

AMTSBLATT

DER EVANGELISCHEN LANDESKIRCHE GREIFSWALD

Nr. 2/3

Greifswald, den 31. März 1980

1980

Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen		D. Freie Stellen	
Nr. 1) Pfingstbotschaft 1980	5	E. Weitere Hinweise	
Nr. 2) Monatssprüche und Monatslieder 1981	6	Nr. 3) Luther-Akademie 1980	6
B. Hinweise auf staatliche Gesetze u. Verordnungen	6	F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst	
C. Personalmeldungen	6	Nr. 4) Confessio Augustana	6

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

Nr. 1) Pfingsten 1980

Botschaft der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen

Friede, Gnade und Gemeinschaft Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes seien mit euch.

Alle christlichen Kirchen feiern heute das Fest der Pfingsten. Wenn unsere Gebete und Lobpreisungen über die ganze Erde ziehen, können wir uns auch der Tatsache erfreuen, daß unsere christliche Einheit damit sichtbarer geworden ist. Gleichzeitig endet mit dem heutigen Tag die Weltmissionskonferenz, die in Melbourne (Australien) zum Thema „Dein Reich komme“ stattgefunden hat. Gemeinsam mit den in Melbourne versammelten Konferenzteilnehmern beten wir das Gebet unseres Herrn und bitten: „Dein Reich komme“. Und wir teilen mit ihnen die Hoffnung, daß die Arbeitsergebnisse der Konferenz zu einer Quelle der Kraft für das Leben der Kirchen werden mögen.

Gleich den Jüngern, die Jesus nach dem Anbruch des Reiches fragten, beten auch wir: „Dein Reich komme“ ... Die Antwort, die Jesus ihnen gab, gilt auch uns: seid gewiß, der Vater kennt die Zeit und die Stunde. Wenn uns auch das Kreuz auf Golgata und das Versagen der Menschen Grund genug zur Verzweiflung geben, so ist doch nach wie vor Gott der Herrscher. Er hat das letzte Wort. Doch dürfen wir nicht untätig sein, während wir auf das Reich Gottes warten. Wir haben den heiligen Geist empfangen dürfen. Gott ist in uns! Der Geist, der bei der Schöpfung aller Dinge gegenwärtig war, nimmt Wohnung in unserem Leben, erfüllt uns mit Freude (Röm. 14, 17), verleiht uns Kraft zum Durchhalten und macht uns zu Zeugen des Reiches bis ans Ende aller Tage!

Der heilige Geist ist ein missionierender Geist. Jesus kam, vom Geist gesalbt (Lk. 4, 18), um den Armen die frohe Botschaft vom Reich Gottes zu bringen. Derselbe Geist wird heute über unsere Kirchen ausgegossen und ruft uns, wo immer wir auch sein mögen, zur Verbreitung der frohen Botschaft vom Reich auf. Angesichts der strukturbedingten – nationalen wie gesellschaftlichen – und der kollektiven und individuellen Sünde, die Menschen und Völker versklavt, müssen wir Buße tun und uns darauf besinnen, daß wir Missionare des heiligen Geistes, Zeugen des Reiches Gottes sind. Das Evangelium Jesu Christi ist kein Privatbesitz der Christen. Es ist für alle Menschen bestimmt und besonders für die Armen, denen das Königreich verheißen wurde (Lk. 6, 20).

Der heilige Geist geleitet uns zur und bewahrt uns in der Gemeinschaft der Heiligen, jener „Wolke von Zeugen“ von gestern und heute, die uns in unserem Ringen um Treue zum Reich Gottes umgibt und unterstützt. Die zahllosen Menschen, die ihr Leben opfern, um in ihren Gemeinschaften bessere Lebensbedingungen zu schaffen, sind Teil des Reiches Gottes. In der Kraft des heiligen Geistes bleiben sie durch die Gemeinschaft der Heiligen, die eine der bereicherndsten Erfahrungen des christlichen Gebets ist, mit uns verbunden. Die Gegenwart des heiligen Geistes vereint uns für immer im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung. Wenn wir beten: „Dein Reich komme“, so beten wir nicht nur zusammen mit unseren Mitmenschen anderer Rassen und Kulturen, sondern auch gemeinsam mit all denen, die in allen Generationen die Fürbitte für alle Menschen fortsetzen bis zu dem Tag, da sich das Reich Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit offenbaren wird.

„Dein Reich komme“ ist das Gebet des heutigen Tages. Möge uns diese Gewißheit Kraft für die Zukunft geben. Die Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen: Ehrenpräsident Pfr. Dr. W. A. Visser 't Hooft, Genf (Schweiz)

Katholikos Ilja II, Patriarch von ganz Georgien (Georgische SSR)

Richterin A. R. Jiaage, Akkra (Ghana)

Prof. José Miguez-Bonino, Buenos Aires (Argentinien)

Dr. T. B. Simatupang, Jakarta-Pusat (Indonesien)

Erzbischof Olof Sundby, Uppsala (Schweden)

Dr. Cynthia Wedel, Alexandria, Va. (USA)

Übersetzt aus dem Englischen Sprachendienst des ÖRK

Nr. 2) Monatssprüche und Monatslieder 1981

Nachstehend bringen wir die Jahreslosung, die Monatssprüche und Monatslieder für das Jahr 1981 zur Kenntnis, wie sie nach den Beschlüssen der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft zum Bibellesen festgelegt sind.

Die den Texten und Liedern beigefügten Abkürzungen bedeuten:

ÖT = Ökumenischer Text

L = revidierter Luthertext des AT 1964

L 75 = Luthertext des NT 1975

EKG = Evangelisches Kirchengesangbuch

GldW = Gott liebt diese Welt

Für das Konsistorium:

L a b s

Jahreslosung:	Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen, denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen.		Hebr 13, 16	ÖT
Januar:	MS: Erzähl alles, was Gott für dich getan hat.		Luk 8, 39	ÖT
	ML: Erd und Himmel sollen singen	GldW 45		
Februar:	MS: Herr, lehre uns beten!		Luk 11, 1	ÖT
	ML: Betgemeinde, heilige dich	EKG 275		
März:	MS: Herr, stärke unseren Glauben!		Luk 17, 5	ÖT
	ML: Herr, gib uns Mut zum Hören	GldW 78		
April:	MS: Mußte nicht Christus das alles erleiden und in seine Herrlichkeit eingehen?		Luk 24, 26	L 75
	ML: Christe, du Schöpfer aller Welt	EKG 72		
Mai:	MS: Das Wort Christi wohne mit seinem ganzen Reichtum bei euch!		Kol 3, 16	ÖT
	ML: Siegesfürste, Ehrenkönig	EKG 95		
Juni:	MS: Der Herr wird seinem Volk Kraft geben; der Herr wird sein Volk segnen mit Frieden.		Ps 29, 11	L
	ML: Gib uns Frieden jeden Tag	GldW 18		
Juli:	MS: Wir verkündigen euch die Verheißung, die an unsre Väter ergangen ist, als frohe Botschaft.		Apk 13, 32	L 75
	ML: Gott sei Dank durch alle Welt	EKG 11		
August:	MS: Der Herr ist gerecht, er liebt gerechte Taten.		Ps 11, 7	ÖT
	ML: Die güldne Sonne	EKG 346		
September:	MS: Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.		*) Dtn 5, 20	L
	ML: Hört, wen Jesus glücklich preist	Gldw 21	(5. Mose)	
Oktober:	MS: Die Freude am Herrn ist eure Stärke.		Neh 8, 10	L
	ML: Jesu, meine Freude	EKG 293		
November:	MS: Bemüht euch um Frieden mit jedermann und um Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird.		Hebr 12, 14	L 75
	ML: Geh hin nach Gottes Willen	EKG 387		
Dezember:	MS: Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen.		Joh 1, 5	ÖT
	ML: Dies ist die Nacht, da mir erschienen	EKG 32		

B. Hinweise auf staatliche Gesetze und Verordnungen

C. Personalmeldungen

In den Ruhestand versetzt:

Pfarrer **Ernst Ballke**, Stralsund, St. Jakobi-Heilgeist, Kirchenkreis Stralsund, zum 1. März 1980.

Verstorben:

am 18. Februar 1980 Pfarrer **Christian von Kymmel**, Klatzow, Kirchenkreis Altentreptow, im Alter von 56 Jahren.

D. Freie Stellen

E. Weitere Hinweise

Nr. 3) Luther-Akademie 1980

Wir möchten vorsorglich auf die diesjährige Tagung der Luther-Akademie – sie ist als Weiterbildungsveranstaltung für Theologen zu werten – aufmerksam machen. Die Tagung wird in der Zeit vom 21. bis 26. August 1980 in Rathenow unter dem Rahmenthema „Vor Gott und den Menschen – Glauben, Beten und Bekennen“ stattfinden.

Für das Konsistorium:
G u m m e l t

F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst

Nr. 4) Confessio Augustana

Zum 450. Jubiläum der Confessio Augustana (25. Juni 1980) veröffentlichen wir nachstehend

- a) einen Beitrag von **Wolfhart Pannenberg**: „Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche“, die sich mit der ökumenischen Bedeutung der CA beschäftigt. Wir entnehmen den Beitrag mit freundlicher

Genehmigung der Redaktion der „Ökumenischen Rundschau“ Nr. 2/1979;

- b) eine **Predigtmeditation von Gottfried Voigt**: „Gedenktag der Augsburgischen Konfession, 1. Tim, 6, 11–16“. Der Abdruck dieser Meditation erfolgt mit Genehmigung der Evangelischen Verlagsanstalt, Berlin, aus dem dort erschienenen Buch „Das heilige Volk“, Homiletische Auslegung der Predigttexte der Reihe II von Gottfried Voigt S. 324 ff.

Ferner weisen wir darauf hin, daß die Versandstelle des Jungmännerwerkes 3014 M a g d e b u r g, Hesekeielerstr. 1, folgendes **Bildmaterial für die Gemeindeförderung** anbieten kann:

1. Color-Bildstreifen zum 450. **Jubiläum der Confessio Augustana**. – Zusammenstellung und Text: KR Dr. Herbert von Hintzenstern, Weimar, 26 Farbbilder; Preis: ca. 15,60 M. Lieferbar voraussichtlich ab 1. 4. 1980.
2. Ausleihe einer Ton-Dia-Reihe „**Den Glauben bekennen**“. 50 Farbbilder mit Tonband. Zusammenstellung und Text: Zentrale Bildkammer, Bielefeld. Diese Reihe kann ab 1. 4. 1980 ausgeliehen werden.

Bestellungen sind unmittelbar an die Versandstelle zu richten.

