

Vom Altar zum Herzen. Luthers Gottesdienstreform als Quelle moderner Subjektivität²

Stichworte: Gottesdienst, Eucharistie/Abendmahl, Subjektivität

Key words: Worship, liturgy, eucharist, last supper, subjectivity

Zusammenfassung

Der Artikel umschreibt Luthers reformatorische Erkenntnis im Rahmen seines Verständnisses von Gottesdienst und Eucharistie. Das Zentrum der Messe ist für Luther nicht mehr der Altar, sondern das Herz des einzelnen Gläubigen. Mit dieser Sichtweise bietet Luther eine Vorform dessen, was man seit der Aufklärung als „Subjektivität“ bezeichnet.

Abstract

The article deals with Luthers central theological insight of reformation focused on his concept of worship and of last supper (eucharist). The centre of worship according to Luther is no longer the altar but the heart of every individual. In this way Luther opens the way to the concept of “subjectivity” developed in the age of enlightenment.

¹ Prof. Dr Michael Meyer-Blanck jest kierownikiem Katedry Pedagogiki Religii na Wydziale Teologii Ewangelickiej Reńskiego Uniwersytetu Fryderyk Wilhelma w Bonn. W 2017 r. prof. Dr Michael Meyer-Blanck otrzymał tytuł doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

² Der hier publizierte Beitrag erscheint zugleich in einem von Ute Mennecke herausgegebenen Band der Bonner Fakultät zum Lutherjahr 2017: „Von des christlichen Standes Besserung“ – 500 Jahre Reformation (Mennecke, Zschoch 2017, 117-130).

1. Altar und Gewissen

Am 31. Oktober 1917 hielt der Kirchenhistoriker Karl Holl (1866-1926) bei der Reformationsfeier der Berliner Universität einen Festvortrag unter dem Titel „Was verstand Luther unter Religion?“ Dieser – im späteren Druck 110 eng beschriebene Seiten umfassende – Text gilt als Gründungsdokument der Wiederentdeckung Luthers nach 1918, der so genannten „Lutherrenaissance“. Holl vertrat – im Gegensatz zu Ernst Troeltsch – die These: Mit Luther beginnt die Neuzeit.³ Nach Troeltsch hatte Luther zwar einen neuen Weg geebnet, sein Interesse blieb dennoch das alte, nämlich die metaphysisch verstandene „Heilsgewissheit“⁴. Aber gerade dazu musste das göttliche Wunder „ein im innersten Zentrum der Person sich ereignendes sein“ und: „Das sinnlich-sakramentale Wunder ist beseitigt, und an seine Stelle tritt das Wunder des Gedankens“⁵. Erst später, im 18. und 19. Jahrhundert, wurde die evangelische Theologie nach Troeltsch modern und „aus dem, was [bei Luther, MMBL] ein neues Mittel war, entwickelte sich selbst ein neues Ziel“⁶. Erst für diese spätere Entwicklung spricht Troeltsch – im Unterschied zu Holl – von der „Überzeugungs- und Gewissensreligion des protestantischen Personalismus“⁷. Für Holl aber ist bereits Luthers Religion jene „Gewissensreligion“⁸.

In seiner Festrede „Was verstand Luther unter Religion?“ zitiert Holl 1917 aus einem Hirtenbrief des katholischen Erzbischofs von Salzburg, Johann Baptist Katschthaler (1832-1914), an seine Priester aus dem Jahre 1905:

³ Leppin 2010, 20.

⁴ Troeltsch 1911, 95.

⁵ Troeltsch 1911, 96.

⁶ Troeltsch 1911, 96.

⁷ Troeltsch 1911, 101.

⁸ Bis in die gegenwärtige Lutherforschung lässt sich dieser Streit in analoger Weise identifizieren: Gehörte Luthers Denken und Werk noch zum Mittelalter, begann schon mit ihm die Neuzeit – oder markiert er gerade das Niemandsland, die Schwelle zwischen beiden Epochen?

