

AMTSBLATT

DES EVANGELISCHEN KONSISTORIUMS IN GREIFSWALD



Nr. 9

Greifswald, den 30. September 1968

1968

Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen	63	D. Freie Stellen	64
B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen	63	E. Weitere Hinweise	64
Nr. 1) Lohnsteuer	63	F. Mitteilungen für den kirchl. Dienst	65
Nr. 2) Sozialversicherungsausweis	63	Nr. 3) Der Ökumenismus der kathol. Kirche vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil - von Pf. Dr. Bieritz	65
C. Personalmeldungen	64	Nr. 4) Glaube und Geschichte in Luthers Predigt	71

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

§ 3

Diese Anordnung tritt am 1. Juli 1968 in Kraft.

In Vertretung

Dr. Kayser

B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen

Nr. 2) Sozialversicherungsausweis

Nr. 1) Lohnsteuer

Evangelisches Konsistorium Greifswald,
B 21 801 - 10/68 den 31. Juli 1968

Evangelisches Konsistorium Greifswald,
B 12 008 - 26/68 den 8. Aug. 1968

Mit nachstehender Anordnung zur Änderung der Richtlinien über die Besteuerung des Arbeitseinkommens (AStR) vom 17. 6. 1968 (GBl. DDR II S. 522) sind die Einkommensgrenzen für die Gewährung einer Steuerermäßigung beim Unterhalt von Eltern oder von anderen mittellosen Angehörigen auf monatlich je 150,- M = jährlich je 1 800,- M erhöht worden - vgl. auch Amtsblatt 1964 S. 14.

In der Beilage zur Zeitschrift „Arbeit und Arbeitsrecht“ Nr. 14/68 „Verfügungen und Mitteilungen des Staatlichen Amtes für Arbeit und Löhne beim Ministerrat“ ist eine Mitteilung über Eintragungen im Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung vom 30. 7. 1968 erschienen, die wir nachstehend abdrucken. Wichtig ist vor allem, daß ab 1968 nicht nur der sv-beitragspflichtige Verdienst, sondern dieser Verdienst erhöht um den staatlich angeordneten Lohnzuschlag alljährlich im Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung einzutragen ist.

§ 1

In Vertretung

Dr. Kayser

In der Ziff. 50 Abs. 1 Ziff. 2 (letzte Fassung gemäß § 1 der Anordnung vom 21. Dezember 1963 zur Änderung der Richtlinien über die Besteuerung des Arbeitseinkommens - AStR - (GBl. II 1964 S. 7) werden die festgelegten Einkommensgrenzen für die Gewährung einer Steuerermäßigung beim Unterhalt von Eltern auf Grund der ab 1. Juli 1968 eintretenden Erhöhung der Mindestrente wie folgt geändert:

Mitteilung über Eintragungen im Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung

Vom 30. Juli 1968

1. Anstelle des Betrages von 1 548,- M tritt ein Betrag von 1 800,- M.
2. Anstelle des Betrages von 3 096,- M tritt ein Betrag von 3 600,- M.

Ab 1. Juli 1968 werden die Renten der Sozialversicherung nach den Grundsätzen der Verordnung vom 15. März 1968 über die Gewährung und Berechnung von Renten der Sozialversicherung (GBl. II S. 135) festgesetzt. Danach erfolgt die Berechnung der Alters- und Invalidenrenten u. a. nach dem beitragspflichtigen monatlichen Durchschnittsverdienst der letzten 20 Kalenderjahre vor Beendigung der letzten versicherungspflichtigen Tätigkeit.

§ 2

In der Ziff. 51 Abs. 6 (letzte Fassung gemäß § 2 der Anordnung vom 21. Dezember 1963 zur Änderung der Richtlinien über die Besteuerung des Arbeitseinkommens - AStR) wird die festgelegte Einkommensgrenze von 1 548,- M auf 1 800,- M erhöht.

Der beitragspflichtige monatliche Durchschnittsverdienst wird aus der Gesamtsumme des beitragspflichtigen Verdienstes dieser 20 Kalenderjahre, dividiert durch die tatsächlichen Arbeitsmonate errechnet. Das bedeutet, daß Zeiten des Bezuges von

Kranken-, Haus- und Taschengeld sowie Schwangerschafts- und Wochengeld vorher von der Gesamtzeit der versicherungspflichtigen Tätigkeit abzusetzen sind.

Zur Sicherung einer richtigen Rentenberechnung ist es erforderlich, daß im Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung von den Betrieben und Einrichtungen der beitragspflichtige Jahresarbeitsverdienst und von den behandelnden Ärzten, den Polikliniken und den stationären Behandlungsstellen Beginn und Ende der Arbeitsunfähigkeit exakt eingetragen werden.

Überprüfungen haben ergeben, daß z.T. diese Eintragungen nicht oder nur unvollkommen vorgenommen wurden. In der Ersten Durchführungsbestimmung zur Verordnung zur Verbesserung der Arbeitskräfteleitung und Berufsberatung – Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung – vom 4. Juli 1962 (GBl. II S. 432) ist für die Betriebe und Einrichtungen festgelegt, daß sie u. a. zu folgenden Eintragungen verpflichtet sind:

1. Beginn und Beendigung des Arbeitsrechtsverhältnisses bzw. des Sozialversicherungsverhältnisses (§ 4 Abs. 1 Ziff. 8).
2. Der im Kalenderjahr erzielte beitragspflichtige Verdienst (§ 5 Abs. 1).
3. Die Höhe des gezahlten täglichen Krankengeldes, bei den Betrieben, in denen die Barleistungen der Sozialversicherung ausgezahlt werden (§ 7 Abs. 2).

Auf die unbedingte Durchführung der ordnungsgemäßen Eintragungen wird hiermit nochmals hingewiesen.

Stellen die Betriebe und Einrichtungen bei der Eintragung des beitragspflichtigen Verdienstes und der Barleistungen der Sozialversicherung fest, daß Beginn und Ende der Arbeitsunfähigkeit im Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung nicht ordnungsgemäß eingetragen sind, haben sie im Interesse der Werkträgigen zu veranlassen, daß die ordnungsgemäße Eintragung unverzüglich nachgeholt wird.

Bei der Eintragung des im Kalenderjahr erzielten beitragspflichtigen Verdienstes tritt, beginnend mit dem Kalenderjahr 1968, folgende Änderung ein:

- Für Werkträgige, die auf der Grundlage der Verordnung vom 28. Mai 1958 über die Zahlung eines Zuschlags zum Lohn der Arbeiter und Angestellten bei Abschaffung der Lebensmittelkarten – Lohnzuschlagsverordnung – (GBl. I S. 417) einen Lohnzuschlag erhalten, ist für die Eintragung in den Ausweis für Arbeit und Sozialversicherung der beitragspflichtige Gesamtverdienst um die Summe des im Bescheinigungszeitraum gewährten Lohnzuschlages zu erhöhen.
- Eine Erhöhung um den gewährten Lohnzuschlag erfolgt nicht, wenn der beitragspflichtige Verdienst monatlich 600,- M oder mehr beträgt.
- Beträgt der beitragspflichtige Verdienst weniger als 600,- M monatlich und übersteigt er einschließlich des Lohnzuschlages diese Grenze, hat die Erhöhung um die Summe zu erfolgen, die sich aus dem Differenzbetrag zwischen dem beitragspflichtigen Verdienst und 600,- M ergibt.

Mit dieser Änderung wird erreicht, daß bei der Rentengewährung der Lohnzuschlag auch für die niedrigen Werkträgigen wirksam wird, für die eine Eintragung in den Tarif noch nicht erfolgte. Für die Zeit bis 31. 12. 1967 ist diesen Werkträgigen die Beantragung einer Rente durch den Betrieb bzw. die Einrichtung eine Bescheinigung über die Höhe des gezahlten Lohnzuschlages, getrennt nach Kalenderjahren, zum Zwecke der Rentenberechnung ausstellen.

Rademacher

Leiter des Staatlichen Amtes für Arbeit und Löhne
beim Ministerrat

C. Personalmeldungen

Nach bestandem 1. theologischen Examen sind am 1. September 1968 in den Vorbereitungsdienst der Kirche übernommen worden:

1. Bernd-Dietrich Krummacker-Greifswald
2. Karl-Heinz Lüpke-Greifswald,
3. Ursula Weigel-Leipzig,
4. Hanna Ziemann-Demmin.

Vor dem Theologischen Prüfungsamt beim Evangelischen Konsistorium in Greifswald haben am 1. Juli 1968 die Kandidaten der Theologie

Jürgen Podszus, geb. 19. 2. 1942 in Kenz
Dr. Udo Skladny, geb. 11. 8. 1931 in Hamburg

die 2. theologische Prüfung bestanden.

Berufen

Pastorin Elisabeth Zülsdorff zur Pastorin des Pfarrsprengels Pinnow, Kirchenkreis Wolgast, Wirkung vom 1. Juli 1968, eingeführt am 28. Juni 1968.

Pfarrer Peter Stiba mit Wirkung vom 1. 7. 1968 in die Pfarrstelle Reinberg, Kirchenkreis Grimme

Pfarrer Christian von Kymmel, bisher in Rostock, Kirchenkreis Gartz/Oder, mit Wirkung vom 1. September 1968 ab zum Pfarrer in Klatzow, Kirchenkreis Altentreptow.

In den Ruhestand getreten

Pfarrer Erich Evers in Demmin, Kirchenkreis Demmin, mit Wirkung vom 1. Juli 1968.

Gestorben

Am 4. Juli 1968 im Alter von 66 Jahren Pfarrer Werner Westphal in Flemendorf, Kirchenkreis Barth.

D. Freie Stellen

E. Weitere Hinweise

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 3) Der Ökumenismus der katholischen Kirche vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil

Von Pfarrer Dr. Bieritz, Sagard a. R.

1. Die Haltung Roms zur ökumenischen Bewegung

Das im Jahre 1917 fertiggestellte Gesetzbuch der katholischen Kirche (Codex Iuris Canonici) nimmt in can. 1325, § 3 auch zur Frage „interkonfessioneller Gespräche“ Stellung: „Die Katholiken sollen sich hüten, Disputationen oder Lehrvergleiche – insbesondere öffentlichen Charakters – mit Nichtkatholiken abzuhalten ohne Erlaubnis des Hl. Stuhls oder – in besonderen Fällen – des Ortsordinarius“. Die Canones 731 § 2, 1258, 2259 und 2316 verbieten die „gottesdienstliche Gemeinschaft“ („communicatio in sacris“) mit Nichtkatholiken: „Es ist den Gläubigen nicht gestattet, auf irgendeine Weise aktiv den gottesdienstlichen Handlungen der Nichtkatholiken beizuwohnen oder an ihnen teilzunehmen“; wer es dennoch tut, macht sich der Häresie verdächtig. Lediglich eine „praesentia passiva seu mere materialis“, also eine passive, rein körperliche Anwesenheit, wird unter bestimmten Voraussetzungen zugestanden, vor allem bei Beerdigungen, Traurungen und ähnlichen Feierlichkeiten.