Evangelisches Konsistorium:
K u s c h

- a) **Die Augsburgische Konfession und die Einheit der Kirche** von Wolfhart Pannenberg

Das Erwachen eines neuen Verlangens nach einer kirchlichen Gemeinschaft und Einheit aller Christen gehört zu den wichtigsten Aufbrüchen christlicher Spiritualität in unserem Jahrhundert. Man muß die ökumenische Bewegung, die zunächst von den protestantischen Kirchen ausging, an der sich dann auch die Orthodoxen und schließlich – seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – auch die

römisch-katholische Kirche beteiligt haben, als eine christliche Frömmigkeitsbewegung verstehen. Sie ist nicht nur eine Sache von Berufsökumenikern, sondern als eine neue Mentalität durch alle Kirchen verbreitet. Diese neue Mentalität besteht in dem Bewußtsein, daß die Gemeinsamkeit des Glaubens an den einen Herrn, dessen Zukunft wir entgegengehen, die Christen über die aus der Vergangenheit ererbten Gegensätze und Spaltungen hinweg verbindet, und daraus folgt der Impuls, dieser Gemeinsamkeit, die in der Bindung an den einen Herrn gründet, auch deutlicheren Ausdruck zu verschaffen in einer sichtbaren Gemeinschaft der Christen, die bei aller Unterschiedenheit, besonderer Gruppierungen doch die Trennungen, die dem Willen Christi widersprechen, überwindet. Wir können uns nicht mehr dabei beruhigen, in getrennten Kirchen geboren und beheimatet zu sein, sondern müssen darin mit dem Apostel Paulus einen Skandal erkennen, den Skandal der Zertrennung dessen, was unzertrennbar ist, nämlich der Einheit des Leibes Christi selber.

Diese neue ökumenische Mentalität ist der Blickpunkt für eine neue, kritische Einschätzung der Epochen, in denen es zur Spaltung der Christenheit gekommen ist. Dazu gehört die Kirchenpolitik der byzantinischen Kaiser des 5. bis 7. Jahrhunderts, die definitiv wurde, und schließlich auch die Spaltung der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert. Dabei verdienen diejenigen Bemühungen besonderes Interesse, die damals, wenn auch vergeblich, der Einheit der Christen galten. Zu ihnen rechnet in besonderer Weise der Augsburger Reichstag von 1530. Er bezeichnet den Augenblick der größten Nähe der lutherischen Reformation zur römischen Kirche. Luther hat einige Jahrzehnte später seine Sorge darüber geäußert, daß beide Seiten einander nicht wieder so nahe kommen möchten wie in Augsburg. Und er hat damit für fast ein halbes Jahrtausend recht bewalteten.

1.

Das Interesse an dem auf dem Augsburger Reichstag dem Kaiser übergebenen Bekenntnis ist nicht nur historisch; denn es handelt sich bei dem Augsburger Bekenntnis um die bis heute grundlegende Bekenntnisschrift der lutherischen Kirchen. Aber die mögliche ökumenische Bedeutung dieses Dokuments wird nur verständlich, wenn man sich der Nähe bewußt ist, in der die beiden Religionsparteien damals standen.

Kaiser Karl V. hatte schon in seiner Einladung zu diesem Reichstag einen ungewöhnlich verständigungsbereiten Ton angeschlagen. In seinem Ausschreiben vom Januar 1530 heißt es; man solle „eins jeglichen Gutbedunken, Opinion und Meinung zwischen uns selbst in Lieb und Gutigkeit“ hören, verstehen und erwägen, und die verschiedenen Meinungen „zu einer einigen christlichen Wahrheit . . . bringen und vergleichen, alles (aber), so zu beiden Teilen nicht recht ist ausgelegt oder gehandelt, abtun“. Ziel der Verhandlungen solle sein, gemeinsam eine einige und wahre Religion anzunehmen und „wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also alle in einer Gemeinschaft, Kirchen und Einigkeit zu leben“. Dieser Verständigungsbereitschaft des kaiserlichen Ausschreibens entsprach die ebenso verständigungsbereite Formulierung des Bekenntnisses der protestantischen Reichsstände, das dem Kaiser am 25. Juni 1530 übergeben wurde. Darin heißt es, die evangelische Lehre – wie sie in den ersten 21 Artikeln des Bekenntnisses zusammengefaßt ist – enthalte nichts, was von den (biblischen) Schriften oder von der katholischen Kirche oder auch von der römischen Kirche abweicht, soweit deren Lehre aus den Schriften der Kirchenväter zu entnehmen ist (Beschluß des 1. Teils). Der ganze Streit betreffe lediglich einige Mißbräuche, die im zweiten Teil des Bekenntnisses (Art. 22–28) behandelt werden: *Tota dissensio est paucis*

quibusdam abusibus. Diese Darstellung des Sachverhalts hat man später, nach dem Scheitern der Einigungsversuche, auf protestantischer Seite als zu weitgehend und den wahren Sachverhalt verfälschend empfunden. Noch vor zwanzig Jahren hat Heinrich Bornkamm gesagt, Melancthon habe sich hier in seiner Kompromißbereitschaft zu einem „unwahren Satz“ hinreißen lassen.¹ Nachträglich, aus der Perspektive der eingetretenen Spaltung, sah es leicht so aus, als ob hier eben doch von vornherein ein unüberbrückbarer Glaubensgegensatz bestanden habe, so daß Melancthons Verständigungsbereitschaft als Neigung zu Kompromissen auf Kosten der Wahrheit erscheinen mochte. Doch das ist ein Urteil im Rückblick von einer späteren Konstellation aus. 1530 gab es zwar Zwiespalt, aber doch keine Spaltung. Die evangelische Seite konnte sich nicht ihrerseits als Abspaltung von der einen Kirche verstehen. Darum nahm der sächsische Kanzler Brück in seiner Vorrede zum Augsburger Bekenntnis die Formulierungen des kaiserlichen Ausschreibens auf, daß „wir alle unter dem einen Christo seind und streiten und Christum bekennen sollen“. Das war diplomatisch geschickt, aber zugleich weit mehr als das, denn so entspricht es, wie Brück schrieb, der göttlichen Wahrheit selber. Die oft wiederholten Behauptungen, es habe sich in Augsburg nur um ein politisch begründetes Spiel der Protestanten auf Zeitgewinn gehandelt und zumindest Luther selbst sei sich über die Unüberbrückbarkeit des Glaubensgegensatzes von vornherein im klaren gewesen, treffen den historischen Sachverhalt nicht. Solche Deutung liest das spätere Scheitern der Einigung in die Situation von Augsburg hinein als etwas vermeintlich von vornherein Festgelegtes, Unabänderliches. Sie verdeckt damit die offenen Möglichkeiten jenes historischen Moments, in dem das Augsburger Bekenntnis entstanden ist. Daß es in den Verhandlungen, die sich an die Übergabe des Bekenntnisses und an die Verlesung der im Auftrag des Kaisers abgefaßten Gegenschrift, der Confutation, angeschlossen, dann doch zu keiner definitiven Verständigung gekommen ist, weil die römische Seite zunächst bei den praktischen Fragen kein Entgegenkommen zeigte, dann aber – als sie sich durch die Neigung auch des Kaisers zur Einberufung eines Konzils bedrängt sah und nachgiebiger wurde – die Protestanten nicht mehr wollten: das gehört zu jenen mit menschlichem Versagen durchsetzten historischen Banalitäten, die sich nicht selten als Weichenstellung für weitreichende weltgeschichtliche Folgen erweisen, in diesem Falle für mehr als ein Jahrhundert blutiger Religionskriege und indirekt, in der weiteren Folge, für die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen.

2.

Die Erneuerung des ökumenischen Interesses an der Confessio Augustana in den letzten Jahren ist von der deutschen katholischen Theologie ausgegangen. Die folgenreichsten Anregungen dazu sind wohl vor fast zwei Jahrzehnten von dem damaligen Freisinger Dogmatiker Joseph Ratzinger gekommen. Sie sind seit 1970 vor allem von Vinzenz Pfnür in Veröffentlichungen entwickelt worden. Der damalige Regensburger katholische Dogmatiker Ratzinger hat 1976 in Graz in einem viel beachteten Vortrag über die Zukunft des Ökumenismus die Augsburger Konfession als mögliche Grundlage für eine ökumenische Verständigung mit dem Protestantismus bezeichnet, die nicht von bloßen Privattheologien, sondern von den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche ausgehen müsse. Inzwischen hatte auch das Einheitssekretariat in Rom sich mit der Frage einer möglichen Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als „einer legitimen Ausprägung christlicher Wahrheit“ befaßt und diese Möglichkeit auch bei Kontakten mit dem Lutherischen Weltbund erörtert. Die Vollversammlung des

Lutherischen Weltbundes in Daressalam im Juni 1977 hat diese Bemühungen dann in einer eigenen Erklärung ausdrücklich begrüßt.

Auf evangelischer Seite hat man diese Entwicklung als atemberaubend empfunden. Der Gedanke einer Verständigung über die Bestrebungen der Reformation, der seit der Verlesung der Confutatio im August 1530 oder jedenfalls seit dem Ende des Augsburger Reichstags „ausgeträumt“ schien, ist nun „katholischerseits wieder zum Leben erweckt“ worden.² Das „ungläubige Erstaunen“ darüber, daß eine jahrhundertlang verschüttet geglaubte Möglichkeit der Verständigung plötzlich wieder offen sein soll, darf die evangelische Seite aber nicht an der Einsicht hindern: „Hier geht es um die katholische Anerkennung der ökumenischen Grundüberzeugung der Reformation“³, um die Anerkennung der Überzeugung nämlich, daß die evangelische Lehre nicht abweiche von der wahren Glaubensüberlieferung der einen katholischen Kirche, und darüber hinaus um den Sinn der Reformation in ihrer Abzweckung auf eine Reform der ganzen Christenheit. Daher konnte der bayerische Altbischof Dietzelbinger feststellen: Eine positive Stellungnahme der römisch-katholischen Kirche zur Augsburger Konfession wäre „ein Ruf zur Sache, wie er kaum stärker erfolgen könnte. Tatsächlich wartet die Augsburgerische Konfession seit ihrer Verlesung am 25. Juni 1530 auf eine positive Antwort“⁴.