Einmal hat Maria das göttliche Kind zur Welt gebracht. *Und sehet, der Priester tut dies nicht einmal, sondern hundert- und tausendmal, so oft er zelebriert. [...]* Der katholische Priester kann ihn nicht bloß auf dem Altare gegenwärtig machen, Ihn im Tabernakel verschließen, Ihn wieder nehmen und den Gläubigen zum Genusse reichen, er kann sogar Ihn, den Mensch gewordenen Gottessohn, für Lebendige und Tote zum Opfer bringen. Christus der eingeborene Sohn Gottes des Vaters, [...] *ist dem katholischen Priester hierin zu Willen.*⁹

Diese zugegeben äußerst zugespitzte Formulierung ist für Karl Holl die negative Folie, um Luthers Religion zu beschreiben. Luthers Religion bezeichnet Holl als „Gewissensreligion“. Er meint damit die individuelle Verantwortlichkeit des Menschen, dem seine Existenz vor Gott und den Menschen deutlich wird. Holl spricht von der Überzeugung, „dass im Bewusstsein des *Sollens*, in der *Unwiderstehlichkeit*, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, *das Göttliche sich am bestimmtesten offenbart.*“¹⁰

Man kann fragen, ob hier tatsächlich Luther interpretiert wurde oder ob nicht vielmehr der lange Schatten der Kant'schen Philosophie Holls Verständnis leitete, wonach das moralische Selbst- und Weltverhältnis als der eigentliche Ort der Transzendenz anzusehen ist. Aber selbst wenn man das so sehen will, bleibt unbestritten, dass Luther selbst vom Gewissen [*conscientia*] als dem Weg in den Himmel gesprochen hat¹¹ und dass die unvertretbare Stellung jedes Einzelnen im Mittelpunkt von Luthers Werk steht.

Das ist schon bekannt aus dem berühmten Anfang der 1. Invokavitpredigt vom März 1522. Der Glaube führt in ein direktes Gegenüber des einzelnen Menschen mit Gott. Weil keiner für den anderen sterben wird, so Luther, „sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tode kämpfen“ wird, darum gilt: „ich würd denn nit bey dir sein / noch du

⁹ Johann Baptist Katschthaler, zitiert nach: Holl 1923, 6f., Anm. 3, dort hervorgehoben.

¹⁰ Holl 1923, 35, Hervorhebung dort.

¹¹ WA 40 I, 21,12; dazu: Holl 1923, 35, Anm. 1.

bey mir“.¹² Die Unvertretbarkeit des Einzelnen gilt im Tode, wenn der Mensch endgültig und ohne Vermittlungsinstanz Gott gegenübertritt. Das Bewusstsein von dieser Gegebenheit macht den großen Ernst von Luthers Ringen aus und führt folgerichtig zu Luthers Unerbittlichkeit im Streit mit der Papstkirche und mit den Schwärmern. Etwas Ernsteres als dieses Stehen coram Deo kann es coram mundo nicht geben: Darum gibt es in der Welt nichts noch Ernsteres mehr zu fürchten. Die Individualität ist umfassend und radikal. Doch gilt die Unvertretbarkeit des Menschen vor Gott schon jetzt, jedenfalls, sofern sich der Mensch traut, sich der Realität Gottes wirklich auszusetzen. Holl weist darauf hin, dass Luther niemals Angst vor jenseitigen körperlichen Strafen geäußert habe. Was aber Luther bis ins Mark erschreckte, war der Gedanke, „dass er bei solcher Rechenschaft vor Gott *allein* sein werde“ – und so entspringe aus dem Gerichtsgedanken „das strenge Bewusstsein der *Selbstverantwortung*.“¹³

Man sollte also in Holls Begriff der „Gewissensreligion“ die moralisch-kantianische Stoßrichtung zurücknehmen – dann aber ist der Begriff richtig. Man könnte demnach bei Luther weniger prägnant, aber präziser von einer „Unvertretbarkeitsreligion“ sprechen. Der Mensch kann niemand und nichts für sein Sosein verantwortlich machen. Pointiert schreibt Holl über Luthers Sicht der Personensünde des Menschen: „In seinem Ich, in seinem Sichselbstwollen, liegt zuletzt der Grund dafür, dass er so ist, wie er ist.“¹⁴

Das Ich ist entscheidend. Darum geht es auch – anders als in der Mystik – nicht in Gott auf. Der Mensch wird sein eigenes Ich nicht los – auch nicht in der frommen Verschmelzung. Das Ich geht nicht unter, sondern „es bleibt als Bewusstseins- und Willensform erhalten“.¹⁵ Man kann also sagen: Der Mensch wird sein Ich nicht los, aber gleichzeitig

¹² WA 10, III, 1 = BoA 7, 363.

¹³ Holl 1923, 18, Hervorhebung dort.

¹⁴ Holl 1923, 66.