Gegenüber der ökumenischen Bewegung verhielt sich die röm.-kath. Kirche ganz im Geiste dieser Bestimmungen von Anfang an ablehnend. An den großen Weltkonferenzen Stockholm 1925 und Lausanne 1927, zu denen man sie eingeladen hatte, nahmen sie nicht teil. Am 6. 1. 1928 erließ Pius XI. die Enzyklika „Mortalium animos“ („Über die Förderung der wahren Einheit der Religion“), worin den ökumenischen Bestrebungen eine klare Absage erteilt wird: Die Wiederherstellung der christlichen Einheit ist nur durch die Rückkehr der Getrennten in die röm.-kath. Kirche zu erreichen; entscheidende Voraussetzung ist dabei die Anerkennung der Lehrautorität des Papstes. Solange diese Voraussetzung nicht erfüllt wird, ist die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung gleichbedeutend mit Verrat an der Kirche, mit Indifferentismus und Gleichstellung von Irrtum und Wahrheit¹⁾.

Diese grundsätzlich ablehnende Haltung wurde durch ein Monitum des Hl. Offizium vom 5. 6. 1948 (unter Berufung auf CIC c. 1325 § 3) erneut eingeschärft²⁾; dieses Monitum richtete sich u. a. auch gegen die Teilnahme von Katholiken an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948³⁾. Noch im Jahre 1954 wurde unter Hinweis auf diese Bestimmungen katholischen Theologen, die als Beobachter an der Weltkirchenkonferenz in Evanston teilnehmen wollten, das Betreten des Stadtgebietes von Evanston verboten.

1) vgl. W. v. Loewenich, Der moderne Katholizismus, 1962⁹, S. 352 f.

2) Der Text ist zu finden in: Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen (Missionierende Gemeinde, Heft 12), Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1965, S. 20.

3) Vgl. zu diesem und zum folgenden U. Kühn, Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, Berlin 1967, S. 109 ff.

Am 20. 12. 1949 erschien die Instructio des Hl. Offizium über die Ökumenische Bewegung⁴⁾, die gegenüber der Enzyklika „Mortalium animos“ von 1928 und gegenüber dem „Monitum“ vom 5. 6. 1948 eine etwas differenziertere Haltung erkennen läßt. An der Feststellung, daß die Einheit der Christen nur durch die „Rückkehr zu der einzig wahren Kirche Christi“ zu erreichen sei, wird zwar festgehalten; alle ökumenischen Bemühungen der Katholiken müssen letztlich diesem Ziel dienen. Doch bekundet die katholische Kirche ihre Sympathie für die ökumenische Bewegung auch außerhalb ihrer Grenzen und für das darin sich ausdrückende Streben nach Einheit. Die Notwendigkeit der hierarchischen Leitung und Oberaufsicht für alle katholischen Einheitsbestrebungen wird betont; vor einem gefährlichen Indifferentismus wird erneut gewarnt. Vor allem wird jene Meinung verworfen, daß die katholische Kirche noch nicht über die „Fülle Christi“ verfüge und der Ergänzung und Vervollkommnung von seiten anderer Bekenntnisse und Gemeinschaften bedürfe: „Gewiß darf man den Andersgläubigen sagen, daß sie bei ihrer Rückkehr zur Kirche nichts von dem einbüßen werden, was Gottes Gnade an Gutem bisher in ihrer Seele gewirkt hat, sondern daß all dieses durch die Rückkehr nur seine Erfüllung und Vollendung finden werde. Man darf aber die Dinge nicht so darstellen, daß der Eindruck geweckt wird, als brächten sie durch ihren Übertritt der Kirche etwas Wesentliches, was ihr bis jetzt gefehlt hätte“⁵⁾. Interkonfessionelle Zusammenkünfte – für die ausdrücklich an der Genehmigungspflicht festgehalten wird – sollen vor allem dazu benutzt werden, den Nichtkatholiken die „Kenntnis der katholischen Lehre zu vermitteln“, d. h., diese Lehre „in geeigneter und entsprechender Form darzulegen und zu verteidigen“. Auch zur Frage der gottesdienstlichen Gemeinschaft nimmt die Instructio Stellung: „Wenngleich bei solchen Zusammenkünften und Aussprachen jede ‚communicatio in sacris‘ zu vermeiden ist, so ist es doch nicht untersagt, bei der Eröffnung und beim Schluß der Veranstaltungen gemeinsam das Vaterunser oder ein anderes von der katholischen Kirche approbiertes Gebet zu sprechen“⁶⁾.

Der vorkonziliare „Ökumenismus“ der röm.-kath. Kirche, wie er aus den bisher behandelten Verlautbarungen spricht, ist in seiner Zielsetzung eindeutig:

Die Wiederherstellung der christlichen Einheit ist nur möglich durch die Rückkehr der getrennten Christen zur Kirche Roms, die über die ganze Fülle der Wahrheit verfügt und keiner Ergänzung von irgendeiner Seite bedarf. Die ökumenischen Bestrebungen der getrennten Christen werden dankbar entgegengenommen als ein Zeichen der Sehnsucht nach der verlorenen Einheit; dieses Sehnen kann aber nur seine Erfüllung finden in der Rückkehr nach Rom. „Ökumenische“ Unternehmungen der katholischen

4) Der Text ist zu finden in: Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen, S. 21–25.

5) Ratschläge, S. 23. Die Instructio zitiert hier eine lehramtliche Äußerung.

6) Ratschläge, S. 25.

Kirche können lediglich dem Ziel dienen, die Fülle der katholischen Lehre und des katholischen Lebens den Nichtkatholiken darzulegen und sie zur Rückkehr zu bewegen. In diesem Dialog kommt der katholischen Kirche folglich eine einseitig gebende Rolle zu; sie wehrt das Ansinnen, sich hier auch von der anderen Seite etwas sagen lassen zu müssen, energisch ab.

2. Die röm.-kath. Kirche und die nichtkatholischen Christen

Die traditionelle katholische Auffassung geht ohne Zweifel davon aus, daß die „Ecclesia una et unica“, von der die Glaubensbekenntnisse sprechen, identisch ist mit der Kirche Roms. „Außerhalb der Kirche kein Heil“ – dieser altkirchliche Grundsatz wird „in der Neuzeit im katholischen Raum, von Bellarmin bis zu Pius XII., als Aussage über die Heilsnotwendigkeit der römisch-katholischen Konfessionskirche verstanden“⁷⁾. Wie steht es aber dann um die Heilsmöglichkeit von Menschen – insbesondere von getauften Christen –, die ohne ihre eigene Schuld der röm.-kath. Kirche nicht angehören? Muß man nicht auf Grund der genannten theologischen Voraussetzungen diese Heilsmöglichkeit grundsätzlich verneinen?

Um dem damit verbundenen theologischen und seelsorgerlichen Dilemma zu entgehen, half man sich mit zahlreichen Konstruktionen: Bei Pius IX. z. B., der sich in mehreren Rundschreiben zu dieser Frage geäußert hat, wird die göttliche Barmherzigkeit bemüht, wenn es um die Möglichkeit der Rettung von Nichtkatholiken geht. „Es sei ferne“, schreibt er, „daß wir es wagen, der göttlichen Barmherzigkeit, welche unendlich ist, Grenzen zu ziehen“. Zwar ist als Glaubenssatz festzuhalten, daß „niemand außerhalb der Apostolischen Römischen Kirche selig werden kann . . .; aber es ist ebenso sicher anzunehmen, daß diejenigen, die an Unkenntnis der wahren Religion leiden, wenn diese Unkenntnis unüberwindlich ist, vor den Augen Gottes in keine Schuld in dieser Sache verstrickt sind“⁸⁾.

Einen neuen Gedanken inauguriert Pius XII. in seiner Enzyklika „Mystici Corporis“ vom 29. 6. 1943. Auch hier wird betont, daß es keine echte Christuszugehörigkeit außerhalb der römischen Kirche gibt. Glieder häretischer oder schismatischer Gemeinschaften, die sich vom Apostolischen Stuhl getrennt haben, gehören nicht zur Kirche und stehen damit grundsätzlich auch außerhalb des Bereichs des Heils. Doch rechnet Pius XII. ebenso wie Pius IX. damit, daß Menschen schuldlos in Heresie und Irrtum verstrickt sein können. Hier setzen seine neuen Überlegungen ein: „Alle jene und jeden einzelnen von ihnen laden wir mit liebendem Herzen ein, den inneren Antrieben der göttlichen Gnade freiwillig und freudig zu entsprechen und sich aus einer Lage zu befreien, in der sie des eigenen ewigen Heiles nicht sicher sein können. *Denn mögen sie auch aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus*

7) U. Kühn, a.a.O., S. 115.

8) Allocutio „Singulari quadam“ vom 9. 12. 1854; vgl. Denz. 1646 f.; W. v. Loewenich, a.a.O., S. 350.

schon in einer Beziehung stehen zum Leib des Erlösers, so entbehren sie doch so vieler wirksam göttlichen Gaben und Hilfen, deren man sich in der katholischen Kirche erfreuen kann . . . unablässigem Flehen zum Geiste der Liebe und der Wahrheit erwarten wir sie mit ausgebreiteten Armen, nicht als Fremde, sondern als solche, die ihr eigenes Vaterhaus heimkehren“⁹⁾.

Pius XII. greift hier einen Gedanken auf, den man gerne als die sog. „Votum“-Lehre bezeichnet: Man setzt voraus, daß es bei vielen Menschen außerhalb der Kirche einen unbewußten oder auch bewußten „Wunsch“ (votum) gibt, der wahren Kirche Christus anzugehören; dieser Wunsch allein schon vermittelt nach Meinung mancher Theologen einen gewissen Grad von Kirchenzugehörigkeit und damit von Heilsmöglichkeit¹⁰⁾. Es ist zu beachten, daß in dieser Konstruktion nicht in erster Linie die Taufe zur Begründung einer gewissen Kirchenzugehörigkeit an der Nichtkatholiken herangezogen wird, sondern lediglich jener „Wunsch“ es ist, der eine Beziehung zur römischen Kirche herstellt – wobei man darrechnen muß, daß jenes „votum“ auch bei Nichtgetauften, bei Nichtchristen zu finden ist.