Diese Antwort steht bis heute aus. Es ist von seiten des Lehramtes der römischen Kirche aber auch keine negative Antwort erfolgt. Das mag damit zusammenhängen, daß man auf dem Trienter Konzil die Augsburger Konfession für ein geschichtlich überholtes Dokument halten konnte. Nur an einer Stelle haben 1551 die Väter von Trient ausdrücklich auf einen Artikel der CA Bezug genommen, nämlich auf Art. 12, dessen Definition der Buße mit dem Anathem bedroht wurde, weil er statt drei nur zwei Elemente der Buße nenne, nämlich Reue und Glaube, während nach katholischer Lehre die Buße aus *contritio oris* und *satisfactio operis*⁵ bestehe (Denz. 1704). Tatsächlich aber wird die Beichte, die hier vor allem vermisst wurde, in der Augsburger Konfession in einem eigenen Artikel behandelt (Art. 13), so daß der Verwerfungssatz des Trienter Konzils nur einen aus dem Zusammenhang herausgerissenen und darum falsch verstandenen Satz des Bekenntnisses betrifft. Aus diesem Grund hatte ich vermutet, daß der an dieser Stelle auf den ersten Blick bestehende explizite Gegensatz einer Lösung fähig ist, und diese Vermutung hat inzwischen Hans Jorissen in einer eingehenden Untersuchung zur Bußlehre der Augsburger Konfession bestätigt.

3.

Wie steht es nun der Sache nach mit der Lehre der CA im Verhältnis zur katholischen Tradition? Vinzenz Pfnür hatte schon 1974 behauptet, daß die CA „keine kirchentrennenden Lehren vertritt“ und daher „als Zeugnis gemeinchristlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann“. Für die Rechtfertigungslehre des Bekenntnisses hatte er das in seiner 1970 erschienenen Dissertation ausführlich dargelegt. Auch die Aussagen des Augsburger Bekenntnisses über Anthropologie und Christologie sowie über Kirche, Amt und Sakramente sind mehr oder weniger eingehend auf ihr Verhältnis zur katholischen Glaubenslehre überprüft worden mit dem Ergebnis, die CA vertrete keine kirchentrennenden Lehren. Allerdings bleiben ihre Aussagen in katholischer ebenso wie in evangelischer Sicht lückenhaft, und die Diskussion dauert noch an, ob nicht wesentliche Streitpunkte um der irenischen Zielsetzung willen ausgeklammert worden sind. Dazu gehören nach Luthers schon 1530 bekundeter Meinung die Lehren vom Fegefeuer sowie vom

Papsttum.⁶ Der dritte von Luther genannte Punkt ist in die Endfassung des Bekenntnisses noch aufgenommen worden, nämlich die Heiligenverehrung, allerdings nicht als Kontroversfrage, sondern als Bestandteil des Konsenses der evangelischen Seite mit der kirchlichen Tradition.

Der Art. 21 (*De cultu sanctorum*⁷) deutet diesen Konsens jedoch dahin, daß man der Heiligen gedenken sowie ihren Glauben und ihre Werke nachahmen solle, nicht jedoch sie anrufen und Hilfe bei ihnen suchen solle, weil Christus allein unser Mittler sei. In dieser Formulierung des Konsenses ist eine zumindest die Frömmigkeit, wenn auch nicht das Dogma betreffende Differenz eingeschlossen. Die von Luther hervorgehobene Hauptfrage, die des Papsttums, ist ebenfalls nicht ganz unberücksichtigt geblieben, da die Ausführungen von Art. 28 über „der Bischöfe Gewalt“ sinngemäß auch auf den Bischof von Rom zu beziehen sind. 1537 hat Melancthon dann in Verbindung mit den Schmalkaldener Artikeln das in CA 28 Gesagte in seinem Traktat *de potestate*⁸ auch explizit auf das Papsttum angewendet und im Hinblick auf dessen weitergehende Ansprüche ausgeweitet.

Ungeklärt scheint immer noch die Frage, ob sich ein Konsens in der Lehre heute auch behaupten läßt im Hinblick auf die damals im zweiten Teil des Bekenntnisses aufgeführten Streitfragen (Art. 22–28). Zwar haben sich die Frage der weltlichen Gewalt der Bischöfe (CA 28) sowie die Fastenfrage (Art. 26) inzwischen erledigt. Auch der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten (Art. 22) ist jedenfalls grundsätzlich vom Zweiten Vatikanischen Konzil als möglich zugestanden, wenn auch nicht wie in der Augsburger Konfession als von der Einsetzung her geboten anerkannt worden. Über die unterschiedliche Auffassung der Beichtpflicht, die jedoch in Art. 25 grundsätzlich bejaht worden ist, mag man sich verständigen können, ob wohl die in der späteren Entwicklung in dieser Frage entstandene Differenz zwischen evangelischer und römisch-katholischer Frömmigkeit besonders tief geht. Die Kritik an der Messe (Art. 24) darf heute als mehr oder weniger überholt bezeichnet werden, einerseits durch die schon vom Tridentinum gegebene Deutung des Meßopfers als anamnetischer Repräsentation des einen Kreuzesopfers – eine Deutung, die das Zweite Vatikanische Konzil noch entschiedener in den Mittelpunkt seiner knappen Aussagen zur Eucharistielehre gestellt hat, andererseits durch die Liturgiereform dieses Konzils, die viele reformatorische Anliegen aufgenommen hat. Hingegen besteht der konfessionelle Gegensatz in den Fragen der Priesterehe (Art. 23) und der Klostergebäude (Art. 27) zumindest insoweit fort, als die CA von der Einsetzung des Ehestandes durch den Schöpfer her und unter Berufung auf 1 Tim 3, 2 die Unzulässigkeit der Keuschheitsgelübde behauptet hat, wenn auch die Apologie die Ehelosigkeit als eine göttliche Gabe bezeichnete, die sogar höher zu achten sei als der Ehestand, aber eben nicht in der Gewalt des Menschen stehe (Apol. XXIII, 38 f).

In diesen beiden Fragen bedarf es einer Klarstellung, ob mit dieser Stellungnahme das Mönchtum als Institution und ein eheloses Priestertum grundsätzlich ausgeschlossen sein soll oder ob der Sinn dieser Aussagen nur als Rechtfertigung für die von den Normen der mittelalterlichen Kirche abweichenden Regelung in den Territorien der Reformation zu lesen ist.

Nach den Vorstellungen des Einheitssekretariats soll ein gemeinsamer katholischer und evangelischer Kommentar zur Augsburger Konfession solche Fragen der Interpretation ihrer Aussagen im Verhältnis zur Lehre der römisch-katholischen Kirche klären. Dabei dürfte eine Verständigung über Sinn und gegenwärtige Relevanz der Argumentation von CA 22–28 besonders wichtig sein. Ein solcher Kommentar wird zur Zeit vorbereitet und soll bis zum Frühjahr 1979 vorliegen. Er würde die Vorausset-

zung für eine mögliche offizielle Erklärung des Lehramtes der römisch-katholischen Kirche zur katholischen Intention der CA sein. Eine „Anerkennung“ dieser Intention würde natürlich nicht eine katholische Rezeption der CA als dogmatisch verbindliches Dokument bedeuten, sondern lediglich besagen, daß „die CA als ein legitimer Ausdruck des gemeinsamen katholischen Glaubens gelten kann (W. Kasper)⁹“

Von besonderer Bedeutung für die Frage nach den Möglichkeiten einer Einigung über die CA als Ausgangspunkt für eine weitergehende Einigung der Kirchen sind die Aussagen des Bekenntnisses selber über die Kirche und ihre Einheit. Dabei zeigen sich zugleich auch besonders deutlich die Grenzen des Beitrages, den man von einer „Anerkennung“ der CA zu diesem fundamentalen Thema der ökumenischen Bewegung erwarten kann.

Das Kirchenverständnis des Bekenntnisses sucht man natürlich in erster Linie in Art. 7, der ausdrücklich von der Kirche handelt. Nimmt man aber diesen Artikel isoliert, so entsteht leicht ein einseitiges Bild. Die Forschung ist sich heute darüber einig, daß Aussagen über die Kirche sich in einer ganzen Reihe von Artikeln verstreut finden und einer zusammenfassenden Würdigung bedürfen. Der siebte Artikel definiert die Kirche als „Gemeinschaft der Gläubigen“ (congregatio sanctorum). Diese Aussage schließt sich an das Apostolische Bekenntnis an, welches den Kirchenbegriff bereits näher bestimmt hatte durch den Zusatz „communio sanctorum“. Allerdings ist communio im Augsburger Bekenntnis personal – als congregatio – gedeutet worden, und die Bezeichnung „Heilige“ wurde im Sinne des paulinischen Sprachgebrauches auf die „berufenen Heiligen“ (Röm 1, 7 u. o.) – also auf alle Gläubigen – bezogen. Trotz dieser Konzentration auf den personalen Aspekt der Deutung der Kirche als communio sanctorum kommt jedoch auch der andere Aspekt, die Teilhabe am Heiligen, die sakramentale Christusgemeinschaft in der Definition des Augsburger Bekenntnisses zumindest der Sache nach dadurch zum Ausdruck, daß es die Kirche als diejenige Gemeinschaft der Gläubigen beschreibt, „in der das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente recht (nämlich ihrer Stiftung gemäß) verwaltet werden“. Von dieser Gemeinschaft wird gesagt, sie sei die eine heilige Kirche (una sancta ecclesia), die nach der Verheißung Christi bis ans Ende der Welt dauern wird.¹⁰ Wenn es dann weiter heißt, zu ihrer Einheit sei hinreichend (satis est) die Übereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente, so ist zur Vermeidung von Mißverständnissen sehr genau darauf zu achten, wogegen sich dieser Satz richtet. Das sind – wie es im folgenden heißt – die menschlichen Traditionen, Riten oder Zeremonien, in denen Verschiedenheit bestehen kann unbeschadet der Einheit der Kirche. Das bedeutet: Das berühmte satis est erklärt nicht etwa das kirchliche Amt und seine Ordnung für unerheblich im Hinblick auf die Einheit der Kirche. Das Amt wird im siebenten Artikel nicht ausdrücklich erwähnt, aber nur darum nicht, weil es schon im fünften Artikel behandelt worden war als das den rechtfertigenden Glauben vermittelnde Predigtamt. Zum Verständnis dieses Sachverhalts ist es nötig, sich den heilsgeschichtlichen Aufbau des Bekenntnisses vor Augen zu halten, innerhalb dessen die Aussagen über die Kirche ihren Ort haben: Nachdem der erste Artikel in Anschluß an die altkirchlichen Bekenntnisse von Gott, der zweite von der Sünde des Menschen und der dritte von der Erlösung durch Christus gehandelt hatten, geht der vierte auf den rechtfertigenden Glauben ein als auf das Mittel, durch das der Mensch das von Christus erworbene Heil erlangt. Voraussetzung dafür ist das Predigtamt (Art. 5), während notwendige Folge des rechtfertigenden Glaubens die guten Werke sind (Art. 6). Daran schließt sich der Artikel über die Gemeinschaft der Glaubenden (Art. 7) und an