¹⁵ Holl 1923, 81.

löst er sich von diesem sündigen Ich ab. Er stellt sich dem eigenen Sosein gegenüber, zieht eine Selbstunterscheidung ein und gelangt so zu einem spannungsvollen Selbstverhältnis. In dieser unterscheidenden Suche nach Selbstgewissheit ist der Mensch unvertretbar. Darum helfen auch keine Priester und keine Opfer, keine Mystik und keine „Spiritualität“, wie man heute sagen würde. Was allein hilft, ist, sich dem eigenen Gottesverhältnis zu stellen und dieses von Christus her und mit Christus durchzustehen. Darum rechtfertigt allein der Glaube. Er ist diejenige Existenzform, in der dem Menschen sein Sein vor Gott schonungslos und zugleich erlösungsgewiss aufscheint. Der Glaube ist also kein Medium, kein Mittel oder Werk anderer Art. Der Glaube ist vielmehr das Wagnis, in dem sich der Mensch seinem eigenen Ich und der Gnade Gottes ohne Verharmlosungen aussetzt.

Darum ist Luthers Glaube in der Tat Gewissensreligion im Sinne von Gewissheitsreligion, Unvertretbarkeitsreligion, Beziehungsreligion. Es geht im Glauben um die Spannung von Selbstverhältnis und Gottesverhältnis. Das ist Karl Holls bedeutende Zuspitzung bei seiner Lutherlektüre. Adolf von Harnack sagte 1926, Holls Lutherbuch werde „bleiben, solange es eine theologische Wissenschaft gibt und einen evangelischen Glauben.“¹⁶ Immerhin 90 Jahre lang hat Harnack Recht behalten. Auch im Jubiläumsjahr 2017 ist Holls Lutherbuch in vielfacher Weise anregend und klärend.

Nur von diesen basalen soteriologischen Zusammenhängen her lässt sich auch Luthers Gottesdienstreform verstehen. Liturgie und Predigt haben das Gottes- und Selbstverhältnis durchzuspielen und so der Glaubensgewissheit zu dienen. Es geht also nicht nur um äußere Reformen, sondern um innere Gewissheiten – und eben damit um alles. Und darum ist das Zentrum des Gottesdienstes nicht mehr der Altar und eben auch nicht – wie man als guter Protestant meinen könnte – die Kanzel. Vielmehr ist das Herz des Menschen, das Personzentrum, der

¹⁶ Leppin 2010, 21.

entscheidende liturgische Ort. Noch einmal Mal Karl Holl: Er schreibt, Luther habe „mit unerbittlicher Strenge“ festgestellt, „dass es sich in der Religion nicht darum handelt, ob der Mensch von Gott, sondern umgekehrt, ob Gott vom Menschen, von diesem einzelnen Menschen, etwas wissen will.“¹⁷ Nicht der Mensch sucht Gott, sondern Gott sucht den Menschen. Nicht der Mensch dient Gott, sondern Gott dient dem Menschen. Gottesdienst ist Gottesdienst und nicht Menschendienst.

Darum ist das Messopfer für Luther nicht nur einer von vielen möglichen theologischer Irrtümern, sondern ein Irrweg, der vom Teufel ist. Darum war es unausweichlich, dem Kaiser und dem Papst widerstehen zu müssen und zu können: Es ging darum, die falschen Gewissheiten zu beseitigen und die Suche nach wahrer Gewissheit zu ermöglichen. Diesem für die Seligkeit entscheidenden Anliegen diente Luthers Gottesdienstreform. Sie hatte unschätzbare Konsequenzen. Denn mit der Verlagerung des Heilsgeschehens vom priesterlichen Altar zum Herzen der Gläubigen wurde nicht nur die Liturgie reformiert, sondern das religiöse Selbstverhältnis auf ein neues Fundament gestellt. Damit gehört jedenfalls Luthers Gottesdienstreform zur Moderne. Um diese These zu erläutern, werde ich zunächst in aller Kürze Luthers Gottesdienstreform selbst skizzieren und danach meine bereits angeklungene These vertiefen.¹⁸

2. Luthers Gottesdienstreform

Luther war kein Liturgiker. Grundsätzlich hatte er kein allzu großes Interesse an äußeren Formen. Darüber hinaus zögerte er lange, selbst eine deutsche Gottesdienstordnung zu verfassen, weil er die Imitation durch andere Gemeinden und damit ein „neues Gesetz“ fürchtete. Es bedurfte mehrerer äußerer Anstöße, bis er seine „Deutsche Messe“ von 1526 schrieb und zum Druck gab (einer bestand darin, dass Martin

¹⁷ Holl 1923, 109.