Wir dürfen die traditionelle, vorkonziliare Haltung der römischen Kirche zu den getrennten Christen folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die „Ecclesia una et unica“, die wahre Kirche Christi, der mystische Leib des Erlösers ist identisch mit der Kirche Roms. Außerhalb der römischen Kirche gibt es grundsätzlich kein Heil, geschweige denn andere Kirchen im theologischen Sinne die Wortes.

2. Als wirkliches Glied der Kirche und damit Glied am Leibe Christi gilt nur derjenige, der dem sichtbaren Rechtsverband der römischen Kirche angehört. Wir zitieren wieder Pius XII.: „Den Gliedern der Kirche aber sind nur jene allein wirklich (reag) beizuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben, den wahren Glauben bekennen, und nicht zu ihrem Unglück von dem Gefüge des Leibes selbst getrennt haben oder wegen sehr schwerer Verfehlungen durch die kirchliche Autorität getrennt worden sind“¹¹⁾

3. Jedoch kann für diejenigen, die nicht in die Sinne Glieder der Kirche sind, die Möglichkeit Heils nicht ganz ausgeschlossen werden; sei es, man sie auf Grund ihrer offensichtlichen Schicksaligkeit und Unkenntnis der grenzenlosen Barmherzigkeit Gottes empfiehlt; sei es, daß man bei ihnen einen bewußten oder unbewußten Wunsch vorsetzt, zur wahren Kirche Christi zu gehören.

4. Wenn die Nichtkatholiken durch dieses „votum“ auch in eine gewisse Beziehung zur katholischen Kirche zu treten vermögen und ihnen die Möglichkeit des ewigen Heils deshalb nicht ganz abges

9) Der deutsche Text nach A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche, 1953; vgl. W. v. Loewenich, a.a.O., S. 3.

10) U. Kühn, a.a.O., S. 115.

11) Zit. nach U. Kühn, a.a.O., S. 115; vgl. Denz. (2286).

chen werden kann, können sie doch ihres Heils außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche nie ganz gewiß sein; sie entbehren „vieler wirksamer göttlichen Gaben und Hilfen, deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann“. Deshalb ist auf jeden Fall ihre volle Eingliederung in den Leib Christi anzustreben.

5. „Kirchenzugehörigkeit – real oder durch ‚votum‘ – ist also nach dieser traditionellen Auffassung gleichbedeutend mit Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche“¹²⁾. Die Nichtkatholiken kommen nur als einzelne in das Blickfeld der katholischen Kirche, nie als Glieder der Gemeinschaften, zu denen sie gehören. Diese Gemeinschaften werden ignoriert; über ihre theologische Bedeutung wird nicht reflektiert. Es gibt nur die katholische Kirche, der alle Menschen auf irgendeine Weise zugeordnet sind: sei es, daß sie ihr voll inkorporiert sind und damit aller Heilsgüter teilhaftig werden; sei es, daß sie auf Grund eines „votum“ – wenn auch unvollkommen – mit ihr in Verbindung stehen; sei es, daß sie sich schuldhaft und bewußt gegen sie stellen und damit des ewigen Heils verlustig gehen.

3. Neue Entwicklungen nach dem II. Vatikanischen Konzil

Es besteht kein Zweifel darüber, daß sich durch die Entwicklungen auf und nach dem II. Vatikanischen Konzil eine neue Sicht des Verhältnisses zwischen röm.-kath. Kirche und getrennten Christen anbahnt. Wir haben die traditionelle Auffassung deshalb in solcher Ausführlichkeit behandelt, damit die neuen Entwicklungen um so deutlicher hervortreten.

Wir müssen ausgehen von Art. 8 der Kirchenkonstitution, wo im ursprünglichen Entwurf der traditionelle Satz zu finden war: „Haec . . . unica Christi Ecclesia . . . est Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata . . .“¹³⁾. Diese ungebrochene Identifikation von „unica Christi Ecclesia“ und „Ecclesia Romana“ wurde bemerkenswerterweise modifiziert; man liest jetzt: „Haec Ecclesia . . . *subsistit* in Ecclesia catholica“; in der offiziellen deutschen Übersetzung heißt das: „Diese Kirche . . . hat ihre *konkrete Existenzform* in der katholischen Kirche“¹⁴⁾. Es wird also „keine völlige Deckungsgleichheit zwischen der einen Kirche des Glaubensbekenntnisses und der römisch-katholischen Kirche“ mehr behauptet¹⁵⁾; auch „außerhalb ihres Gefüges“ – so fährt die Konstitution fort – finden sich „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit . . . die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische

Einheit hindrängen“. Ein katholischer Autor, G. Baum, interpretiert diese Aussagen der Konstitution in folgender Weise: „Demnach ist die Kirche Christi in der katholischen Kirche realisiert und verkörpert; und umgekehrt stellt die katholische Kirche, gemäß dem katholischen Glauben, die Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden dar, das heißt die einzige institutionell vollkommene Realisierung dieser Kirche“¹⁶⁾; das schließt jedoch nicht aus, daß diese Kirche Christi auch „in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig ist, und zwar in verschiedenen Graden institutioneller Vollkommenheit“¹⁷⁾. G. Baum unterscheidet dann im folgenden zwischen institutioneller und konkreter (aktueller) Verwirklichung der Kirche Christi; obwohl daran festzuhalten ist, „daß die katholische Kirche die *institutionell* vollendete Verwirklichung der Kirche Christi ist, während die anderen, nicht mit Rom in Gemeinschaft befindlichen Kirchen *institutionell* unvollkommene Verwirklichungen der gleichen Kirche sind“, kann es doch geschehen, „daß *konkret* und *aktuell* die Kirche Christi in einer von Rom getrennten Kirche in geringerem, in gleichem oder in höherem (!) Maße verwirklicht sein kann, als in einer Kirche, die mit der römischen in Gemeinschaft steht“¹⁸⁾.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-katholischen Christen wird in Art. 15 der Kirchenkonstitution neu definiert: „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaftig sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunionseinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden. Viele nämlich halten die Schrift als Glaubens- und Lebensnorm in Ehren, zeigen einen aufrichtigen religiösen Eifer, glauben in Liebe an Gott, den allmächtigen Vater, und an Christus, den Sohn Gottes und Erlöser, empfangen das Zeichen der Taufe, wodurch sie mit Christus verbunden werden; ja sie anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften“.

Drei Dinge sind hierbei wichtig:

1. Auf die „votum“-Lehre wird nicht weiter reflektiert; es wird anerkannt, daß die getrennten Christen durch die Taufe wirklich Christus (und damit doch auch dem Leibe Christi, der Kirche!) angehören. Eine Reihe „durchaus greifbarer Momente realer ‚Verbundenheit‘ treten also an die Stelle, an der früher von dem in der Regel nur postulierten ‚votum‘ der Nichtkatholiken die Rede war“¹⁹⁾.

2. Es wird anerkannt, daß die getrennten Christen nicht als einzelne der röm.-kath. Kirche gegenüberstehen, sondern Glieder bestimmter Gemeinschaften sind und mittels dieser Gemeinschaften des Heils teilhaftig werden.

3. Den so bezeichneten Gemeinschaften wird ausdrücklich ein „ekklesialer Charakter“ zuerkannt, in-

12) U. Kühn, a.a.O., S. 115.

13) De eccl., Art. 8, Abs. 2; vgl. U. Kühn, a.a.O., S. 84, 114.

14) Die theologische Konzilskommission erklärte zur Änderung dieses Passus: „Anstelle von ‚ist‘ sagen wir jetzt ‚subsistiert in‘, so daß der Ausdruck besser dem entspricht, was über die an anderen Stellen vorhandenen ekklesialen Elemente gesagt worden ist“. Vgl. dazu G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, Concilium 1. Jg. H. 4, S. 291–303, zit. S. 295.

15) U. Kühn, a.a.O., S. 114.

16) G. Baum, a.a.O., S. 295.

17) G. Baum, a.a.O., S. 296.

18) G. Baum, a.a.O., S. 301.

19) U. Kühn, a.a.O., S. 116.

dem man sie als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ anspricht.

Zieht man nun auch noch die Aussagen des Ökumenismusdekrets mit hinzu, so ergibt sich eine interessante, durchaus neuartige ekklesiologische Konzeption²⁰⁾:

1. Im ökumenischen Dialog stehen sich nicht „Kirche“ (Rom) und „Nichtkirche“ (getrennte Christen) gegenüber, sondern „Vollkirche“ und „Minderkirchen“; das heißt, der Kirchenbegriff der konziliaren Dokumente hat eine quantitative Komponente: Auch außerhalb der mit dem Stuhle Petri verbundenen kirchlichen Gemeinschaft gibt es „Kirche“, wenn auch nur in einem abgestuften, relativen Sinne. Nicht nur, daß sich hier „viele und bedeutende Elemente oder Güter“ finden, „aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“²¹⁾; diese getrennten Gemeinschaften können auch insofern als „Kirchen“ angesprochen werden, als sie effektiv der „Vermittlung des Heils“ dienen und somit gegenüber ihren Gliedern die gleiche Funktion wahrnehmen, wie die Kirche Roms im Hinblick auf die ihr voll inkorporierten Gläubigen²²⁾.

2. Aber nur der Kirche, die mit dem Nachfolger Petri verbunden ist, bleibt die ganze „Fülle der Gnade und Wahrheit“ anvertraut²³⁾. Sie allein ist im Vollsinn „Kirche“, da sie das „allgemeine Hilfsmittel des Heils“ darstellt und über die „ganze Fülle der Heilmittel“ verfügt²⁴⁾. Weil dem so ist, muß sich alles, was sonst noch Anspruch auf den Namen „Kirche“ erhebt, an der hier vorhandenen Fülle und institutionellen Vollkommenheit messen lassen. Dieser Gedanke ist jedoch nicht so zu verstehen, als sei die Kirche Roms die höchste Stufe eines progressiven Entwicklungsprozesses in Richtung auf die „Vollkirche“, während die anderen Gemeinschaften noch auf den unteren Sprossen der Leiter verharren. In der katholischen Kirche ist vielmehr die absolute, unüberbietbare Fülle und Ganzheit des Begriffs „Kirche“ mit gesetzt, während die getrennten Gemeinschaften ihr abgestuftes Kirchesein und ihre effektive Wirksamkeit als „Heilmittel“ aus dieser katholischen Fülle und Ganzheit beziehen²⁵⁾. Denn alle ekklesiologischen und spirituellen Elemente „auch außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche“ gehören doch „rechtens zu der einzigen Kirche Christi“²⁶⁾.