diesen wieder die Reihe der Aussagen über Sakramente, Kirchenleitung und Kirchenordnung, über weltliches Regiment und Wiederkunft Christi (Art. 17). Die Aussagen über die Kirche sind also vom Rechtfertigungsartikel aus entworfen und beginnen sofort mit dem Predigtamt. Daraus geht die grundlegende Funktion des Amtes für das Kirchenverständnis der Confessio Augustana hervor. Der Artikel 7 greift implizit darauf zurück, indem er von der reinen Lehre des Evangeliums und der rechten Sakramentsverwaltung spricht, beides nach Artikel 5 Aufgabe des Predigtamtes. Das Amt ist also für den Kirchenbegriff der CA konstitutiv, obwohl es in Art. 7 nicht nochmals ausdrücklich genannt wird. Es steht der Gemeinde gegenüber durch den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung. Dieser Auftrag des Predigtamtes ist nach CA 28 göttlichen Rechts und impliziert mit der Schlüsselgewalt auch eine Jurisdiktionsgewalt, die sich auf die Vollmacht zur Beurteilung falscher Lehre und zum Ausschluß Ungläubiger aus der kirchlichen Gemeinschaft erstreckt (Art. 28, 20 ff.). In diesem Licht ist auch die Formel von der „ordnungsgemäßen Berufung“ (rite vocare: Art. 14) zu verstehen, die für die Übertragung dieses Amtes erforderlich ist: Es handelt sich um ein Amt aus göttlicher Vollmacht und Sendung, insofern göttlichen „Rechts“, das daher nicht eine Angelegenheit menschlichen Beliebens ist. Es wird in Art. 28 ausdrücklich als Bischofsamt bezeichnet. Dabei unterscheidet der Text nicht prinzipiell zwischen Bischofsamt und Pfarramt, sondern kann beide Begriffe parallel gebrauchen, wie es besonders hervorgeht aus der Formulierung: episcopi seu pastores¹¹ (Art. 28, 30; im deutschen Text steht nur „Bischöfe“). Diese prinzipielle Identität von Bischofsamt und Pfarramt in dem einen kirchlichen Amt bestimmt die Perspektive des Artikels, obwohl sein eigentlicher Gegenstand durch die mittelalterliche Ausgestaltung des Bischofsamtes zu einem regionalen Amt, das überdies mit weltlichen Kompetenzen verknüpft ist, gegeben ist. In der Überzeugung, daß es sich bei Bischofsamt und Pfarramt theologisch gesehen um ein und dasselbe Amt handelt, stützte sich Melancthon auf altkirchliche Verhältnisse, die der Reformation besonders durch Hieronymus bekannt waren. Diese Frage ist von grundlegender Bedeutung für das Urteil über die theologische Legitimität einer Ordination von Pastoren durch Pastoren, statt durch übergeordnete Träger regionaler Leitungsämter, und für die damit zusammenhängende Frage der „apostolischen Sukzession“ des evangelischen Pfarramtes. Die lutherische Reformation hat die Notwendigkeit einer Ausdifferenzierung von regionalen Leitungsämtern zum Dienst an der Einheit der Kirche (umb der Lieb und Einigkeit willen) durchaus gesehen und auch die Ordination der Pfarrer als das normale Vorrecht solcher Diözesanbischöfe anerkannt; sie hat aber wegen der grundsätzlichen Einheit von Pfarramt und Bischofsamt ein Notrecht zur Ordination von Pfarrern durch Pfarrer in Anspruch genommen in Fällen, in denen die Diözesanbischöfe sich weigern, die Gemeinden mit Predigern zu versorgen.

4.

Wie verhält sich dieser Befund, speziell in der Frage des kirchlichen Amtes, zu den heutigen Bemühungen um die Einheit der Christen? Es fehlt in der Augsburger Konfession an einer zusammenfassenden, grundsätzlichen Aussage über die Bedeutung und Verantwortung des Amtes für die Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen des Lebens. Wer eine Kirche – lokal, regional und universal – in bezug auf das Ganze der Christenheit. Insofern ist Art. 7 unvollständig gerade dann, wenn man ihn als Aussage über die Einheit der Kirche liest. Dieser Mangel macht sich heute als Schranke der Aussagen des Bekenntnisses bemerkbar, weil wir in einer veränderten Situation der Christenheit leben, in der es um eine Wie-

dervereinigung getrennter Kirchen geht. Damals hingegen bestand die Einheit noch, wenn sie auch durch Zwiespalt und Mißbräuche gefährdet war. Auch die bischöfliche Verfassung der mittelalterlichen Kirche war im Prinzip nicht strittig, einschließlich sogar ihrer Spitze im Papsttum. Die Protestanten waren grundsätzlich bereit, unter die Jurisdiktion der Bischöfe zurückzukehren, wenn diese außer der evangelischen Lehre (insbesondere der Rechtfertigungslehre) auch die liturgischen und sonstigen Änderungen, die in der Zwischenzeit in den protestantischen Territorien erfolgt waren, gelten lassen sowie die in der Zwischenzeit ordinierten Prediger aufnehmen wollten. Um diese zuletzt genannten Fragen handelt es sich konkret bei den menschlichen Traditionen und Zeremonien, in denen nach CA 7 Verschiedenheit bestehen kann unbeschadet der Einheit der Kirche. Gerade in diesen praktischen Fragen aber haben sich die Verhandlungen damals in Augsburg festgefahren.

Heute stellt sich das Problem der Einheit der Kirche anders, weil nicht nur unterschiedliche Zeremonien, unterschiedliche liturgische Formen sich entwickelt haben wie das damals der Fall war in der Frage der Kommunion unter beider Gestalt, in der Fastenfrage sowie in den Formen der Beichte und der Abendmahlsliturgie; es handelt sich heute nicht nur um Unterschiede in der Stellung zu menschlichen Traditionen wie Priesterzölibat und Mönchtum; sondern es haben sich im Laufe der Jahrhunderte tiefgreifende Verschiedenheiten der Frömmigkeitsformen herausgebildet und es bestehen unterschiedliche Kirchengemeinschaften mit je eigenen Ämterstrukturen und Organisationsformen. Eine einfache Rückkehr unter die Jurisdiktion der römisch-katholischen Bischöfe kann heute kein ökumenisches Modell zur Beseitigung der Kirchenspaltung mehr sein. Statt dessen hat Kardinal Ratzinger eine „korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit“ als ökumenisches Ziel bezeichnet.¹² Dabei hat das Wort „korporativ“ auch ökumenisch aufgeschlossene Protestanten verschreckt, weil sie es im Sinne des im Weltrat der Kirchen diskutierten Modells einer „organischen“ Einheit verstanden, bei dem die unterschiedlichen kirchlichen Strukturen völlig verschmelzen in einer organisatorischen Einheit. Vilmos Vajta möchte deshalb lieber von „versöhnter Verschiedenheit“ sprechen.¹³ Auch dieser Ausdruck ist jedoch mißverständlich, denn er kann bedeuten, alles könne bleiben wie es ist, abgesehen davon, daß man sich gegenseitig nicht mehr ausschließt. Das ist zu wenig, weil die volle Kommunion kirchliche Gemeinschaft bedeutet, die dann auch als solche eine bestimmte Gestalt finden muß. Daß dadurch die Verschiedenheit der heutigen Kirchen nicht einfach beseitigt zu werden braucht, hat auch Ratzinger betont, indem er in einer früheren Äußerung von einer Einheit von Kirchen spricht, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden.¹⁴ Gerade für die Verständigung über die unbeschadet der Einheit mögliche Verschiedenheit aber ist eine Verständigung über die Bedeutung des Amtes – und zwar des Bischofsamtes als der klassischen Gestalt aller Wahrnehmung der Verantwortung für die Einheit der Gemeinde – unerlässlich, wenn kirchliche Einheit Wirklichkeit werden soll. Dabei ist es besonders wichtig, daß im Begriff des Bischofsamtes von Hause aus auch eine Offenheit auf Pluralität hin angelegt ist, die in der konziliaren Gemeinschaft der Bischöfe ihren Ausdruck im Rahmen einer die ganze Christenheit umfassenden Koinonia findet.

Indem die letzten Erwägungen über die Aussagen der Augsburger Konfession hinausführen, zeigen sie zugleich eine Grenze dessen an, was sich von einer katholischen Anerkennung dieses Bekenntnisses als eines legitimen Dokuments des gemeinsamen christlichen Glaubens erwarten läßt. Es ist sehr wichtig, sich die begrenzte Natur eines solchen Schrittes so deutlich wie möglich vor Augen

zu halten. Um so eher nämlich könnte ein solcher Schritt tatsächlich erfolgen. Er würde nicht mit einem Schlage die Spaltung beenden. Aber er könnte einen Durchbruch bedeuten, der es möglich und nötig macht, die dann verbleibenden Probleme ernsthaft in Angriff zu nehmen. Es handelt sich dabei u. a. um folgende Fragekreise:

- a) das Verhältnis zwischen den Lehraussagen der Augsburger Konfession und der Theologie Luthers. In der ersten Phase der Diskussion um eine katholische Anerkennung der Augsburger Konfession ist nicht immer vermieden worden, die abgewogeneren Formulierungen Melancthons gegen Luther auszuspielen, und dadurch ist nicht nur auf evangelischer Seite, sondern auch in der katholischen Lutherforschung (so bei P. Manns) der Eindruck entstanden, als solle hier eine ökumenische Einigung zwischen der lutherischen Reformation und Rom auf Kosten Luthers erfolgen. Man sollte sich auf allen Seiten darüber im Klaren sein, daß ein solcher Versuch das angestrebte Ziel nie erreichen könnte;
- b) die Probleme, die sich aus der Verbindung der Confessio Augustana mit den übrigen lutherischen Bekenntnisschriften ergeben. Für die lutherischen Kirchen bildet das Augsburger Bekenntnis Anfang und Grundlage einer weitergehenden Bekenntnisentwicklung, in der sich dann teilweise auch schärfere Abgrenzungen gegen die römische Kirche finden, wie z. B. in den Schmalkaldener Artikeln. Das Selbstverständnis der lutherischen Kirchen kann in seiner Bindung an ihren geschichtlichen Ursprung, der in den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts seinen Ausdruck gefunden hat, die Augsburger Konfession nicht isoliert für sich nehmen. Trotzdem kann eine katholische Stellungnahme zur Augsburger Konfession natürlich sehr wohl die in diesem Text enthaltene Anfrage an das Selbstverständnis der katholischen Kirche ohne Rücksicht auf die späteren lutherischen Bekenntnisse aufnehmen. Man muß sich nur darüber im Klaren sein, daß damit noch keine volle und abschließende Verständigung über das Selbstverständnis der lutherischen Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern nur ein allerdings grundlegender Schritt dazu erreicht ist;
- c) ebenso löst eine katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses als eines legitimen Dokumentes des gemeinsamen christlichen Glaubens für den Protestantismus noch nicht die Frage nach der Legitimität der seit dem 16. Jahrhundert in der römisch-katholischen Kirche stattgefundenen Dogmenentwicklung, sowohl auf dem Konzil von Trient als auch späterhin in den Fragen der Mariologie und im Hinblick auf Primat und Unfehlbarkeit des Papstes. Doch kann auch hier eine Anerkennung der katholischen Intention des Augsburger Bekenntnisses eine Grundlage schaffen für eine mögliche Verständigung über diese spätere katholische Dogmenentwicklung, zumal deren Interpretation von einem solchen Anerkennungsakt nicht unberührt bleiben kann.
- d) Schließlich ist mit einer Anerkennung der katholischen Intention des Augsburger Bekenntnisses noch nicht auch schon eine Verständigung über die Entwicklung des Protestantismus der Neuzeit erzielt. Der heutige, durch die Aufklärung hindurchgegangene Protestantismus ist nicht mehr einfachhin identisch mit dem des 16. Jahrhunderts. Die reformatorische Erneuerung des Gedankens der christlichen Freiheit ist zum Gedanken einer aus christlichem Geist gedachten Freiheit des Menschen überhaupt weiter gebildet worden. Aber die damit verbundenen Elemente von Pluralität und Toleranz sind heute nicht mehr Kennzeichen nur des protestantischen Selbstverständnisses,

sondern Elemente einer möglichen gemeinsamen christlichen Rezeption des Erbes der Neuzeit. Dabei kann die Anerkennung der christlichen Legitimität des Gedankens der christlichen Freiheit, wie er in der Rechtfertigungslehre auch der Augsburger Konfession enthalten ist, ein Ausgangspunkt für eine gemeinsame Rezeption des aus ihm hervorgegangenen neuzeitlichen Freiheitsverständnisses sein.

5.

Es liegt nahe, abschließend auf die Frage nach den vorhersehbaren Folgen einzugehen, die eine offizielle Anerkennung der katholischen Intention der Augsburger Konfession durch das Lehramt der römisch-katholischen Kirche haben könnte. Dabei beschränke ich mich auf die Folgen für den Protestantismus und auch hier auf die in den lutherischen Kirchen selbst zu erwartenden Auswirkungen.

Der bayerische Altlandesbischof Hermann Dietzfelbinger hat davon gesprochen, daß die Folge einer derartigen offiziellen Stellungnahme Roms für das Luthertum eine Identitätskrise sein würde. Er hat aber hinzugefügt, die lutherische Kirche sollte „dieser Identitätsfrage standhalten und ihr nicht ausweichen“.¹⁵ Dietzfelbinger schreibt weiter, ein solcher „Schritt der römisch-katholischen Kirche könnte für die evangelisch-lutherische Kirche ein Test dafür werden, wie weit sie selber dazu steht, daß in der Augsburgischen Konfession wie in den anderen lutherischen Bekenntnisschriften nicht eine Partikularkirche, sondern die una sancta ecclesia gesprochen hat, wie weit sie sich also auch in Zukunft eben nicht nur als ‚protestantisch‘, sondern als ‚katholisch‘ im ursprünglichen Sinne versteht“. Eben das sei die Identitätsfrage, der die lutherischen Kirchen standzuhalten hätten. Sie könnten sich nicht mehr einfach, wie das in den Jahrhunderten der Trennung eingerissen ist, aus dem Gegensatz gegen Rom verstehen, der im evangelischen Bewußtsein weithin als Gegensatz gegen das Katholische überhaupt empfunden worden ist. Der bequeme Weg der Identitätsfindung durch Abgrenzung reicht schon heute nicht mehr aus und sollte nach einer solennen Anerkennung der katholischen Intention der Augsburgischen Konfession durch Rom vollends verschlossen sein. Das Wort „katholisch“ wäre nicht mehr brauchbar als Etikett einer konfessionellen Abgrenzungsstrategie, für die es wohl von beiden Seiten in den vergangenen Jahrhunderten mißbraucht worden ist. Es würde seinen ursprünglichen – im Augsburgischen Bekenntnis noch gewahrten – Sinn wiedergewinnen als Name für das gemeinsame Christliche. Die unumgängliche Konsequenz daraus wäre für die lutherischen Kirchen die Frage, inwieweit das gemeinsam Christliche in den evangelischen Kirchen lebendig geblieben ist und wo es einer Erneuerung bedarf gegenüber Fehlentwicklungen und Vereinseitigungen, die als Begleiterscheinungen der gegenseitigen konfessionellen Polemik verständlich sein mögen, aber doch wohl nicht nur bei andern, sondern auch bei uns entstanden sind. Diese Frage ist den lutherischen Kirchen nicht zuletzt von ihrer zentralen Bekenntnisschrift her, durch die Augsburgische Konfession selbst, gestellt. Dietzfelbinger hat von einem Bußruf gesprochen, der von ihr ausgeht, einer „Aufforderung zur Umkehr in die Heilige Schrift hinein“, und er fährt fort: „Kommen wir doch ehrlicher Weise nicht um die Feststellung herum, daß die Augsburgische Konfession in manchen ihrer Abschnitte heute fast eher zur Frage an die Kirche wird, die sich nach ihr nennt, als zu einer Polemik gegen die damalige römisch-katholische Kirche. Daß z. B. die Messe, d. i. der eucharistische Gottesdienst, ohne Ruhm zu reden, bei uns mit größerer Andacht und Ernst gehalten wird denn bei den Widersachern“, wie es in Art. XXIV der Augsburgischen Konfession heißt, läßt sich heute nicht mehr behaupten“.¹⁶ Der gegenwärtige bayerische Lan-

desbischof, Johannes Hanselmann, hat in seinem Referat über das „Abendmahl in Gottesdienst und Gemeindeaufbau“ vor der Landessynode in Bayreuth am 21. November 1977 Konsequenzen aus dieser Diskrepanz gezogen, indem er den in dieser Sache von der grundlegenden lutherischen Bekenntnisschrift ausgehenden „Bußruf“ ernst zu nehmen sich bemüht. Man muß hoffen, daß die lutherischen Kirchen ihm auf diesem Wege folgen werden.

In einer lutherischen Kirche, die sich an diesem zentralen Punkt von der Augsburgischen Konfession zur Buße rufen läßt, dürfte es nicht mehr vorkommen, daß Pfarrer eines evangelischen „Katholisierens“ nur deshalb verdächtigt werden, weil sie ihre Gemeinden daran zu gewöhnen suchen, daß das Abendmahl zusammen mit der Predigt das normale Zentrum jedes sonntäglichen Gottesdienstes bildet. Diese Struktur des Gottesdienstes geht bis auf das Urchristentum zurück (vgl. nur Apg. 2, 42.46), und auch die Reformatoren haben sie keineswegs beseitigen wollen. Die regelmäßige Abendmahlsfeier als Zentrum des christlichen Gottesdienstes ist erst im neuzeitlichen Protestantismus, vor allem unter dem Einfluß der Aufklärung, endgültig abgekommen. Man sollte in anderer Hinsicht die Verdienste der christlichen Aufklärung nicht gering einschätzen. Aber an dieser Stelle hat sie einen Verlust an christlicher Substanz im gottesdienstlichen Leben hingenommen, den man nicht länger als ein Kriterium protestantischer Identität behandeln sollte. Heute dürfte die Wiederherstellung des dem Abendmahl zukommenden Ranges und Platzes im gottesdienstlichen Leben der wichtigste Beitrag sein, den die evangelischen Kirchen zum ökumenischen Prozeß einer gegenseitigen Annäherung der verschiedenen Kirchen der Christenheit durch Neubesinnung auf die zentralen Inhalte der gemeinsamen christlichen Überlieferung zu leisten haben. Es ist nicht von ungefähr, daß auch der Weltrat der Kirchen in seinem Konsensdokument von Accra (1974) über „Eine Taufe, eine Eucharistie, eine Amt“ allen Kirchen die Erneuerung der Eucharistie im gottesdienstlichen Leben empfohlen hat mit dem ausdrücklichen Hinweis, „daß sie nicht weniger häufig als jeden Sonntag oder einmal in der Woche gefeiert werden sollte“ (m. 33).

Die zweitwichtigste Konsequenz, die sich als Auswirkung eines neuen Bewußtseins der eigenen Katholizität in den lutherischen Kirchen ergeben sollte, betrifft das Verständnis des kirchlichen Amtes, das als Verkündigungsamt zugleich die Verantwortung für die Einheit der Gemeinde im apostolischen Glauben trägt – und damit auch für die Einheit der Gemeinden untereinander in der ganzen Christenheit. Es zeigte sich, daß die Elemente eines solchen Amtsverständnisses in der Augsburgischen Konfession zwar vorhanden sind, aber keine einheitliche Formulierung gefunden haben. Das hängt damit zusammen, daß das Augsburgische Bekenntnis einerseits die traditionelle Amtsstruktur der lateinischen Christenheit noch voraussetzte (ihre Situation war eben noch nicht die Situation getrennter Kirchen auf dem Wege zur Einheit), und andererseits sind ihre spezifizierten Äußerungen zum Thema des bischöflichen Amtes nicht in systematischer Weise, sondern nur im Zusammenhang damals aktueller Streitfragen formuliert worden. Heute aber muß die Christenheit das volle Verständnis für die Rolle des kirchlichen Amtes als Instrument und Zeichen der Einheit auf allen Ebenen ihres Lebens gewinnen, nicht nur im Hinblick auf die Einzelgemeinde, sondern auch im Hinblick auf deren Ort im Leben einer Region und im Leben der ganzen Christenheit. Das dürfte übrigens eine Aufgabe nicht nur für die evangelische Seite sein. Auch auf katholischer Seite finden sich heute die Auswirkungen einer konfessionalistischen Verengung des Amtsverständnisses bis hinauf zum höchsten Amt dieser Kirche, das sich seinem Selbstverständnis nach für die Einheit aller Christen zu-