¹⁸ Dazu s. ausführlicher auch: Meyer-Blanck 2009, 32–74 sowie Meyer-Blanck 2011, 148–161.

Bucer und Thomas Müntzer 1524 jeweils ein deutsches Messformular herausgegeben hatten).

Aber auch inhaltlich ist seine Messreform sehr kritisch gesehen worden. Viele Liturgiker werfen Luther vor, dass er die Gebete im Zusammenhang des Abendmahls radikal zusammenkürzte und eigentlich nur das Vaterunser und die Einsetzungsworte übrigließ. Das Prinzip „allein die Schrift“ führte dazu, dass die im Mittelalter entstandenen Gebete nicht nur überarbeitet, sondern einfach gestrichen wurden. Vor den Einzelheiten das Urteil des Liturgiehistorikers Rudolf Stählin (1911-2006, Sohn des bekannten Berneucheners und Oldenburger Bischofs Wilhelm Stählin) aus dem Jahr 1954:

Wir werden die Grenzen Luthers als Liturgiker klar erkennen müssen. Luther erkennt weder die theologische Bedeutung der liturgischen Struktur noch hat er einen Blick für die Entfaltung des ganzen Heilsgeschehens im liturgischen Handeln. [...] Die Reformation hat liturgisch den Anschluss an die Alte Kirche, den sie suchte, nicht gefunden. Sie hatte eine schwerwiegende Verarmung des Betens der Kirche zur Folge und den endgültigen Verlust jener großen eucharistischen Zusammenschau des gesamten Heilsgeschehens, deren die Alte Kirche noch fähig war.¹⁹

Luther schrieb zunächst 1523 ein lateinisches Messformular, in dem er das 12 Strophen lange frühmittelalterliche Abendmahlsgebet, den so genannten *Canon Romanus*, radikal herausstrich und davon nur die Einsetzungsworte übrigließ. Das Kanon-Gebet hatte Luthers Zorn erregt, weil darin das Opfer der Kirche eine so große Rolle spielt. Das trifft besonders auf die Strophen 4 und 8 mit der Bitte an Gott um

¹⁹ Stählin 1954, 60. – Die schon hier angesprochene Streitfrage ist die nach der Ausführlichkeit des eucharistischen Betens und nach der Form des eucharistischen Gebets im Speziellen. Im altkirchlichen Eucharistiegebet und im *Canon Romanus* waren die Einsetzungsworte in das lobende und dankende Gebetshandeln integriert, so dass einige Luthers sakramentalen Grundimpuls – Christus als der eigentlich Handelnde im Abendmahl – verletzt sahen. Diese Debatte spielte im Zusammenhang der Entstehung des „Evangelischen Gottesdienstbuches“ von 1999 eine wichtige Rolle, vgl. dazu Wendebourg 1997, 437–467 sowie Meyer-Blanck 2003, 111–138.

Annahme des Opfers der Kirche zu:

4 [Bitte um Annahme der Opfergaben]

(Er breitet die Hände aus und fährt fort) Nimm gnädig an, o Gott, diese Gaben deiner Diener und deiner ganzen Gemeinde; ordne unsere Tage in deinem Frieden, rette uns vor dem ewigen Verderben und nimm uns auf in die Schar deiner Erwählten. (Er faltet die Hände). [...]

8 [Bitte um Annahme des Opfers]

(Supra quae...) Blicke versöhnt und gütig darauf nieder und nimm sie an wie einst die Gaben deines gerechten Dieners Abel, wie das Opfer unseres Vaters Abraham, wie die heilige Gabe, das reine Opfer deines Hohenpriesters Melchisedek.²⁰

Statt dieser Gebete des Canon Romanus bleiben im Mahlteil der *Formula Missae* von 1523 nur Präfation, Einsetzungsworte, Sanctus, Vaterunser und Agnus Dei bei der Austeilung übrig. Noch radikaler reduziert ist dann die Abendmahlsordnung in der Deutschen Messe von 1526. Hier entfallen auch die Präfation und das Sanctus. Stattdessen bildet jetzt eine Zusammenfassung des Vaterunsers (die sogenannte Vaterunser-Paraphrase) den Übergang von der Predigt zum Mahlteil.