3. Obwohl die katholische Kirche auf diese Weise „den ganzen Reichtum der von Gott offenbarten/ Wahrheit und Gnadenmittel besitzt“, ist diese ka-

tholische Fülle in der konkreten Gemeinschaft der Gläubigen doch nicht voll verwirklicht und versichert (vgl. die Unterscheidung zwischen „institutioneller“ und „konkreter (aktueller) Vollkommenheit“ wie sie G. Baum durchführt). Es besteht ein Dissensus zwischen dem „Sein“ und dem „Leben“ der Kirche, zwischen ihrem in der Offenbarung begründeten Wahrheitsanspruch und ihrer konkreten ekklesiologischen Wirklichkeit²⁷⁾. Dieser Dissensus ermöglicht nun doch so etwas wie einen progressive Prozeß in Richtung auf die „Vollkirche“ auch auf katholischer Seite²⁸⁾; dieser Dissensus ermöglicht auch, auf die bei den getrennten Christen vorhandenen ekklesiologischen und spirituellen „Elemente und Güter“ nicht nur mit der herablassenden Anerkennung des Besitzenden zu blicken²⁹⁾, sondern diese Güter unter Umständen als etwas anzusehen, wofür der eigenen Auferbauung dienen kann³⁰⁾. So kann die Kirche, die über die ganze Fülle verfügt, doch zugleich eine Kirche sein, die von den „getrennten Brüdern“ lernt. Im Unterschied zu früher wird jetzt zugestanden, daß die Tatsache der Spaltung auch der Katholizität der eigenen Kirche an ihrer vollen Erfüllung hindert³¹⁾.

4. Unter den ekklesiologischen Elementen, die auch bei den vom römischen Stuhl getrennten Gemeinschaften zu finden sind, kommt der Taufe eine grundlegende Bedeutung zu. Durch die Taufe, durch die sie „gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingliedert“ werden³²⁾, stehen auch die getrennten Christen „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“³³⁾. So ist die Taufe das „sakramentale Band der Einheit, ja sogar das Fundament der Gemeinschaft unter allen Christen“³⁴⁾. Dabei wird implizit anerkannt, daß die Taufe jeweils in einer bestimmten Gemeinschaft geschieht und den Getauften an diese Gemeinschaft bindet; der Taufvollzug außerhalb der katholischen Kirche ist also nicht nur ein individuelles Ereignis, das auf die „vollständige Eingliederung in die eucharistische Gemeinschaft“ hingewirkt bleibt³⁵⁾, sondern auch ein wesentliches Moment, das den ekklesialen Charakter der getrennten Gemeinschaften³⁶⁾.

5. Es gibt demnach eine stufenweise Approximation der „Minderkirchen“ an die „Vollkirche“, was rein *institutionelle* Vervollkommnung betrifft; je mehr ekklesiale Realität ihnen zugesprochen werden kann, desto näher stehen sie der „katholischen Fülle“, die sie der Kirche Roms seismäßig zu eigen ist. [Im Maßstab, nach dem die einzelnen Quanten der

20) Vgl. zum vollen Wortlaut der nun folgenden Thesen: K. H. Bieritz, Vollkirche und Minderkirchen. Feststellungen zum Ökumenischen Direktorium = Informationsdienst der Konfessionskundlichen Forschungsstelle des Evang. Bundes, Jg. 3, Nr. 1, S. 2-9.

21) Ökumenismusdekret (im folgenden = Ö) 3, Abs. 2; Ökumenisches Direktorium, 1. Teil (im folgenden = D), 25.

22) Ö 3, Abs. 4.

23) Ö 3, Abs. 4.

24) Ö 3, Abs. 5.

25) Ö 3, Abs. 4.

26) Ö 3, Abs. 2; D 25.

27) Ö 4, Abs. 6.

28) Erneuerung der eigenen Kirche als wichtigstes Element im ökumenischen Dialog; Ö 4, Abs. 5; Ö 6 D 2, Abs. 2; D 21.

29) Ö 4, Abs. 7.

30) Ö 4, Abs. 8.

31) Ö 4, Abs. 9.

32) De eccl. 14 u. 15; Ö 3, Abs. 1; D 10.

33) Ö 3, Abs. 1.

34) Ö 22, Abs. 1 u. 2; D 11.

35) Ö 22, Abs. 2.

36) D 18.

klesialen Realität außerhalb der röm.-kath. Kirche gemessen werden, bestimmt freilich diese Kirche selbst³⁷). Das schließt nicht aus, daß für einzelne Elemente, die bei ihr lebensmäßig nicht voll verwirklicht wurden, auch das Leben einer anderen Gemeinschaft zum Vorbild und Maßstab (der eigenen *konkreten* und *aktuellen* Vervollkommnung genommen werden kann.

4. Der römisch-katholische Ökumenismus nach dem Konzil.

Aus dieser modifizierten ekklesiologischen Konzeption ergibt sich nun auch eine modifizierte ökumenische Zielsetzung. Das kommt schon äußerlich dadurch zum Ausdruck, daß das Ökumenismusdekret den Begriff der „Rückkehr“ vermeidet und dafür den Begriff „Wiederherstellung der Einheit“ (*unitatis redintegratio*) verwendet. Im einzelnen ist zu den „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ folgendes zu sagen:

1. Die Kirche Roms hält selbstverständlich daran fest, daß die Einheit der Kirche endgültig und vollständig nur unter dem Nachfolger des Petrus wiederhergestellt werden kann. Die Gemeinschaft mit dem römischen Bischof gehört also zu den ekklesiologischen Elementen und Kennzeichen, die den getrennten Kirchen fehlen und sie so in die Rolle von „Minderkirchen“ verweisen. Ohne Übernahme dieses institutionellen Elements, das allein der röm.-kath. Kirche eigen ist, können sie den Status von „Vollkirchen“ nicht erreichen. Mit anderen Worten: Ohne die Anerkennung des Papsttums können andere Kirchen nicht in eine volle Gemeinschaft mit der röm.-kath. Kirche eintreten.

2. Nun ist die katholische Kirche offensichtlich aber trotzdem bereit, mit den anderen Kirchen eine gewisse, wenn auch nur partielle und abgestufte, Gemeinschaft einzugehen. Der Grad der Gemeinschaft, der gegenüber einer anderen Kirche möglich ist, hängt jedoch wesentlich ab von der ekklesialen Wirklichkeit dieses Partners, d. h., von den ekklesiologischen Elementen, die die betreffende Kirche besitzt: „Weil aber diese geistlichen Güter“, sagt das Ökumenische Direktorium, „in den verschiedenen christlichen Gemeinschaften auf verschiedene Weise vorhanden sind, hängt die Gemeinschaft im geistlichen Tun von dieser Verschiedenheit ab und muß je nach dem Stand der Kirchen, Gemeinschaften und Personen verschieden behandelt werden“³⁸).

3. Obwohl alle ökumenischen Bestrebungen – auch jede Herstellung einer partiellen *communio* – letztlich auf die volle kirchliche Gemeinschaft und damit auf die *Kommunionseinheit* mit dem römischen Bischof zielen müssen, kommt doch auch der partiellen *communio*, die jetzt schon unter bestimmten Voraussetzungen möglich ist, eine eigenständige Bedeutung zu. Das wird besonders da deutlich, wo (wie zwischen Rom und den getrennten Ostkirchen) sogar eine begrenzte Sakraments- und Gottesdienstgemeinschaft verwirklicht wird. „Die drängenden

Notwendigkeiten der Seelsorgsaufgaben unserer Zeit“ verleihen einer solchen partiellen *communio* ihren eigenen Wert³⁹). Wiederholt wird in den betr. Dokumenten festgestellt, daß die Wiederherstellung der Einheit nur auf dem Wege der allmählichen Annäherung zwischen den getrennten Christen möglich ist, daß also das Bestreben darauf gerichtet sein muß, auf möglichst vielen Gebieten solche partiellen Gemeinsamkeiten herzustellen und festzuhalten, damit daraus eines Tages die volle kirchliche Gemeinschaft erwachsen kann⁴⁰).

4. Die röm.-kath. Kirche gesteht zu, daß sie selbst in ihrer jetzigen Gestalt in gewisser Weise der Wiederherstellung der christlichen Einheit im Wege steht und einer inneren und äußeren Erneuerung bedarf, um ihr „Sein“ und ihr „Leben“ wieder in Übereinstimmung zu bringen. Es werden im Ökumenismusdekret sogar bestimmte Maximen für diese innerkatholische Reform aufgestellt: Innere Bekehrung, Neuwenden des Geistes, evangeliumsgemäßes Leben, Streben nach christlicher Vollkommenheit bei allen Gliedern der Kirche, besonders aber bei den Amtsträgern, damit es zur Übereinstimmung von Leben und Lehre kommt; Läuterung der Kirche, die zum Dienen berufen ist und stets die Niedrigkeit und das Todesleiden Christi an ihrem Leibe tragen soll; keine Uniformität, sondern Vielfalt des kirchlichen Lebens bei Wahrung der Einheit im Notwendigen; größere Freiheit bei der theologischen Explikation der Offenbarungswahrheit; der katholische Glaube muß so ausgedrückt werden, daß ihn die getrennten Christen auch wirklich verstehen können; die Rangordnung der Wahrheiten ist zu beachten⁴¹).

5. Wer meint, daß diese „ökumenische Reform“ der katholischen Kirche lediglich darauf abziele, diese anziehender und akzeptabler für die getrennten Christen zu machen und sie so um so stärker zur „Rückkehr“ zu verlocken, hat die Intention des Ökumenismusdekrets noch nicht ganz verstanden. Vielmehr heißt es da ausdrücklich: „Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung, und so ist ohne Zweifel hierin der Sinn der Bewegung auf die Einheit zu sehen. Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“⁴²). Das heißt nichts anderes, als daß diese Reform keineswegs ein taktisches Manöver darstellt, sondern der Kirche von ihrem Herrn als eine ständige Aufgabe gestellt wird; das Ziel dieser dauernden Reform ist das „Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung“, und das kann nichts anderes meinen als die wachsende Nähe und Treue gegenüber dem Herrn der Kirche, Christus. Indem die Kirche auf diese Weise sich auf ihren eigenen Mittelpunkt, ihr eigenes Herz hin erneuert, wächst zugleich auch das Maß der Einheit mit anderen Kirchen, die sich der gleichen Reform unterwerfen.