ständig fühlen sollte und doch oft nur von den Problemen der römischen Kirchengemeinschaft bewegt zu sein scheint. Auf evangelischer Seite ist es noch sehr viel augenfälliger, wie sehr es im Verständnis des Amtes – und zwar bei jedem örtlichen Amtsträger – einer Neubesinnung auf seine universale Mitverantwortung für die Einheit aller Christen im Glauben des apostolischen Evangeliums bedarf. Eine solche Neubesinnung muß dazu führen, daß die Fragen vom Amt und Ordination bei jedem aktuellen Anlaß auch mit dem Blick auf die ökumenische Dimension behandelt werden. Ohne eine solche Erneuerung des Amtsverständnisses in den lutherischen Kirchen aus dem Geist der in der Gemeinschaft mit Christus begründeten, im Amtsträger in besonderer Weise zur Darstellung kommenden *Koinonia tón hagión*¹⁷ wird die Vollendung der Reformation in der Einheit einer erneuerten Christenheit nicht möglich sein. Die Spaltung der Kirche im 16. Jahrhundert kann ja nicht als Erfolg der Reformation, sondern kann nur als Ausdruck ihres vorläufigen Scheiterns verstanden werden; zielte die Reformation doch auf eine Erneuerung der ganzen Kirche aus ihrem biblischen Ursprung. In diesem Licht muß man die Augsburgische Konfession und die mit ihr verbundenen Bemühungen um gütliche Einigung mit den Gegnern als ein Ringen um den ursprünglichen, ökumenischen Sinn der Reformation sehen. Die, wenn auch späte Anerkennung der katholischen Intention der *Confessio Augustana* durch die römisch-katholische Kirche könnte daher ein entscheidender Schritt in einem Prozeß sein, dessen Ziel zugleich die Vollendung der Reformation und die Verwirklichung einer neuen, größeren Katholizität der Christenheit umfaßt.

Anmerkungen

- 1 RGG I,³ 1957, 735.
- 2 H. Schütte, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* Hrsg. v. H. Meyer, H. Schütte, H.-J. Mund, Frankfurt/M. 1977, 13.
- 3 Ebd.
- 4 H. Dietzfelbinger, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 55.
- 5 Hier und des weiteren Übersetzungshilfen des Hrsg. für Lateinunkundige: *Zerknirschung des Herzens, Bekenntnis des Mundes, Buße der Tat.*
- 6 W. Pannenberg, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 19.
- 7 Heiligenverehrung.
- 8 Vollmacht des Papstes.
- 9 W. Kasper, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 152.
- 10 „Perpetuo mansura sit“, vgl. Schwabacher Artikel 12.
- 11 Bischöfe oder Pastoren.
- 12 Ökumenisches Forum, Graz I (1977) 39.
- 13 *Katholische Anerkennung . . .*, 115, vgl. die zurückhaltendere Kritik von Harding Meyer ebd. 87 f.
- 14 *Reformation*, 1964, 105; vgl. dazu H. Schütte a. a. O. 35.
- 15 Dietzfelbinger, in: *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* 57.
- 16 A. a. O. 58 f.
- 17 *Gemeinschaft der Heiligen.*

b) Predigtmeditation von Gottfried Voigt Gedenktag der Augsburgischen Konfession.

1. Tim. 6, 11–16

„Bekenntnis“ bzw. „bekennen“ kommt in diesem Abschnitt dreimal vor. Ist das Taufbekenntnis gemeint oder die Ordinationsverpflichtung oder ein Bekenntnis vor heidnischem Gericht? VV. 11–12 lassen tatsächlich an die Taufe denken, können aber auch als Bestandteil einer Ordinationsparänese verstanden werden. Käsemann (Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese, *EVuB I*, S. 101 ff.) versteht den (geprägten) Abschnitt von daher (auf seine Beweisführung kann hier nicht eingegangen, sondern nur verwiesen werden). Ähnlich, allerdings unter entschlossener Frühansetzung, Bo Reicke (*Chronologie der Past.*, ThLZ 1976, Sp. 81 ff.), der den ganzen Brief als eine in Ephesus (beim Aufbruch des Paulus nach Mazedonien, 1, 3) gehaltene Mahnrede auffaßt, die (ähnlich wie *ApG* 20, 17–35) auf den Auftrag der zurückbleibenden Verantwortlichen, hier: des Timotheus verweist. Das Bekenntnis ist dann nicht das Thema des Abschnitts, sondern ein Element der Paränese.

V. 11: „Gottesmensch“ wie Mose (*Deut.* 33, 1; *Ps.* 90, 1) oder der ungenannte Gottesmann (*1. Sam.* 2, 27), vgl. auch *2. Tim.* 3, 17. (Die Aufforderung „fliehe derartiges!“ weist auf das Vorgehende zurück, vgl. VV. 17 ff. Für die Predigt sollten wir die beiden Worte weglassen. Daß sie in einer Ordinationsmahnung nichts zu suchen hätten, leuchtet nicht ein, vgl. *1. Petr.* 5, 2 c.) Das Verb *di ó* kein ist „Ausdruck angestrebter Mühe um das christliche Verhalten“ (Holtz). Timotheus wird kräftig für die ihm anvertraute Sache in Pflicht genommen. *praypathia* (hap. leg.): ein von der Sanftmut (*Matth.* 5, 5; 11, 29) regiertes Affektleben. – V. 12: „Ist der Glaube Objekt des Ringens? Besser versteht man ihn als die den Kämpfer inspirierende und führende Macht“ (Holtz). Das (auch in urchristlichen Verhältnissen) „vor vielen Zeugen“ abgelegte Bekenntnis ist im Ergreifen des ewigen Lebens zu aktualisieren, es ist also nicht ruhender Besitz. – V. 13 leitet die Mahnung V. 14 ein: was dem Timotheus dort aufgegeben wird, ist durch die *Coram-Deo-* bzw. *Coram-Christo-*Situation bestimmt. Zitiert ist wahrscheinlich eine Bekenntnisformel, ein Stück urchristliches Credo; die Worte „sind durch den Zusammenhang nicht oder nicht so veranlaßt und erinnern mit der unvermittelten Nennung des Pilatus an kerygmatische Formulierungen s. *ApG* 3, 13; 4, 27; 13, 28; *Ignatius Magn.* 11, 1; *Trall.* 9, 1; *Smyrn.* 1, 2 wie an das altrömische Symbol selbst“ (*M. Dibelius n. Ksm.*, S. 102). Immerhin mag die Anspielung auf die Pilatuszene an die Antithese zum feindlichen Kosmos erinnern (*Ksm.*, S. 104), mit dem Timotheus sich wird auseinandersetzen müssen. Jesu Bekenntnis vor Pilatus: *Matth.* 27, 11 *Parr.*; *Joh.* 18, 33 ff.; 19, 11. – V. 14 – entolé meint sicher nicht nur das „Gebot“, das der Amtsträger in der Gemeinde in Kraft und Ansehen halten soll bis zum Tage Christi (etwa im Sinne von *Phil.* 1, 10 f.), auch nicht nur die Verkündigung des Evangeliums schlechthin (etwa im Sinne von 1, 15, 18), sondern den „Amtsauftrag“ (*Ksm.*, S. 106; auch *ThWNT II*, S. 552). Timotheus ist Haushalter, bis der Herr kommt (*1. Kor.* 4, 1–5; *Matth.* 24, 45 ff.). – VV. 15 f.: Für das Kommen des Tages Christi garantiert der Gott, den die wiederum geprägte (*diaporasynagogale*) doxologische Formel preist. „Die Bezeichnungen ‚alleiniger Machthaber‘, ‚König der Könige und Herr der Herrscher‘, ‚in unnahbarem Lichte wohnend‘ entstammen . . . jüdischer Überlieferung, während ‚selig‘ ein ausgesprochen griechisches Attribut der Gottheit darstellt . . .“ (*Ksm.*, S. 102). Der Zusammenhang mit dem Text liegt nicht im Inhaltlichen, sondern in der Anbetung. Wir sind schon früher wiederholt auf solche doxologische Abschlüsse gestoßen, an denen deutlich wird, in welcher inneren Haltung hier geredet und gedacht ist, mehr noch: wie Texte dieser Art ins gottesdienstliche Leben der Gemeinde eingepaßt sind.

Im Kirchenjahr 1979/80, für das dieses Buch zunächst geschrieben ist, kann der Tag des Augustana-Gedächtnisses nicht übergangen werden. Zentrale Begehungen würden ihren Sinn verlieren, wenn an der Basis, in der Ortsgemeinde also, davon nichts spürbar würde. Eine Predigt kann nicht Kirchengeschichte darbieten noch den Sachverhalt der CA und deren Bedeutung für die Kirche erörtern; sie würde ihre kerygmatische Aufgabe damit verfehlen. Zum Kennen- und Schätzenlernen der CA müssen andere Unternehmungen in der Gemeinde dienen. Daß der Gemeinde dieses Stück Terra incognita erschlossen wird, wird dem eigenen Glauben und Verstehen dienlich sein, und nachdem die CA innerhalb der röm.-kath. Kirche ein so bemerkenswertes Interesse gefunden hat, muß eine ökumenisch wache und engagierte Gemeinde ihrerseits an dem Dialog beteiligt sein, auf den es ja in Augsburg 1530 abgesehen war, zuerst im Kennenlernen dieses verbindlichen Dokumentes. Dies alles aber kann eine Predigt nicht leisten, aber sie kann dazu motivieren.