Für unseren Zusammenhang besonders interessant ist dabei die Elevation, die Erhebung der Hostie und des Kelchs. Die Elevation der Hostie hatte in der mittelalterlichen Schaufrömmigkeit eine hervorgehobene Rolle gespielt. Die sogenannte „Augenkommunion“ hatte die reale Kommunion mehr und mehr verdrängt. Dabei wurde die Elevation zum zentralen Teil der Messe, während derer seit dem 12. Jahrhundert eigens ein Glöckchen geläutet wurde, und man sang dazu „Ave verum corpus, natum de Maria virgine“, jenen Gesang, der aus Mozarts späterer Vertonung weithin bekannt geworden ist.

²⁰ *Canon Romanus* (Römischer Messkanon) in nachkonziliarer Form, Text nach: *Die Feier der Gemeindemesse...* 1995, 42.46; Überschriften zum Vergleich nach Schott 1940, 231–238. – Ausführliche Erläuterungen dazu in Meyer-Blanck 2009, 155-170.

In der Formula Missae 1523 ist die Elevation von Brot und Wein beibehalten – um der „schwachen Gewissen“ in Wittenberg willen. In der Deutschen Messe gibt es dagegen nur noch die Elevation des Kelches. Interessant ist dabei vor allem die Begründung. Die eigentliche Elevation nämlich, so Luthers Gedanke, ist die Elevation des Herzens zu Gott. Die Elevation des Kelchs soll dazu helfen, auch das Herz zu Gott zu erheben. Das eigentlich „Elevatorische“ geschieht im Inneren des Menschen. Die zeichenhafte Elevation des Kelchs kann nur dasjenige „Erhebende“ illustrieren, was im Glauben geschieht und was sich schon zuvor in der Predigt hat ereignen können. Der Mensch muss in seinem Personenzentrum zupacken, damit er das ergreift, was ihn ergreifen kann. Die Elevation auf dem Altar mutiert zur Elevation des Herzens.

Liebe Freunde Christi, weil wir hier versammelt sind in dem Namen des Herrn, sein heiliges Testament zu empfangen, so vermahne ich euch aufs erste, dass ihr euer Herz zu Gott erhebt, mit mir das Vaterunser zu beten, wie uns Christus, unser Herr, gelehrt und Erhöhung tröstlich zugesagt hat [...]. Alles, was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, dass ihrs empfangt, so wirts euch werden, Amen. Zum zweiten ermahne ich euch in Christus, dass ihr mit rechtem Glauben das Testament Christi wahrnehmet, und am allermeisten die Worte, darinnen uns Christus seinen Leib und Blut zur Vergebung schenkt, im Herzen fest erfasst, dass ihr gedenkt und dankt der grundlosen Liebe, die er uns bewiesen hat [...].²¹

Und in seiner „Vermahnung“ zum Abendmahl während des Augsburger Reichstags 1530 schreibt Luther vom wahren Gottesdienst: „Siehe, dieser Gottesdienst geht wohl ohne alle Pracht daher und füllt nicht die Augen, er füllt aber das Herz“.²² Nur im Innern des Menschen klingt der wahre Gottesdienst, das Gedächtnis Christi: „von innen aus

²¹ Martin Luther, *Deutsche Messe* (1526), Text nach: LD 6, 98f. (WA 19, 95f. = BoA 3, 304f.).

²² Martin Luther, *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn* (1530), Text nach: LD 6, 114 (WA 30 II, 603).

dem Herzen heraus tönt er so stark, dass dir alle Kreaturen dasselbe zu tönen scheinen“.²³

In dieser speziellen Vermahnung, zum Abendmahl zu gehen, spielt neben der Kategorie des Herzens das Gedächtnis Christi eine entscheidende Rolle. Das Wesentliche am Sakrament ist für Luther, dass der Gläubige Christus selbst begegnet, dem wahrhaft leiblich anwesenden Herrn, der aber in seinem Dasein vom Menschen erfasst sein will. Dazu verwendet Luther den Begriff des Gedächtnisses, der auf die paulinische (1 Kor 11,24.25) und lukanische (Lk 22,19) Kategorie der „Anamnesis“ zurückgeht. Das Gedächtnis ist das eigentliche gottesdienstliche Geschehen, das allem liturgischen Prunk überlegen ist:

Aller Kirchen und aller Welt Schmuck und Prangen ist ein Scheusal im Vergleich zum herrlichen Gedächtnis Christi, und ein Gedanke von diesem Gottesdienst klingt heller, tönt besser, schallt weiter als alle Trommeln, Posaunen, Orgeln, Glocken und was auf Erden tönen kann [...]. Wenn du nun keine andere Ursache noch Nutzen in diesem Sakrament hättest als allein solch Gedächtnis, solltest du nicht darin genug Treiben und Reizen finden?²⁴