39) Ö 18; Ostkirchendekret 24–29; Ö 14 ff.; D 39 u. 40.

40) Ö 4, Abs. 2; Abs. 3; Ö 5; Ö 12; Ö 18 u. ö.

41) Ö 4, Abs. 2; Abs. 4 ff.; Ö 6; Ö 7; Ö 8; Ö 11 u. ö.

42) Ö 6, Abs. 1.

37) Ö 13, 14, 15.

38) D 26.

6. Das Okumenismusdekret stellt weiter fest, daß im Verlaufe dieser „ökumenischen Reform“ auch den getrennten Christen eine positive Bedeutung für die Erneuerung der katholischen Kirche zukommt. „Man darf nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“, sagt das Konzil⁴³⁾. Die Rolle der getrennten Christen im ökumenischen Dialog wird also keineswegs mehr nur passiv-empfangend gesehen; sie können vielmehr durch ihren Beitrag wesentlich dazu helfen, „daß das Geheimnis Christi und der Kirche immer vollkommener erfaßt werde“⁴⁴⁾.

7. Zusammenfassend kann man sagen, daß das letzte Ziel des röm.-kath. Okumenismus nach wie vor die Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft aller Getauften unter dem Primat des römischen Bischofs ist, daß sich aber die Wege zur Erreichung dieses Ziels gewandelt haben; es ist gleichzeitig deutlich geworden, daß es sich hierbei nicht um eine taktische Wandlung handelt, die einen größeren Effekt bei der Erreichung des Endziels verspricht, sondern daß dieser Vorgang mit einem gewissen Wandel der ekklesiologischen und soteriologischen Auffassungen verbunden ist. Folgende Feststellungen machen das deutlich:

- a) Die Wiederherstellung der Einheit der Christenheit beginnt mit der christusgemäßen Erneuerung der eigenen Kirche;
- b) zu dieser Erneuerung können die getrennten Christen einen wesentlichen und positiven Beitrag leisten;
- c) beim Dialog mit ihnen muß „der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann“;
- d) durch diesen Dialog können alle (auch die katholische Kirche!) „zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden“⁴⁵⁾.

Die röm.-kath. Kirche wird also nach ihren eigenen Aussagen am Ende jenes Dialogs, am Ende jenes ökumenischen Prozesses, von dem sie sich die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft aller Getauften unter dem Bischof von Rom erhofft, eine gewandelte, eine reformierte, durch mannigfache innere und äußere Einflüsse erneuerte Kirche sein⁴⁶⁾. Es ist allerdings sehr fraglich, ob es im Verlaufe dieses Dialogs gelingen wird, eine solche Interpretation des päpstlichen Primats zu finden, die auch für die getrennten Christen akzeptabel ist. Das wiederum wird davon abhängen, inwieweit die röm.-kath. Kirche wirklich dazu bereit ist, „in gemeinsamer Forschungsarbeit mit den getrennten Brüdern die göttlichen Geheimnisse zu ergründen“⁴⁷⁾ und

dabei im Rekurs auf die Heilige Schrift bestimmte Fixierungen ihrer eigenen Tradition kritisch zu überprüfen.

5. Grundsätze für einen evangelischen „Okumenismus“

1. Wir können die Konstruktion von „Vollkirche“ und „Minderkirchen“ in keiner Weise in unser eigenes ökumenisches Denken übernehmen, auch nicht etwa in dem Sinne, daß wir unsere eigene evangelische Kirche als die eigentliche „Vollkirche“ betrachten und anderen Kirchen, z. B. der römisch-katholischen, den Status von „Minderkirchen“ zuweisen. Kirche im Vollsinn des Wortes ist vielmehr nach Augustana 7 überall da, wo in der Versammlung der Gläubigen das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß verwaltet werden⁴⁸⁾. Daraus ergibt sich: Wo innerhalb der Grenzen der röm.-kath. Kirche Menschen auf Grund der Evangeliumspredigt und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente zum Glauben kommen, ist Kirche im Vollsinn des Wortes; solche Menschen werden der vollen Kirchengliedschaft teilhaftig.

2. Die Einheit der „una sancta ecclesia“, von der auch Augustana 7 spricht, wird nicht durch menschliche Übereinkunft oder kirchlich-soziale Strukturen gesichert oder wiederhergestellt, sondern vor allem anderen durch die Gemeinschaft mit Christus, die durch sein Wort und seine Sakramente die Glieder zu Gliedern seines Leibes gestaltet. Es gibt nur eine und einzige Kirche, weil es nur einen und einzigen Christus gibt. Kirchliche Gemeinschaft zwischen den Christen ist nur möglich auf Grund ihrer gemeinsamen, durch Wort und Sakrament vermittelten Teilhabe an Christus. Wiederherstellung der christlichen Einheit bedeutet also die Herstellung einer wahren communio aller Christen mit ihm, Herrn. Die communio der Christen untereinander ergibt sich als Folge aus ihrer gemeinsamen communio mit Christus⁴⁹⁾.

3. Aufgabe des ökumenischen Dialogs muß es demnach sein, diese communio aller Christen mit dem Herrn und Haupt der „una sancta ecclesia“ zu fördern und sichtbar zu machen. Es ist klar, daß bei der „reinen Predigt des Evangeliums“ und der „evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente“ Mittelpunkt stehen werden, denn davon hängt tatsächlich – wie Augustana 7 zeigt – die Teilhabe an Christus und damit die Gliedschaft in der Kirche ab⁵⁰⁾. Nach unserem Verständnis wird nun sowohl die christusgemäße Predigt wie auch die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente durch die offizielle Lehre und das Leben der röm.-kath. Kirche gehindert und gefährdet, wenn nicht gar gefälscht und damit die communio mit Christus erheblich geschwächt. Einer geistlichen oder gottesdienstlichen

43) Ö 4, Abs. 9.

44) Ö 4, Abs. 9.

45) Ö 11, Abs. 3.

46) vgl. U. Kühn, a.a.O., S. 120.

47) Ö 11, Abs. 3.

48) vgl. U. Kühn, a.a.O., S. 121 f.

49) vgl. F. W. Kantzenbach, Communio sanctorum, Kirche und Konzil. Ansätze für eine evangelische Sicht des ekklesiologisch-ökumenischen Problems, In: *Cummunica*, Jahrbuch für ökumenische Forschung, 1, S. 149–178.

50) so auch U. Kühn, a.a.O., S. 121.

Gemeinschaft mit der katholischen Kirche werden von daher bestimmte, sehr deutliche Grenzen gezogen.

4. Nun kann es auch nach evangelischem Verständnis nicht nur Ziel des ökumenischen Dialogs sein, dem jeweiligen Partner zu einem vertieften Verständnis von Wort und Sakrament und damit zu einer wirklichen *communio* mit Christus zu verhelfen. Wie leicht zu sehen ist, stellt sich diese Aufgabe auch in der eigenen Gemeinschaft ständig neu, da jede kirchliche Gemeinschaft in der Gefahr steht, die reine Predigt des Evangeliums, den stiftungsgemäßen Vollzug der Sakramente und damit Christus selbst zu verlieren. In diesem Sinne ist jede Kirche zu einer fortwährenden Reformation, zu einer ständigen Konzentration auf das Zentrum hin gerufen. „Ökumenismus“ im evangelischen Sinn bedeutet letztlich die Bereitschaft zu dieser Reformation, zu dieser Konzentration auf Christus in allen Bereichen des kirchlichen Lebens. Weder die Konversion der von uns getrennten Christen in unsere eigene Kirche noch die Errichtung einer Superkirche auf der Grundlage der reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts kann Ziel unseres ökumenischen Bemühens sein, sondern allein jene Konversion zu Christus, die wir für uns selbst wie für die von uns getrennten Brüder erbitten.

Nr. 4) Glaube und Geschichte in Luthers Predigt*)

Von Dozent Dr. Bengt Hägglund, Lund

Aus dem Amtsblatt
der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen.

Glaube und Geschichte – das ist eine moderne Fragestellung. Die Frage, wie der christliche Glaube in einem geschichtlichen Verständnis der Welt und des Menschen, im Rahmen der Menschheitsgeschichte dargestellt und legitimiert werden soll, ist mit der neuzeitlichen historischen Forschung und der kritischen Bibeldeutung akut geworden, so daß sie heutzutage ein Hauptproblem der theologischen Besinnung bildet und seit langem im Zentrum des Interesses steht.

Es ist eine gewisse Gefahr damit verbunden, mit einem derartigen modernen Problem zu den Quellen der älteren christlichen Tradition zu gehen, die Gefahr, daß man die starke Veränderung der Bedeutung der Termini wie auch der allgemeinen geistigen Voraussetzungen übersieht. Es kann sich aber auch lohnen, die Quellen von unseren Gesichtspunkten her zu befragen. Manches, was heute in Frage steht, war damals völlig problemlos; viele Gesichtspunkte, die damals die Gemüter bewegten, scheinen uns heute belanglos. Aber im großen und ganzen kann die Konfrontierung mit den alten Quellen uns einen besseren Überblick geben über die komplizierte und oft verdunkelte heutige Problemlage, als wenn wir uns nur im Rahmen der heutigen Diskussion bewegen. Die Distanz zu unserer Zeit kann uns helfen, die Probleme zu objektivieren und damit eventuell zu überwinden. Es kann auch sein, daß unsere mo-

derne Fragestellung uns helfen kann, die Probleme der alten Tradition schärfer zu erfassen und zu beleuchten.

Hier werde ich so verfahren, daß ich das heutige Problem im Hintergrund stehen lasse und die Begriffe Glaube und Geschichte so verstehe, wie sie in den Quellen, in Luthers Predigt, ausgelegt werden. Die Gemeinsamkeit mit dem heutigen Problem, aber auch die Unterschiede werden dadurch – hoffe ich – von selbst einigermaßen einleuchtend.