Eine Predigt über das Bekenntnis der Kirche auf diesen Text aufzubauen, ist schwierig. Der, wie wir sahen, dreimalige Hinweis aufs Bekenntnis trägt allein noch nicht. Text und Kasus stehen in Spannung zueinander. Ein Amtsträger der Kirche wird auf die aus seiner Ordination sich ergebenden Pflichten verwiesen. Der Text führt auf das, was die CA in den Artikeln V, VII, VIII, XIV und XXVIII bekennt, nicht aber auf das Bekenntnis und das Bekennen schlechthin. Subjekt des Bekennens ist in der CA die Kirche als ganze in ihrem „magnus consensus“ (CA I, Anfang); in der Perikope ist von dem Bekenntnis die Rede, das ein einzelner – freilich im Blick auf seine gesamtgemeindliche Verantwortung – abgelegt hat. Der Sitz im Leben macht den Text für die uns diesmal gestellte Aufgabe sperrig. – Wir dürfen ihn, meine ich, dennoch dieser Kasuspredigt zugrunde legen, gerade dann, wenn wir uns die bestehenden Schwierigkeiten bewußt gemacht haben. Einem Sabbatbrecher soll Jesus gesagt haben: „Selig bist du, wenn du weißt, was du tust“ (Agraphon); wir dürfen das Wort auf unser hermeneutisches Vorgehen anwenden. Es mag uns helfen, daß das Ordinationsbekenntnis kein anderes ist als die homologia der gesamten Kirche, wie denn das Amt nicht die fromme Privataktivität eines einzelnen Christen ist, sondern „von“ der Kirche „her“ und „auf“ die Kirche, „hin“ ist. Wir tun nicht Unrecht, wenn wir, was dem Amtsträger zugesprochen ist, auf die ganze Kirche umlegen. Und wir treffen, denke ich, das Gemeinte, wenn wir das Bekenntnis nicht „für sich“ betrachten, sondern – abgelesen an seiner Bedeutung für den Amtsträger – in seiner Wirksamkeit, seinem Usus, seiner praktischen Bedeutung sehen. Gewiß, die Textaussage wird einer bestimmten Metamorphose unterworfen; aber es ist zu hoffen, daß wir ihr damit nicht Gewalt antun. So könnte sich folgender Weg für unsere Predigt ergeben: **Die Kirche bekennt das Heil in Christus, indem sie es (1) entschlossen ergreift, (2) tapfer bezeugt, (3) ehrfürchtig preist.**

1.

Timotheus wird an sein Bekenntnis erinnert, das er „im Angesicht vieler Zeugen“ abgelegt hat. Schon daran wird deutlich, daß das Bekenntnis ekklesiale Bedeutung hat: „die ‚Zeugen‘ sind nicht nur ‚Hörer‘, sondern Menschen, die selbst wieder unter dem Bekenntnis stehen und die Gemeinde verkörpern“ (Michel in ThWNT V, S. 216). Die Ordination macht einen Menschen wie Timotheus nicht zu einem freischaffenden Künstler, der sich aus eigenem Antrieb und auf eigene Gefahr für eine Sache einsetzt und diesem Einsatz Gestalt verleiht, sondern sein Ort ist in der Kirche, mit der er in seiner Aussage übereinstimmt (dies der Ursinn von homologein). Man hört zuweilen, daß junge Menschen – z. B. für ihre Konfirmation – ihr Glaubensbekenntnis selbst formulieren. Es soll nicht ver-

kannt sein, daß sich darin ein hoch zu bewertendes inneres Engagement ausdrückt; hier wird nicht Halbverstandenes oder gar Unverstandenes pflichtschuldig rezitiert, sondern hier wird ein originaler, also ursprunghafter Ausdruck gesucht für das, was einem wirklich aufgegangen ist und was man mit seiner Person deckt, und hier bedeutet schon der Vorgang des Fragens, Nachdenkens, Formulierens – gleich, was dabei herauskommt – ein Stück Glaubensvollzug. Man sollte aber darüber nicht vergessen, daß das Bekenntnis der Kirche mehr ist als ein persönliches Zeugnis des Glaubens, also – gerade bei der Konfirmation oder bei ähnlichen Akten – nicht durch solche individuelle Glaubenserzeugnisse ersetzt, sondern allenfalls ergänzt werden kann. Das Bekenntnis bezeugt unseren gemeinsamen Glauben, in den ich, der einzelne, einstimme. Es sind besondere und große Stunden in der Geschichte der Kirche, in denen es der Heilige Geist gibt, daß man miteinander bekennt und in solchem Bekennen einstimmt. Sicher hat jedes Bekenntnis der Kirche – das gilt nicht nur für die Augustana und die anderen Bekenntnisse der Reformation, sondern auch für die Lehrentscheidungen der Alten Kirche, ja auch für die Ausbildung verbindlicher Glaubensformeln im Neuen Testament – seine sehr irdisch-menschliche Entstehungsgeschichte. Luther hat, wie seine Briefe von Coburg aus bezeugen, nicht ohne Bangen nach Augsburg hingedacht, wo besonders Melanchthon an dem vorzulesenden Text bis zuletzt noch gefeilt, geändert und – gemildert hat. Aber das Bekenntnis ist Sache der Kirche: „magno consensu apud nos docent...“

Das Ruhekitzen der Tradition? „Jage nach ... , kämpfe ...!“ Man sage nicht, das habe mit dem Bekenntnis nichts zu tun. Timotheus wird, indem er so ermahnt wird, daran erinnert, daß er vor vielen Zeugen das Bekenntnis abgelegt hat. Er hat das Bekenntnis im Rücken, Bewegungen soll er sich aber nach vorn. Der Text ist weit davon entfernt, das Bekenntnis als totes Kapital anzusehen. Was da vor vielen Zeugen verlautbart wurde, soll sich jetzt als wirksam erweisen – gerade in der Verbindlichkeit des Gemeinsamen. Man hat sich mit dem Munde zum Herrsein Jesu Christi bekannt, von Herzen an ihn als den Auferstandenen glaubend, und eben darin hat man die Gewißheit der Rettung (Röm. 10, 9 f.). Es geht nicht um Formeln und Lehrsätze, sondern um das in (hoffentlich) klaren Worten beschriebene und uns zugesagte „Heil in Christus“. Die CA ist nicht für die systematisch-theologischen Seminare gemacht (so unentbehrlich sie sind), erst recht nicht fürs Museum (oder, was auf dasselbe hinauskommen dürfte, für die meist unentdeckten Anhänge unserer Gesangbücher), sondern dafür, daß wir auf dem Boden unseres gemeinsamen Glaubens „hinter“ der im Bekenntnis verbindlich formulierten Sache „her sind“ (dioke). Darum geht es, daß wir das Heil in Christus entschlossen ergreifen. Immer dranbleiben! Das ewige Leben ergreifen! Wo dranbleiben? Ist von „Gerechtigkeit“ die Rede, dann mag in den Pastoralbriefen nicht immer in urpaulinischer Strenge gedacht sein (vgl. etwa Tit. 2, 12); aber man vergesse nicht, daß Tit. 3, 6 f. von Jesus Christus, unserm Retter, die Rede ist, „aus dessen Gnade gerechtfertigt“ wir „Erben werden sollen nach der Hoffnung ewigen Lebens“. Doch: es ist schon die Gerechtigkeit von CA IV, auf die Timotheus, auf die die ganze Kirche „aus sein“ soll. Sie ist das Vorzeichen auch der eusébeia, der agápe, der hypomoné (Holtz macht darauf aufmerksam, daß dieser Begriff dem der Hoffnung nahekommt, also von daher gefüllt ist; vgl. Röm. 5, 3–5), auch der praypathia. Es verwundert, daß der Glaube seinen Platz mitten in dieser Reihe gefunden hat; auf eine bestimmte Systematik ist es wohl nicht abgesehen. Man denkt an Phil. 3, 12–14. Auch hier das entschlossene Greifen nach dem ewigen Leben, nach der himmlischen Berufung. Was V. 11 Gegenstand und Ziel entschlossenen Verfolgens, Erstrebens und Mühens ist,

ist ja ewiges Leben, heute schon. Da werden andere Dinge unwichtig, an die man oft viel Eifer und Mühe wendet und in die man sich leicht verstrickt (V. 6ff.). Gott zur Verfügung stehen macht frei. Ihm und den Menschen dienen schafft einen Schatz als gutes Fundament fürs Künftige, „damit man das wahre Leben ergreife“ (V. 19).

Sind wir in Werkerei abgerutscht? Die Erinnerung an Matth. 6, 20 sollte solchen Argwohn nicht wecken. Und das „Nachjagen“ sollte keinesfalls werkerisch verstanden werden (noch einmal: Phil. 3, 12 ff.). Der Kampf, der hier gekämpft wird, ist ein „Kampf des Glaubens“. „An ihn glauben zum ewigen Leben“: das ist gemeint (1, 16). Ehe Timotheus kämpft, soll er sich zu diesem Leben „berufen“ wissen (V. 12). Nur wenig anders gesagt: er soll es „ergreifen“, nachdem er „von Christus ergriffen“ ist (Phil. 3, 12). Oder dasselbe noch einmal anders: Eher „nachjagt“ und „kämpft“, hat er bereits das gute Bekenntnis abgelegt. Und dieses redet von dem Gott, „der allem das Leben gibt“ (1. Artikel) und dann als Mensch vor Pontius Pilatus steht und sich – angeklagt und alsbald verurteilt – zu seinem Christusamt bekennt (V. 13). Das Bekenntnis redet nicht davon, wie fromm und gläubig wir sind, sondern von dem, was Gott für uns getan hat und tut, von den „großen Taten Gottes“ (Apg. 2, 11). Es ist wahr: indem Timotheus auf das Bekenntnis verwiesen wird, wird er angehalten, den Blick in zweierlei Sinne rückwärts zu wenden: Er soll an die Glaubensentscheidung denken, die in seinem Leben „vor vielen Zeugen“ bereits gefallen ist. Und er soll an die Taten Gottes denken, die im Bekenntnis der Kirche genannt und bekannt werden. Wer uns scheitern wollte, daß wir im Gedenken an das Jahr 1530 die Gegenwart und erst recht die Zukunft verpassen, dem müßte man zuerst sagen, daß der Glaube in der Tat von Fakten lebt, die – im Großen wie im Individuellen – der je heutigen Glaubensentscheidung und -tat voraus sind. Das sagt ja das Evangelium, daß Gott, wenn es um unser Heil geht, schlechthin den Anfang macht. Lebt der Glaube von dem, was Gott zu vor getan hat, dann kann er dieses „Zuvor“ nur inne werden, indem er – rückwärts blickt. Wir sollten uns in dieser Sache durch kein unverständiges Gerede beirren lassen. Unser Text zeigt, wie gerade das (zukunftsgerichtete) „Nachjagen“ und das (täglich neue) „Ergreifen des ewigen Lebens“ von dem her motiviert und innerviert ist, was wir „im Rücken“ haben.

2.