Herz und Gedächtnis also sind die entscheidenden Bühnenorte des gottesdienstlichen Geschehens. Das Wesentliche geschieht darum nicht auf dem Altar, sondern in der wahrnehmenden und fühlenden, in der gedenkenden und Christus erfassenden Subjektivität. Dabei darf die Kategorie des Herzens aber nicht emotional verengt werden, denn es handelt sich ja um das Personenzentrum des Menschen. Doch die Emotion ist eben auch – wie die Einsicht und der Wille – eine Dimension dieser Persönlichkeit, wie sie mit der Metapher des „Herzens“ umschrieben wird. Das Herz als rein emotionale Instanz war die Sache Luthers nicht; aber gleichwohl gehörte für ihn die Emotion untrennbar zum

²³ Martin Luther, *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn* (1530), Text nach: LD 6, 114 (WA 30 II, 603).

²⁴ Martin Luther, *Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn* (1530), Text nach: LD 6, 114f. (WA 30 II, 603f.).

Herzen. Das machen seine Schriften immer wieder deutlich. Mit Karl Holls Begrifflichkeit gesprochen: Gewissheit, Gewissen und – so füge ich hinzu – Gestimmtheit sind eng miteinander verbunden. Nur in diesem umfassenden Sinne kann man bei Luther von der „Gewissensreligion“ als Gewissheitsreligion sprechen.

Zu der dabei wichtigen Gestimmtheit gehört bei Luther besonders auch die Stimme. Das Revolutionärste im Gottesdienst war bei ihm bekanntlich der deutsche Kirchengesang. Dadurch vollzog sich eine Entklerikalisierung der Liturgie. Die Gemeinde wurde – mit was für einem schwachen Gesang auch immer – zum entscheidenden liturgischen Akteur. In Luthers „Deutscher Messe“ finden sich die bis heute geläufigen Lieder „Nun bitten wir den heiligen Geist“ (EG 124) und „Jesus Christus, unser Heiland“ (EG 192). An die Stelle des Mönchsgesanges oder der Schola trat der Gemeindegesang. Diese fundamentale Tatsache relativiert auch die Ansicht der Liturgieexperten wie Rudolf Stählin, die mit Luthers Kürzungen in der Messe eine „schwerwiegende Verarmung des Betens der Kirche“ verbinden. Gesang ist eine andere Form des Betens, die das Geschehen von Resonanz mit anderen noch stärker erfahren lässt, als das bei gemeinsam gesprochenen Gebeten der Fall ist.

Die Metapher des Herzens in Luthers Gottesdienstreform lässt sich demnach verbinden mit Gewissheit, Gedächtnis und Gesang. Das Geschehen auf dem Altar wird in dieser Trias zur Realität für das mitfeiernde Subjekt. Aus der Schaufrömmigkeit wird selbstreflexive Frömmigkeit – oder mit Karl Holls Ausdruck: „Gewissensreligion“. Damit bin ich wieder bei meiner These, dass Luthers Gottesdienstreform mit moderner Subjektivität zusammenhängt. Statt des Begriffes der „Gewissensreligion“ mit ihren kantianisch-pflichtenethischen Nebenklängen könnte man auch von der „Subjektivitätsreligion“ sprechen und Luther für die fundamentaltheologische Wende im 18. und 19. Jahrhundert in Anspruch nehmen. Diesen Teil meiner These deute ich im Folgenden noch kurz an.

3. Der Gottesdienst des Herzens als Quelle moderner Subjektivität

Die Oxforder Kulturwissenschaftlerin Lyndal Roper hat in ihrer im Herbst 2016 in deutscher Übersetzung erschienenen Lutherbiographie bestritten, dass Luther und sein Begriff des Gewissens mit modernen Kategorien zu messen seien. Unter „Freiheit“ und „Gewissen“ verstand Luther, so Roper, nicht das, was wir nach der Aufklärung und in Zeiten der Individualisierung damit meinen. Es ging Luther nicht darum, „Menschen zu erlauben, ihrem Gewissen zu folgen“. Luther habe mit dem Gewissen vielmehr unsere Fähigkeit gemeint, „mit Gott zu wissen, ein Wissen, von dem er glaubte, dass es eine objektive Wahrheit sei.“²⁵