Mit „Luthers Predigt“ wird in diesem Zusammenhang vor allem die Wartburgpostille gemeint. Diese auf der Wartburg in den Jahren 1521–1522 ausgearbeiteten Predigten zu den Perikopen vom 1. Sonntag im Advent bis zu dem Tag der heiligen drei Könige (einschließlich) sind der wichtigste Teil von Luthers Postillen, der einzige von ihm selbst geschriebene Teil der Kirchenpostille. Sie bilden auch die erste für einen weiteren Kreis bestimmte Postille Luthers, übrigens auch die erste in einer langen Tradition von derartigen evangelischen Predigtsammlungen, die erst von dieser Zeit an als „Postille“ bezeichnet werden. Im Mittelalter bedeutete „Postille“ etwas anderes.¹

In der Wartburg-Postille, die Luther mit dem bewußten Ziel geschrieben hat, eine Predigt darzustellen, die dem evangelischen Pfarrer als Muster dienen konnte, hat er sich auch öfters über die prinzipielle Stellung und Bedeutung der evangelischen Predigt geäußert. Das gibt in unserem Zusammenhang dieser Quelle eine Sonderstellung unter allen Luther-Predigten.

Als Luther in der aufgezwungenen Einsamkeit auf der Wartburg die Arbeit mit einer evangelischen Postille anfangt, ist er sich wohl bewußt, daß er eine unvergleichlich hohe Aufgabe zu vollziehen hat. Es gilt, nichts Geringeres als das Licht des Evangeliums in einer dunklen Welt zum Heil und zur Wegweisung für die Menschen zu verbreiten. An einer bekannten Stelle beschreibt er die wunderschöne Morgendämmerung, wie er sie von der Wartburg aus gesehen hat. Sie wird ihm zu einem Bild für das, was Evangelium und Predigt bedeuten. Die Sonne ist Christus, die Sonnenstrahlen sind das Evangelium, und das Licht des Morgens ist der durch das Evangelium und die Predigt erweckte Glaube (WA 10 I, 2, 8 ff.).

Die Situation macht seine Evangeliumsverkündigung zum Anfang einer neuen Entwicklung, zu einer einzigartigen Leistung, wie er einigermaßen schon selbst gesehen hat. Luther fängt aber von unten an und betont schon in der an den Grafen Albrecht von Mansfeld gerichteten Widmung, daß er, der selbst eine verachtete und verdamnte Person sei, hier das kleine, geringe und verachtete Buch des Evangeliums von dem kleinsten verachtetsten Kind Gottes behandle. Weil die hohen Schulen dieses Buch liegenlassen, um die „hohen, großen, langen Bücher des Königs zu Rom“ zu studieren, ist es notwendig, daß „zum wenigsten eyner des ungekroneten vorachten gottis sson buch angreyffe, es gelinge yhm wol odder ubel“ (WA 10, I, 1, 6, 1 f.).

*) Vortrag am 5. 5. 1967 auf dem Hainstein.

Die Geringheit der Predigt Aufgabe ist ein Teilhaben an der Geringheit, mit der Christus selbst und das Evangelium auftritt. Der verachtete Gottessohn, ein kleines und von den meisten unbeachtetes Buch, bilden den einzigen Gegenstand der evangelischen Predigt. Es ist dem Evangelium gemäß, daß auch der „Schreyber“ eine verachtete und verdammte Person ist, die von den kirchlichen und weltlichen Behörden geächtet und verfolgt ist.

Mit diesem demütigen Ausgangspunkt steht Luther auf festem Boden. Ihn zwingt die Aufgabe, das Evangelium so darzustellen, wie es in der Bibel vorliegt. Wenn nur erst das lautere Evangelium unter den Christen bekannt wäre, dann wäre seine Arbeit nicht mehr nötig. Aber weil es verdunkelt ist und von den meisten übersehen wird, muß er das Wort ergreifen und die Evangelientexte auslegen, nicht um eine neue Deutung, sondern nur um eine Wegweisung zum Evangelium selbst zu geben.

Von diesem Ausgangspunkt her ist es verständlich, warum die Predigt Luthers zum größten Teil nur als eine gründliche, bis in die Einzelheiten durchgeführte Texterklärung dasteht. Die kleinen Zusätze mit allegorischen oder geistlichen Deutungen, die wir in Luthers frühen Predigten finden, ändern diesen Eindruck nicht. In der einfachen, wortgetreuen Erklärung des Textes liegt alles eingeschlossen, was die Predigt als Wort Gottes, als Glaubenszeugnis, als Botschaft des Heils bedeutet. Wie das möglich ist, werden wir später zu erklären versuchen.

Die Predigt – d. h. ihre Wirksamkeit, mit der Luther beschäftigt ist, wenn er seine Postille schreibt – ist völlig davon abhängig, daß die apostolische Botschaft von Jesus Christus im Neuen Testament bewahrt worden ist und uns den rechten Zugang schenkt zu dem Gotteswort, das ursprünglich zu den Propheten im Alten Testament geredet wurde. Wie das Evangelium gegenüber der alttestamentlichen Prophetie sekundär sei, sei die Predigt dem Evangelium gegenüber etwas Sekundäres, d. h. sie weise so auf die schon vorhandene Botschaft der Apostel hin, wie das neutestamentliche Zeugnis auf die alttestamentliche Prophetie hinweist.²

Deshalb ist die Predigt nichts anderes als eine Vergegenwärtigung des Evangeliums, dem wir in den biblischen Texten begegnen. Wie die apostolische Predigt, die wir teilweise im Neuen Testament wiederfinden, sich auf das Wort Gottes im Alten Testament stützt, so ist auch die heutige Predigt kein frei schwebendes Kerygma, sondern ist seinerseits auf das durch das Evangelium erklärte Gotteswort gegründet.

Wie die Predigt in dem Sinne in der Geschichte verankert ist, daß sie die Aufgabe hat, eine überlieferte Botschaft zu wiederholen und zu vergegenwärtigen, so bildet auch eine Reihe von historischen Tatsachen den Gegenstand der Predigt. Diese historische Deutung des göttlichen Wortes wird von Luther schon in der Einleitung zur Wartburgpostille derart scharf hervorgehoben, daß wir annehmen müssen, hier eine fundamentale Voraussetzung seiner Predigt vor uns zu haben. In der erwähnten

Einleitung, die den Titel trägt: Eyn kleyn unternick was man ynn den Evangeliiis suchen und gewart soll, heißt es u. a.:

„Evangelium ist und soll nit anders seyn denn e rede oder historia von Christo, gleych wie un den menschen geschicht, das man eyn buch schre von eynem künige odder fursten, was er than u geredt unnd erlitten hatt ynn seynen tagen, wel man auch mancherley weyss mag beschreybenn, mer ynn die lenge, der ander ynn der kurtze. A soll und ist das Evangeli nit anders denn e Chronica, historia, legenda, von Christo, wer sey, was er than, geredt und gelitten habe“ (WA 10 I, 1, 9, 11–17).

Was bedeutet hier „Historia“ und was bedeutet daß die Predigt mit dieser Historia und nur das zu tun hat?

Es ist in der modernen Theologie – seit Mar Kähler – üblich, daß man zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus unterscheidet. Eine solche Aufteilung der Aspekte Luther völlig fremd. Das geht z. B. daraus hervor daß er im Zusammenhang der Predigt von einer Historia oder Chronica redet. Damit ist aber sachliche Vergleich zwischen Luther und unserer modernen Fragestellung nicht entschieden. Die neue Vorstellung (modern ist sie wohl kaum mehr) der Historia Jesu geht davon aus, daß man hinter den Worten der Evangelien ein Bild der psychischen oder historischen Wirklichkeit konstruieren kann, das in der Tat oft sehr fern von dem liegt, was wirklich in den Texten gesagt wird.

In Luthers Mund bedeutet aber die Historia eben das Wort der Evangelien selbst. Der Text ist eine Historia, die einzige, die uns einen Zugang zum Leben und zur Person Jesu vermittelt.

Luther ist oft selbst in den Predigten bemüht, historische Wirklichkeit hinter den Text-Worten rekonstruieren. Dies geschieht aber nie, um ein neues Bild von Jesus oder von der sonstigen Geschichte zu entwerfen, sondern nur, um die Worte besser verstehen zu können. Die Rekonstruktion also streng an den Wortlaut gebunden.

Das Wichtige ist, daß die Historia ein Zentrum ist. Nur soweit es eine Historia von Christus ist, kann sie für die Predigt entscheidend sein. „Auffs kurtlichst ist das Evangelium eyn rede von Christo, der er gottis sson und mensch sey fur unss worden, gestorben unnd auferstanden, eyn herr ubir alle c gesetzt“ (WA 10 I, 1, 9, 18–20).

Bei der Auslegung der Geschichte von den drei Vätern aus dem Morgenlande diskutiert er ausführlich, wie sie die Reise gemacht haben, woher sie gekommen sind und was ihr Beruf gewesen sei. Aber er betont, daß die Antwort auf diese Fragen unwichtig sei dem gegenüber, was der Evangelist eigentlich beschreiben meint: Wie die fremden Leute Christus aufgesucht haben, während die Gelehrten und Prediger in seinem eigenen Volk ihn nicht gesucht und nicht angebetet haben.

Dieses Verständnis der Historia von einem Zentrum her unterscheidet Luthers historische Auslegung

der, die früher üblich war. Auch in der mittelalterlichen Meditation spielten die historischen Tatsachen eine große Rolle. Aber weil die historischen Einzelheiten dann oft ohne Unterschied, ohne Beziehung auf Christus oder auf das, was wesentlich war, bedacht wurden, war diese Vergegenwärtigung der Geschichte oft sinnlos und unfruchtbar.

Es lohnt sich nicht – sagt Luther –, sich über die Bürger in Bethlehem zu ärgern, weil sie Maria und Joseph so schlecht untergebracht haben, während man die Not in der nächsten Umgebung übersieht und versäumt, ihr abzuhelfen.

Es dürfte unmöglich sein, Luthers Behandlung der evangelischen Geschichte auf eine Formel zu bringen. Einerseits geht es ihm wirklich darum, sich ein Bild vom Geschehen, von den Taten Christi zu machen. Die textgetreue Auslegung, das liebevolle Verweilen bei den historischen Einzelheiten des Textes zeugt davon. Er betont, daß der evangelische Bericht klar und einfach ist, so daß er eigentlich nicht viel Auslegens bedarf, sondern nur wohl betrachtet, in der Stille angeschaut werden soll: „da du stille seyest und das bilde dyr tieff ynss hertz fassest, da wirstu finden wunder ubir wunder“ (WA 10 I, 1, 62, 5–14).