Die Kirche bekennt das Heil in Christus, indem sie es tapfer bezeugt. Das Bekenntnis will bekannt werden, nicht nur im Sinn der Bekanntgabe, sondern im Sinn des Bekennens. Der Brief selbst tut es: V. 13 ist Zitat aus einem Bekenntnis der Urchristenheit, wahrscheinlich so, daß dabei zwei kurze Passagen herausgegriffen und aktualisiert sind. Sieht man genauer hin, so zeigt sich, daß es überhaupt die Aufgabe des Timotheus ist, „das ihm anvertraute Gut“ (parathéke = depositum fidei) zu hüten (V. 20), sicher nicht im Sinne eines musealen Aufbewahrens, sondern im Sinne des ständigen Geltendmachens, Austeilens, An-den-Mann-Bringens. „Halte an mit Lesen, mit Ermahnen, mit Lehren“ (4, 13). „Diese Botschaft“ (1, 15) „befehle ich dir an, mein Sohn Timotheus, nach den Weisungen, die früher über dich ergingen“ (1, 18; vgl. 2. Tim. 2, 2). Dies dürfte gemeint sein, wenn Timotheus in unserem Text (V. 14) an den „Amtsauftrag“ (s. o.) erinnert wird, den er „halten“, wahrnehmen soll, „makellos und untadelig“. – Mag sein, uns klingt dies alles ein bißchen zu amtlich, zu wenig schöpferisch und elastisch, zu sehr an der Tätigkeit des Konservierens ausgerichtet. Der Absicht nach dürfte etwa 1. Kor. 15, 1–3 nichts anderes gemeint sein; im Unterschied zu seinen enthusiastischen Gegnern ist Paulus

durchaus nicht um das Schöpferische (1. Kor. 4, 6 f.) und um Elastizität bemüht (1. Kor. 15, 58). Daß die eine Botschaft immer wieder neu gesagt werden soll, dafür sind nicht zuletzt die Pastoralbriefe eindrucksvolle Zeugnisse: ihre eigene Denkweise und ihr von den klassischen Paulinen z. T. abweichendes Vokabular lassen erkennen, daß sie darum bemüht sind, sich hellenistischer Art zu akkomodieren. Aber die Sorge um die sachliche Konstanz der Botschaft ist berechtigt, zumal dann, wenn das Evangelium von der Generation der Urzeugen auf die Nachfolgegeneration übergeht. Und dies zumal dann, wenn, wie in den Pastoralbriefen immer wieder festzustellen, die christliche Botschaft durch gnostische Überfremdung gefährdet ist.

Das Bekenntnis der Kirche will tatsächlich geltende Wahrheit bezeugen und bedrohlichen Irrtum abwehren. Es hat nicht nur diese Absicht (s. unten, Teil 3). Aber zum öffentlichen Bezeugen dessen, was sie glaubt, ist die Kirche meistens durch die Gefährdung ihrer Botschaft veranlaßt worden. Darum bezeugen die Bekenntnisse der Kirche die *fides quae creditur*, indem sie sich von den *secus docentes* abgrenzen. Dies sollte niemanden befremden. Durch das ganze Neue Testament sind polemische Töne – und wären es auch nur Unter- oder Obertöne – vernehmbar. Wir müssen dies nüchtern feststellen. Natürlich auch beim Augsburger Bekenntnis. Es grenzt sich gegen das Schwärmertum deutlich ab. Es artikuliert das Evangelium klar, aber in dem Willen, deutlich zu machen, daß die Reformation die Kontinuität nicht nur zur Kirche des Neuen Testaments, sondern auch zur Alten Kirche wahrt. Es geht um die durchgehaltene bzw. durchzuhaltende Wahrheit, die es tapfer zu bezeugen gilt.

Man stelle sich die Tätigkeit des Timotheus nicht wie die eines Museumskustos vor. Hier ist ein Kampf zu kämpfen (V. 12). Sollte jemand meinen, wir dürften die V. 12 und 14 nicht so eng aufeinander beziehen, das Wort vom Kampf also nicht speziell auf die Amtswirksamkeit des Timotheus deuten, dann sei daran erinnert, daß nach Timotheus deuten, dann sei daran erinnert, daß nach 1, 18 die Bezeugung des die Sünder rettenden Evangeliums eine *strategia* ist. Es möge auch bedacht werden, warum das Bekenntniszitat V. 13 b gerade die Szene vor Pilatus beschwört. Natürlich gibt es zwischen der Situation des angeklagten Herrn und der des Timotheus Ungleichheiten; natürlich ist „Bekenntnis“ dort und hier zweierlei. Aber die Kommentare machen darauf aufmerksam, daß das Wort *martyrías* „schon die Bedeutung von Erleiden des Martyriums im Bekenntnis in sich aufgenommen“ hat (Holtz, S. 142). „Leide mit als ein guter Streiter Christi Jesu“ (2. Tim. 2, 3). „Predige das Wort, stehe dazu, es sei zur Zeit oder zur Unzeit“ (2. Tim. 4, 2). Wir haben in der Predigtgliederung das Wort *tapfer* beigefügt; es soll auf diese Zusammenhänge hinweisen.

Ist die Kirche zum Bekennen gefordert, dann verlaublich sie nicht Selbstverständlichkeiten in die eigenen Reihen und in die Welt hinein. Ohne in irgendeiner Art von Heroenkult zu verfallen, könnte die Predigt der Gemeinde etwas von den Vorgängen des Jahres 1530 erzählen. Ergiebig sind Luthers wunderbare Trostbriefe von der Veste Coburg an Melancthon und an Gregor Brück (Cl. 6, S. 292 und 353) und der Brief an Cordatus vom 6. 7. 1530 (Cl. 6, S. 314 f.): „Es freut mich gewaltig, bis in diese Stunde hinein gelebt zu haben, da Christus durch solche seine Bekenner in solcher Versammlung öffentlich verkündigt worden ist durch dieses allerschönste Bekenntnis. Erfüllt ist das Wort: Ich redete von deinen Zeugnissen im Angesicht von Königen; es wird auch das erfüllt werden, was folgt: und ich bin nicht zuschanden geworden. Denn so spricht, der nicht lügt: ‚Wer mich bekennt vor den Menschen, den werde auch ich bekennen vor meinem Vater, der im Himmel ist.‘“

3.

Die Kirche bekennt das Heil in Christus, indem sie es ehrfürchtig preist. Das Bekenntnis hat eine doxologische Dimension. Die „großen Taten Gottes“ kann man nicht anders verkündigen als so, daß man sie preist. Der doxologische Sinn des Bekenntnisses liegt nicht immer offen zutage; bei der Konkordienformel ist es schwer, ihn herauszuhören, während das Nicaeno-Constantinopolitanum Anbetung ist.

Der Text reflektiert diese Dimension des Bekenntnisses nicht, sondern praktiziert sie. Die Ermahnung mündet in Anbetung ein – ein Hinweis auf den Sitz, den solche Paränese im Leben hat. Man könnte dieses Einmünden oder auch Umschlagen von der liturgischen Gewöhnung her erklären: es sei nun einmal üblich, fromme Gedanken in einen Lobpreis ausklingen zu lassen. Oder wäre gar an ein rhetorisches Bedürfnis zu denken, das die Schlußdoxologie provoziert? In solchem Falle brauchten wir die Vv. 15 f. theologisch nicht ernst zu nehmen. Wer so urteilt, wird darauf hinweisen, daß hier Formelgut aus der Diasporasynagoge verwendet scheint (s. o.); man hat es im Ohr, es stellt sich wie von selbst ein. Das spezifisch christliche Zeugnis fehlt; so scheint dieser volltönende Abschluß also nicht von der Sache her gefordert zu sein. – Ich meine, hier sei verkannt, was – selbst wenn man meint, von Gewöhnung reden zu sollen – an Ernst hinter solcher Gewöhnung steht, mehr oder weniger bewußt. Die Urchristenheit hat viel liturgisches Gut aus der Gemeinde des Alten Bundes übernommen, und es ist bei uns heute nicht anders. Daß liturgische Kreationen und Novitäten dem Gebet der Gemeinde und ihrer Anbetung Gottes hilfreich seien, ist eine verbreitete aber falsche Meinung. Nicht, daß wir im Gottesdienst Gott nicht mit neuen Zungen loben sollten; aber das Neue muß wiederholungsfähig sein und wird nur insoweit zum wirklichen Beten helfen, als es in der Wiederholung zum Eigentum der Gemeinde wird. Originelle Einfälle und Geistesblitze sind hier nicht am Platze, wo es darum geht, daß wir uns von Herzen und in ganzer Sammlung vor Gottes Thron einfinden. Das Beharrungsstreben im Liturgischen ist nicht Ausdruck geistlicher Trägheit, sondern Sache der Gebetserfahrung.

Daß aber die Rede über Gott in Anbetung Gottes umschlägt, hat tiefen Sinn. Rede über Gott wird eigentlich nur da stichhaltig und gültig sein, wo sie sich – das muß nicht immer sogleich in der grammatischen Form und im Gestus zum Ausdruck kommen – wie von selbst in Lobpreis oder gar Anrede an Gott verwandelt. Wir können über Gott nicht so reden, als wäre er weit weg und als wäre unsere Beziehung zu ihm eine Subjekt-Objekt-Beziehung. Bleibt eine Bekenntnisaussage objektivierende Lehrformel, dann redet sie über Gott, als wäre er n i c h t Gott. Noch einmal: die grammatische Form macht es nicht, aber der Umgang mit der Glaubensaussage macht es. Wie ernst es mit der Aussage des Glaubens gemeint ist, wird man daran ablesen können, ob die Gemeinde sich gedrungen fühlt, Gott zu loben und anzubeten.

In unserm Text ist es von Bedeutung, daß die Erwartung der (öffentlichen, allen Menschen sichtbaren) Erscheinung Jesu Christi in seiner Parusie verankert oder gewissermaßen „eingeklinkt“ ist in dem Bekenntnis zu dem allein seligen, mächtigen, unsterblichen, unsichtbaren Gott. Er selbst garantiert den großen Tag, auf den wir als Kirche zugehen und bis zu dem Timotheus das der Kirche anvertraute Glaubensgut zu bewahren (V. 20) und auszuweisen (2. Tim. 2, 15) hat. Die Gottheit Gottes wird hier ausgesagt und angebetet. Man übersehe in V. 15 die Partizipien nicht: die sich als Könige und Herrscher gerieren, s i n d es eigentlich nicht; G o t t ist König und Herr; er i s t, was die Selbstbezeichnungen der irdischen Majestäten von sich meinen und behaupten. Man sieht ihn nicht, und Menschen haben so, wie sie sind, nicht Zutritt zu ihm. Das bedeutet aber mitnichten, daß mit ihm nicht zu rechnen sei. Die Ehre ist sein, das Reich ist sein (letzteres erinnert an die Doxologie des Vaterunsers). Es ist niemand und nichts so ernst zu nehmen wie er. Dies bekennt die christliche Gemeinde, nicht weil sie sich dies alles so ausgedacht hat, sondern weil sie diesen Gott in Jesus Christus kennt und sein Heil erfahren hat. Es ist ein Grund mehr, Gott zu preisen, wenn es ihr gegeben ist, solche Erfahrung „magno consensu“ vor aller Welt zu bezeugen.