Erinnern wir uns an Karl Holls Lutherlektüre, dann kann man dem einerseits zustimmen: Das Gewissen meint das Wissen um Gott, die Gewissheit des Glaubens, die zu einer Wahrheitsgewissheit wird. Für Luther ist das Gewissen etwas durchaus anderes als das Zentrum autonomer Moralität. Nach der mit der Aufklärung gegebenen anthropologischen Wende im Religionsverständnis können wir uns nicht mehr vorstellen, wie Luther gedacht und empfunden hat. Die Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben ist im Gefolge der Kant'schen Erkenntniskritik eher zu einer Trennung beider Bereiche menschlicher Geistestätigkeit geworden. Darauf hat schon Emanuel Hirsch hingewiesen:

Für unser heutiges Bewusstsein vermag keine wissenschaftliche Wahrheitigkeit, philosophisch oder historisch oder naturbezogen, eine Gottesgeschichte und Heilsgeschichte zum zwingenden Bestandteil unserer menschlichen Erkenntnis zu erheben. [...] Unser persönlich aneignender Glaube kann [...] niemals wieder den festen Boden objektiv verbürgter Tatsächlichkeit und Verbürgtheit unter die Füße bekommen [...]. Damit ist denn das Verhältnis des Christlichen und des Menschlichen grundlegend verändert den Zeugnissen Luthers gegenüber.²⁶

Dennoch – bzw. gerade deswegen – ist es verfehlt, ausgerechnet im

²⁵ Roper 2016, 536, Hervorhebung dort.

²⁶ Hirsch 1964, 8–10.

Hinblick auf Luther von einer „objektiven Wahrheit“ zu sprechen. Die „objektive Wahrheit“ im Sinne der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts darf nicht zur Folie dessen gemacht werden, was Luther unter Wahrheitsgewissheit²⁷ verstand. Es ging Luther um eine existenzielle Gegebenheit, um eine Angelegenheit des Glaubens – und damit gerade nicht um etwas in unserem Sinne „Objektives“. Luther suchte gerade nicht nach der objektiven Wahrheit, sondern nach der Wahrheit, die dem Subjekt im Glauben Halt gibt.

Im objektiven Sinne – wenn ein enges Wahrheitsverständnis aus dem 21. Jahrhundert ins 16. Jahrhundert zurückprojiziert wird – hat Luther auch Gewissheit nie besessen. Gewissheit war für ihn immer Kampf. Es handelte sich für ihn immer um eine gewiss machende, aber um eine flüchtige Wahrheit – wie das bei aller Lebensgewissheit der Fall ist. Daraus erklärt sich auch Luthers Unerbittlichkeit. Schön formuliert Heinz Schilling über Luthers Verhalten: „Gnaden- und mitleidlos mit dem menschlichen Schicksal Andersdenkender in dieser Welt, aber voller Sorge und brüderlicher Sympathie, wo es um das ewige Heil geht.“²⁸ Die Wahrheit ist eine ernste Angelegenheit.

Gleichwohl ist Luther mit Ropers Begriff „objektive Wahrheit“ nicht richtig erfasst. Ein „*beatus possidens*“ war Luther nicht. Roper weist aber – wie Holl – darauf hin, dass das Alleinsein vor Gott das eigentlich Entscheidende und Radikale von Luthers Position ausmacht. Seelenmessen und andere gemeinsame Anstrengungen hatten für ihn alle Wirkung verloren, und es handelte sich damit sogar um eine auf den ersten Blick „*trostlose und individualistische Auffassung*.“²⁹ Luthers tiefer Schrecken bei seiner ersten Messe hatte sich ja gerade beim Kannongebet eingestellt.³⁰ Er beschreibt das in seiner Tischrede 3556 so:

²⁷ Zu den verschiedenen philosophischen Möglichkeiten, „Wahrheit“ zu denken, vgl. Meyer-Blanck 2016, 7–18.

²⁸ Schilling 2016, 576.

²⁹ Roper 2016, 156 (zu Luthers Disputation mit Cajetan).

³⁰ Roper 2016, 70.