Andererseits geht es ihm nicht darum, alle Einzelheiten in dem Leben Jesu zu erzählen, sondern wichtiger ist es, die innere Bedeutung des Lebens Jesu zu erkennen, wie sie Paulus in seinen Briefen dargestellt hat. „Ja, ich thar sagen, das ynn S. Pauluss Epistell das Evangelium klerer und liechter ist, denn ynn den vier Evangelistenn. – S. Paulus schreybt nichts von dem leben Christi, druckt aber klar auss, warumb er kummen sey, und wie man seyn brauchen soll“ (WA 10, I, 1, 47, 2–7; vgl. *ibid.* 19, 15–19 wie auch *ibid.* 9, 7–11).

Zwischen diesen beiden Gesichtspunkten besteht kein Gegensatz. Die Aufgabe des Evangeliums wie auch der Predigt ist wirklich, auf den irdischen Jesus zu zeigen. Wie Johannes der Täufer das Volk zu Jesus hingewiesen hat, soll auch die Predigt den Zuhörern die Person Jesu und sein konkretes irdisches Leben, wie er von Ort zu Ort in Palästina gewandert ist, darstellen (WA 10, I, 215, 23–25).

Zu der Historie, die das Evangelium und nach ihm die Predigt zu erzählen hat, gehört aber auch, daß alles „um uns Menschen und um unser Seligkeit willen“ berichtet wird. Deshalb wird die evangelische Geschichte dargestellt, nicht um unser Wissen zu erweitern, sondern um Glauben zu erwecken, um Jesus Christus als den darzustellen, der für uns gelebt und gelitten hat. Man hat früher oft die Historie Jesu, als wäre sie eine Geschichte von Dietrich von Bern oder jemand anderem, dargestellt. Nur Sache des Wissens, keine Darreichung des Evangeliums von dem, was Christus für uns getan hat, wäre eine solche Historia.³

Die Geschichte kann auch als Exempel dargestellt werden. Das geschah oft in der mittelalterlichen Predigt. Wie Christus gebetet, gefastet, den Leuten geholfen und Liebe bewiesen, soll auch der Zuhörer tun und ihm nachfolgen. Luther meint, daß diese

Auslegung lange Zeit die beste Predigtweise gewesen ist, nur daß sie selten vorgekommen ist. Sie entspricht aber doch nicht dem, was das Evangelium wirklich zu bedeuten hat. Christus wird bei dieser Darstellung nur mit einem Heiligen gleichgestellt.

„Evangelium“ bedeutet, daß Christus nicht nur als ein Exempel dargestellt wird, sondern als eine Gabe, die im Glauben angenommen wird. Hier liegt der Kernpunkt in Luthers Predigt.

„Das hewbtstück und grund des Evangelii ist, das du Christum tzuvor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alls eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, also das, wenn du yhm tzusihst odder hörst, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger mügist vorlassen, denn alls hettistu es than, ia alls werist du der selbige Christus“ (WA 10, I, 1, 11, 12–18).

Erst durch diese Gabe des Evangeliums wird es zu dem, was das Wort bedeutet, eine frohe Botschaft. Daß Christus für uns gelebt und gelitten hat, ist ihr Inhalt.

Hier liegt kein Gegensatz zu dem vor, was Luther früher gesagt hat, daß das Evangelium „nichts anderes“ als eine Historia von Christus ist. Es ist wirklich nichts anderes als eine solche Geschichte, aber es macht nicht nur die Historia kund, lehrt nicht nur, was die Geschichte Christi enthält, sondern eignet sie den Zuhörern zu. Es schenkt denen, die daran glauben, Anteil an dieser Geschichte, indem es ihnen Christus selbst als Gabe darstellt.⁴

Im Glauben geschieht eine Auswechslung, so daß die Geschichte Christi dem Gläubigen zugeeignet wird, und der Gläubige in die Geschichte Christi hineingestellt wird. Die Einheit mit Christus ist nicht eine Einheit mit einer überirdischen, übergeschichtlichen Gestalt, sondern mit dem Menschen Jesus, der einmal in Palästina wanderte.⁵

Beides gehört also zusammen: daß die Predigt uns mit dem irdischen Jesus von Nazareth bekannt machen soll und daß der Zweck des Evangeliums nicht nur der ist, eine Geschichte zu erzählen um der Erzählung willen, sondern eine Botschaft von Christus als Gabe dem Gläubigen zu vermitteln. „Denn das Evangelium leret, das Christus sey umb unsser willen geporn und alle ding umb unsser willen gethan und geliden“ (WA 10, I, 1, 71, 6–10). Zum Weihnachtsevangelium bemerkt Luther, daß es nicht heißt: Christus ist geboren, sondern: Euch ist eyn, seligmacher geboren. Er nimmt einen Gedanken des Angelus Silesius vorweg: „Was hulffs mich, das er tausent mal geporn were und myr das teglich wurd gesungen auffs lieblichst, wenn ich nit horen sollt, das myr dasselb gellte und meyn eygen seyn sollt“ (WA 10, I, 1, 79, 14–16 mit Anm. 1).

Historia und wirksames, heilbringendes Wort, Bericht und Botschaft – wir sind in der heutigen Diskussion daran gewöhnt, diese Kategorien streng zu unterscheiden. Es gibt sogar Theologen, die die Botschaft von der Historie, den „Christus für uns“ von dem historischen Jesus in spiritualistischer Weise

loslösen. Es geschieht mit dem Argument, daß alles, was unsere Existenz und unser Heil betrifft, auf einer anderen Ebene liegt als das objektive Geschehen der Vergangenheit, mit dem die Evangelien uns vertraut machen.

Es kommt vor, daß Vertreter einer derartigen Isolierung des Kerygmas von der Geschichte sich auf Luther und auf die Reformation berufen. Dann sehen sie aber nur die eine Seite der Verkündigung Luthers, das Christus-für-uns, und lassen das Übrige aus. Und dieses Übrige ist nicht etwas Unwichtiges, denn es enthält die Begründung der Botschaft. Christus ist eine Gabe an uns, weil er auf der Erde gelebt hat und weil wir in dem Neuen Testament die Geschichte von seinem irdischen Leben noch zugänglich haben.

Die Predigt Luthers hält die beiden Linien – das Evangelium als Bericht und das Evangelium als Botschaft – in einer Einheit zusammen. Das Neue in der Wartburgpostille gegenüber der mittelalterlichen Predigt, wie auch gegenüber Luthers früheren Predigten, ist die genaue, analytische Texterklärung, die Absage der thematischen Predigt, die lebendige Darstellung der evangelischen Geschichte. Althaus sagt: „Mit welcher Liebe und Andacht geht er den einzelnen Zügen des Umgangs Jesu mit den Menschen und seiner Geschichte nach und gewinnt ein überaus lebendiges, konkretes Bild des Menschen Jesus.“⁶ Die früher aus der Einleitung zur Wartburgpostille zitierten Worte von dem Evangelium als „nichts anderem als einer Historia oder Chronica von Christus“ bilden durch ihre Stellung ganz am Anfang eine Art Programmklärung zu Luthers Arbeit an der Postille.

Ebenso klar ist es aber, daß der andere Gesichtspunkt – das Evangelium als Botschaft von Christus als Gabe, als Darreichung der Vergebung und aller Früchte der Versöhnung Christi – im Zentrum steht. Dies ist für Luther nicht eine sekundäre Applicatio, nicht eine Erklärung, die die Historie ergänzt, sondern gehört aufs engste mit der Geschichte selbst zusammen. Die Erklärung, daß Christus für uns gelebt hat und für uns gestorben und auferstanden ist, ist nicht eine Deutung, die auf einer anderen Ebene als der der Geschichte liegt, sondern ist die sachgemäße Deutung der Texte, die mit dem ursprünglichen Anliegen des Evangeliums übereinstimmt. Sonst wäre es kein Evangelium.⁷

Wenn der Text erzählt, wie Jesus von einem Ort zum anderen geht, oder wie er in Jerusalem einzieht, bedeutet dies, daß er in ähnlicher Weise zu uns kommt. Dies ist nicht eine symbolhafte Anwendung des Textes, sondern eine Konsequenz dessen, daß das ganze Leben Christi allen Gläubigen gehört, weil Christus nicht für sich selbst gelebt, sondern sein Leben für alle ausgegeben hat. Im Evangelium wird Christus, und das heißt der irdische Jesus mit all dem, was er getan und gelitten hat, den Gläubigen als Gabe dargereicht. Als „Historia von Christus“ ist das Evangelium und die Predigt eine freudenhafte Botschaft.

Diese Einheit von Historia und Kerygma, von Bericht und Botschaft wird noch klarer, wenn wir da-

nach fragen, ob der Glaube eine notwendige Voraussetzung für das Verstehen der Predigt ist oder nicht.

Wenn Evangelium eine Historia oder Chronica von Christus ist, scheint der Schluß naheliegender und unausweichlich, daß es auch dem natürlichen Menschen zugänglich und jedem Menschen, unabhängig vom Glauben oder Unglauben, verständlich sei. Doch wird immer wieder betont, daß Wort Gottes und Glaube einander entsprechen und daß das Evangelium nur durch den Glauben recht verstanden wird. Wie löst sich diese Schwierigkeit? Kann beides behauptet werden?

Man kann sagen, daß die später – in De ser arbitrio 1525 – eingeführte Unterscheidung von äußerer und innerer Klarheit auch für Luthers Predigt grundlegend ist und schon in der Wartburgpostille – obschon mit anderen Worten – zum Ausdruck kommt.

Die Historia ist wirklich klar und allen verständlich. Die Texte bedürfen nicht vieler Auslegung. Das Evangelium zeigt, wie es sich verhält. Die richtige Weise es zu verstehen ist, nur in Stille die Worte zu hören. Dann leuchtet die richtige Meinung des Textes ein, wie die Sonne sich in einem stillen Wasser spiegelt (WA 10, I, 1, 62, 7).

Es gibt ein Wissen um die Geschichte, das nur äußere Geschehen auffaßt und das Evangelium eine Heiligenlegende betrachtet. Damit wird der Text gar nicht in seinem wirklichen Sinn verstanden.

Auch wenn man einen Schritt weitergeht und der Einsicht kommt, daß Christus im Evangelium den Gläubigen als eine Gabe dargereicht wird, der Petrus und Paulus zum Heil gedient hat, ist mit noch nicht der wirkliche Glaube erreicht. Es ist ein Glaube, den man auch unter den bösen Menschen finden und den man auch den Teufeln zuschreiben kann.

