seelsorge am Krankenbett .....	252
Schacht, Klaus: Taufe – und Freiheit? .....	57

Schilling, Heinz: Neuneinhalb Thesen über ein zeitgemäßes Verständnis	
Martin Luthers .....	335
Schoene, Katharina: Seelsorge mit und für ältere Menschen .....	258
Suppan, Arnold: Epochenbruch Erster Weltkrieg .....	127
Trauner, Karl-Reinhart: Der Gräf & Stift aus Sarajewo, die Ausstellung im Wiener Arsenal und die Evangelischen .....	150
Weist, Christoph: Die Kunst des Möglichen .....	
Wesely, Günther: Seelsorge in Altenheimen .....	255
Zimmerling, Peter: Spiritualität – ein weites Feld. Grundlegende Überlegungen .....	287
Zimmerling, Peter: Beichte .....	301
Zimmerling, Peter: Unterwegs zu einem seelsorgerlichen Gottesdienst. Sieben Kriterien .....	313

## **Ansprachen, Grußworte, Nachrufe**

Bünker, Michael: Die Evangelischen Kirchen auf dem Weg zum Jahr 2017 ....	332
Engemann, Wilfried: Zum Gedenken an Ernst Lange .....	329
Schwarz, Karl W.: In memoriam Peter F. Barton .....	177

## **Dokumentationen**

Tau(f)tropfen – Begleiter für junge Familien. Erfahrungen aus der Pfarrgemeinde Leonding .....	27
Liste der Tau(f)tropfen-Gemeinden .....	28
Ablauf des Studientages auf der Generalsynode A. u. H. B. zur Krankenhaus- und Geriatrieseelsorge .....	233
Resolution der XIV. Generalsynode A. u. H. B. zum Schwerpunkt „Evangelische Krankenhaus- und Geriatrieseelsorge in Österreich“ mit 3 Anlagen .....	268
„Ich habe mir gewünscht, als ich selber krank war...“. Zusammenfassung der 1. Kärtchenaktionen von Herwig Hohenberger.....	245
„Was kann, möchte, werde ich als Synodal/r, PresbyterIn, GemeindevorteilerIn tun ...“? Zusammenfassung der 2. Kärtchenaktionen von Herwig Hohenberger .....	262
Zum Gedenken an Ernst Lange. Windhaag bei Freistadt am 10. Juli 2014 .....	326

## Rezensionen

Klein, Hans zu: Markus Öhler (Hg.): Taufe .....	183
Schwarz, Elisabeth E. zu: Anton A. Bucher: Der Ethikunterricht in Österreich. Politisch verschleppt – pädagogisch überfällig .....	186
Suda, Max J. zu: Christian Danz: Einführung in die Theologie Martin Luthers .	112
Trauner, Karl-Reinhart zu: Martin Greschat: Der Erste Weltkrieg und die Christenheit .....	181
Trauner, Karl-Reinhart zu: Paul G. Nitsche: Miteinander und Füreinander. Geschichte der Pfarrergebetsbruderschaft in Österreich .....	191
<b>O.Vf.:</b> Ein Gang durch die Ausstellung „Jubel und Elend. 1914–1918“ (Schallaburg) .....	155

## Editorials

Bünker, Michael: Heft 1 .....	5
Matthias, Charlotte: Heft 2 .....	125
Matthias, Charlotte: Heft 3 .....	201
Schwarz, Karl: Heft 4 .....	285

# Autoren

**Bünker, Michael**, Dr.theol. Hon.-Prof. und Bischof, Wien.

**Csukás, Gergely**, Mag.theol. Univ.-Assistent, Bern.

**Engemann, Wilfried**, Dr.theol. Univ.-Prof., Wien.

**Schilling, Heinz**, Dr.phil. Dr.theol.h.c., em. Univ.-Prof., Berlin.

**Schwarz, Karl W.**, Dr.theol. Dr.phil.h.c., tit. Univ.-Prof. und Min.-Rat im Kultusamt des Bundeskanzleramtes Österr., Wien.

**Weist, Christoph**, Dr.theol. Pfarrer i.R., Großpetersdorf.

**Zimmerling, Peter**, Dr.theol. Univ.-Prof., Leipzig.

---

**Impressum:** Impressum und Offenlegung gem. §25 Mediengesetz: Medieninhaber: Evangelische Kirche A. B. in Österreich. **Herausgeber:** Bischof Dr. Michael Bünker. **Redaktionsteam:** Mag. Charlotte Matthias, Dr. Robert Schelander, DDr. Karl W. Schwarz. **Zusammenstellung dieses Bandes und Lektorat:** DDr. Karl W. Schwarz. **Bearbeitung Coverbild:** Hilde Matouschek. **Druck:** Evangelischer Presseverband in Österreich, Ungargasse 9, 1030 Wien. **E-Mail:** aundg@evang.at. Erscheint mind. 4 x jährlich. Jahresbezugspreis: € 19,-. Einzelheft: € 6,-. Postscheckkonto: Evangelischer Oberkirchenrat, Amt und Gemeinde, Nr. 1159.895, ISSN 1680-4015.

---

**Blattlinie:** „Amt und Gemeinde“ versteht sich als theologische Zeitschrift, die PfarrerInnen, LehrerInnen und alle Interessierte über den neuesten Stand theologischer Forschung und Praxis in den Evangelischen Kirchen in Österreich und in anderen christlichen Kirchen informieren will.

---

**Bestellungen** werden unter aundg@evang.at oder telefonisch unter +43 1 7125461 entgegengenommen.



Im Mittelpunkt ist der Mensch

Unsere Profis für Ihre Gesundheit

Primarius

Dr. *Günther  
Mostbeck*

Leiter der II. Internen  
Abteilung  
(Gastroenterologie)

**Evangelisches  
Krankenhaus**  
Hans-Sachs-G. 10 – 12  
A-1180 Wien  
Tel: +43 (1) 404 22-0



Evangelische Kirche A. B.  
in Österreich

Severin-Schreiber-Gasse 3  
1180 Wien

---

Österreichische Post AG  
Info.Mail Entgelt bezahlt  
Retouren an Postfach 555, 1008 Wien