Das wirkliche Verstehen des Glaubens bedeutet nicht eine tiefere Erklärung des Textes, nicht ein größeres Wissen, das nur den Erleuchteten zugänglich wäre, sondern liegt nur darin, daß man die Botschaft auf sich selbst bezieht, daß man die Gabe, die das Evangelium darreicht, empfängt, indem man Christus als seinen eigenen Erlöser und Herrn ansieht.

„Solch alles sihet nit vornunfft, begreyfft auch die natur, sondernn alleyn der glawbe. Dar heyst er wol deyn konig, deyn, deyn, der du sünden . . . getrieben wirst, das du unther yhm ynn gnaden, ym geyst, ym lebenn . . . gereget und gefurett wirst, wilchs dyr denn auch widerferret, sso du nur glewbist, das ehr eyn solch konig sey, solch regimentt habe, unnd dattu hülff und gepredigt werde . . .“ (WA 10, I, 2, 28, 1)

Hier gilt das Wort: „Wie du glewbist, sso geschiedt es mit dyr“ (ibid. 28, 10). Das darf aber nicht so aufgefaßt werden, daß diese Wirklichkeit des Christus für-uns erst vom Glauben geschaffen werde, sondern wir es hier mit einer nur subjektiven Tatsach-

tun hätten, die mit dem objektiven Tatbestand nichts zu tun hätte.

Im Gegenteil ist es erst diese gläubige Hinnahme, die dem tatsächlichen Gehalt des Evangeliums entspricht. Zu dessen objektivem Tatbestand gehört nicht nur die äußere Geschichte als „bruta facta“, sondern auch die Aussage, daß Christus ein König des Lebens ist, der um unserer Seligkeit willen in die Welt gekommen ist. Zu den zitierten Worten: „Wie du gläubst, so geschieht dir“ fügt Luther hinzu: „Er bleybt doch der er ist, unverrücklich, eyn konig des lebens, der gnade, der selickeyt, es werde geglewbt odder nit“ (ibid. 28, 10–12).

Das Evangelium ist allen zugänglich – und nur den Gläubigen zugänglich. Beides kann gesagt werden. Denn die Predigt Luthers bewegt sich auf der Ebene der äußeren Klarheit der Schrift, die eine „claritas in ministerio“ ist, redet aber ständig von Dingen, die nur im Glauben innerlich zugeeignet werden können.

Es gibt eine Einheit von äußerer und innerer Klarheit, von Wissen und Glauben. Das Gemeinsame, das beide verbindet, ist die Sprache und die einfache historische Erklärung des Textes. Sie ist dem Wissen und der vernünftigen Prüfung zugänglich. Aber auch vom Glauben gilt, daß er sich zu dem äußeren Wortlaut hält, zu der Historie Christi, die das Evangelium erzählt. Der Glaube setzt nicht eine tiefere, geistliche Deutung voraus. Als Historie von Christus ist das Evangelium Botschaft von Christus als Gabe, als dem uns geschenkten Heiland.

Besser als durch Definitionen kann das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube durch folgende Worte beleuchtet werden:

„Denn Evangelium ist eyne predigt von Christo, wie er hie wirt furgebildet, das man soll glewben. Nu hab ich offft gesagt von zweyerley glawben. Der erst, sso du wol glewbist, das Christus eyn solch man sey, wie er hie und ym gantzen Evangelio beschrieben und gepredigt, aber du glewbist nit, das er dyr eyn solch man sey, tzweyffelt dran, ob du solchs von yhm habist unnd hawerdest, unnd denckist, ya, er ist wol eyn solch man den andern, als S. Peter Paul, unnd den frummen heyligen, wer weyss, ob er myr auch also sey . . . Es ist eyn glawbe von Christo, und nit tzu odder ynn Christum, wilchen auch die teuffel haben sampt allen bösen menschen, denn wer glewbt nit, das Christus den heyligen eyn gnediger konig sey? . . .

Das ist der glawbe, wilcher auch alleyne der Christlich glawbe heyst, wenn du glewbist on alles wancken, Christus sey nit alleyn S. Petro unnd den heyligen eyn solcher man, ssondernn auch dyr selbs, ia dyr selbs mehr denn allen anderen. Es ligt deyne selxkeyt nicht daran, das du glewbist Christus sey den frummen eyn Chrystus, sondern das er dyr eyn Christus und deyn sey. Disser glawbe macht, das dyr Christus lieblich gefellt unnd süß ym herten schmeckt, da folgen nach lieb unnd gutte werck ungetzwungen.“ (WA 10, I, 2, 24, 1–25, 4)

Sehr schön verbindet Luther in der Wartburgpostille mit diesen Gedanken eine neue Interpretation der Vorstellung von Christus als Exempel.

Die Nachfolge Christi besteht nicht darin, daß man die Einzelheiten im Leben Jesu als vorbildlich betrachtet wie das Leben der Heiligen. Christus ist Exempel dadurch, daß er Gabe ist. Wie er sich selbst und alles, was er getan hat, den Menschen schenkt, um ihnen zu helfen, so haben seine Nachfolger, d. h. alle die, die durch den Glauben seiner Gabe teilhaftig werden, ihrerseits sich dem Nächsten auszugeben, müssen sie mit ihrem ganzen Leben dem Nächsten helfen und dienen.

Damit ist das Verhältnis von Glauben und Werken angegeben. Indem der Glaube uns Christus als Gabe schenkt, bereitet er den Gläubigen zur Wirksamkeit der Liebe, d. h. macht er ihn zur Gabe für die anderen Menschen. Und beides, Glaube und Liebe, kommt vom Evangelium her. Die später durchgehende Anordnung der Predigten Luthers, daß sie als ein Unterricht über Glaube und Liebe ausgestattet werden, wird schon in der Wartburgpostille angefangen und begründet. „Also das alle Evangelia tzum ersten den glawben unnd darnach die werck leren . . .“ (WA 10 I, 2, 22, 10 f.). Der Glaube bezieht sich auf Christus als Gabe, die Werke beziehen sich auf Christus als Exempel.⁸

Der bekannte Hauptgedanke in Luthers Predigten, daß er die Evangelien als eine Lehre vom Glauben und der Liebe auslegt, hängt also unmittelbar mit dem zusammen, was er in der Wartburgpostille so eindrücklich ausgeführt hat: daß das Evangelium uns Christus als Gabe und als Exempel darstellt.

Die bunte Mannigfaltigkeit und der erstaunliche Reichtum von Gedanken und Gesichtspunkten in Luthers Predigt verhindert nicht, daß sie von einer seltenen Geschlossenheit und Einheitlichkeit geprägt ist. Das Evangelium als Historie von Christus, als Botschaft von Christus als Gabe, als der, der sich für uns geopfert hat, oder als Lehre von Christus als Exempel für unsere Lebenshaltung – das sind nicht voneinander gesonderte Gesichtspunkte, nicht verschiedene Auslegungen, die nebeneinander stehen, sondern ergeben eine einheitliche Deutung. Indem das Evangelium Historie von Christus ist, stellt es uns ihn als Gabe dar, und indem es uns Christus als Gabe schenkt, zeigt es uns ihn als Exempel.

Wir haben mit der Frage Glaube und Geschichte angefangen. Im Hinblick auf Luthers Predigt wäre es sicher angebracht, die Ordnung der beiden Worte zu ändern: Geschichte und Glaube, denn die Geschichte bildet – auch in der Predigt, auch für den christlichen Glauben – das Fundament. Indem sie die Historie von Christus ist, ist sie der Felsen, worauf der Glaube aufgebaut wird.⁹

Anmerkungen

¹ Siehe G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus. 10. R., Bd. I. München 1942, S. 30 ff.

² WA 10 I, 1, 181, 22–182, 5; 10 I, 1, 625 ff.

³ WA 52, 267, 7. In einer schwedischen Doktorarbeit, H. Ivarsson, Predikans Uppgift (Die Aufgabe der Predigt), Lund 1956, wird dieser Gesichtspunkt ausführlich erörtert, vgl. S. 50.

- ⁴ „Also leret das Evangelium nit alleyn die geschicht und historien Christi, ssondern eygent und gibt sie allen, die daran glewben, wilchs auch (wie droben gesagt) die rechte eigentlich artt ist des Evangeli“ (WA 10 I, 1, 79, 11–14).
- ⁵ „Darumb sihe tzu, das du auss dem Evangelio nit alleyn nimmst lust von der historien an yhr selbs. Denn die besteht nit lang. Auch nit allein das exempel; denn das hafftet nit on den glawben, ssondern sihe tzu, das du die gepurtt dyr zu eygen machist unnd mit ihm wechsslist, das du deyner gepurtt loss werddest unnd seyne ubirkomist, wilchs geschicht, sso du also glewbist, sso sitzistu gewisslich der iunpfrawen Marien ym schoss und bist yhr liebes kindt“ (WA 10 I, 1, 73, 14–19).
- ⁶ Paul Althaus, Luthers neues Wort von Christus, Luther 1955, S. 60. Vgl. auch E. Hirsch, Luthers Predigtweise, Luther 1954, S. 1 ff.
- ⁷ „Er kompt dyr Sach. 9, 9; Matth. 21, 5. Dyr, dyr, was ist das? Ist nit gnug, das er deyn konig ist? Ist er deyn, was darff er dann sagen, er kompt dyr? Aber es ist alles vom propheten gesetzt, Christum

auffs aller lieblichst eben abtzumalen, und tzum glawben tzu locken. Es ist nitt gnug, das uns Christus erlosset von der tyranney und hirschafft der suetodts und hellen und unsser konig wirt, ssondern gibt sich auch selbs uns tzu eygen, das es alles uns sey, was er ist unnd hatt . . .“ (WA 10 I, 2, 31–31, 5).

⁸ WA 10 I, 1, 12, 13–15; vgl. 10 I, 1, 9 ff. Siehe v. allem die Darstellung von den guten Werken 10 I, 37–45.

⁹ Das Verhältnis von Geschichte und Glaube, Historie und Kerygma in Luthers Predigt, kann in folgendem Schema einigermaßen zusammengefaßt werden:

EVANGELIUM

ist eine
HISTORIA von Christus als GABE für andere und als EXEMPEL für mich

„Historischer Glaube“ „Heilender Glaube“ Liebe, Weisheit (Glaube von Christus) (Glaube in Christus) Einsicht, Wissen