Et ego cum in missa stare incipiens canonem, ita horruui, ut fugissem, nisi per priorem admonitus fuisset; denn do ich die wort laß: Te igitur, clementissime Pater etc., sentiebam mihi loquentem esse cum Deo sine mediatore, fugere volui sicut Iudas coram mundo. [Als ich die Messe las und mit dem Messkanon begann, da erschrak ich so sehr, dass ich geflohen wäre, wenn mich nicht der Prior zurechtgewiesen hätte; denn als ich die Worte las: ‚Dich, gütiger Vater‘, da fühlte ich, dass ich mit Gott sprach ohne einen Mittler, und ich wollte fliehen wie Judas vor der Welt.]³¹

Auch wenn der Psychoanalytiker Erik H. Erikson das geschilderte Erlebnis – in seinem immer noch lesenswerten Lutherbuch aus dem Jahre 1958 – für eine nachträgliche „Historifizierung“ bzw. für eine Projektion, also für eine zugespitzte Erinnerung hält,³² wird man auch mit dieser Tischrede sagen können: Es war das Alleinstehen vor Gott, das für Luther entscheidend war und das sich in der Messe und in seinem Zentrum, dem Kanongebet, verdichtete. Die Begegnung mit Gott vollzieht sich im Herzen als dem Personzentrum, dort, wo der Mensch unvertretbar ist und ganz für sich steht. Im Herzen wird das real, was am Altar geschieht: Vor Gott stehen, mit Gott sprechen ohne Mittler – „loqui cum Deo sine mediatore“. Der Schrecken ereignete sich am Altar und griff an das Herz. Von dort ausgehend musste er darum auch bearbeitet werden.

Allerdings darf das „Herz“ bei Luther wiederum nicht als ein Teil der Person, nicht als die Innerlichkeit im Gegensatz zum Äußeren, verstanden werden. Wie in der biblischen Sprache steht das Herz vielmehr für das Ganze und Unvertretbare der Person, für das denkende und führende Wollen. Das kann man im Gegenüber zu Zwingli und Karlstadts

³¹ Martin Luther, *Tischrede* 3556, März 1537, BoA 8, 109, Übersetzung MMBL. Die Stelle bezieht sich auf den Beginn des *Canon Romanus*: „Dich also, gütigster Vater, bitten wir inständig durch Jesum Christum, deinen Sohn, unsern Herrn und flehen, dass du annehmest und segnest diese Gaben, diese Geschenke, diese heiligen, makellosen Opfergaben.“

³² Erikson 1975, 152.

Abendmahlsverständnis sehen. Zwingli und Karlstadt meinten, die Kommunion beim Abendmahl finde in der Tiefe des Herzens als ein Erinnerungsakt statt.³³ Für Luther dagegen ging es bekanntlich um die leibliche Realität des Sakraments und um das leiblich reale Stehen vor Gott. Das Herz ist bei Luther also keine psychologische, sondern eine theologische, eine personal auf Gott bezogene, eine relationale Kategorie. Der Mensch hat keine Gottesbeziehung, er ist seine Gottesbeziehung. Darum liegen Glaubensgewissheit und das Erschrecken vor der eigenen Unwürdigkeit so nahe beieinander. Vor allem ist das Herz etwas Leibliches – Luther trennte eben nicht zwischen Körper und Geist.³⁴ Erst die philosophische Phänomenologie im 20. Jahrhundert (Edmund Husserl und vor allem Maurice Merleau-Ponty) hat diesen Zusammenhang (wieder) zum bewussten denkerischen Allgemeingut werden lassen.³⁵

Karl Holl hatte 1917 bemerkt, Luthers „Gewissensreligion“ bedeute „den entscheidenden Durchbruch nicht nur durch das Mittelalter“; es handle sich vielmehr um die Begründung einer „Autonomie“, die sich zu der der Aufklärung nicht nur als eine unvollkommene Vorstufe“ verhalte.³⁶

Luthers Rede von Gott ist eine radikale Form von „Selbstvertiefung“, die dem Menschen im Gottesverhältnis zugleich „die Tatsachen des Seelenlebens“ vor Augen stellt.³⁷ Der Mensch steht ohne Mittler vor Gott. Er wird dabei dessen inne, dass er „sich selbst aus sich immer wieder neu erzeugt.“³⁸ Das Ich bleibt in aller seiner Widersprüchlichkeit bestehen.³⁹ Es kann nicht in eine höhere Form aufgehoben werden, weder in eine

³³ Roper 2016, 375. Ausführlich dazu Meyer-Blanck 2009, 177–189.

³⁴ Roper 2016, 456f.

³⁵ Merleau-Ponty 1966, bes. 89–235 (über die Leiblichkeit aller Erkenntnis).

³⁶ Holl 1923, 10; die folgenden Seitenverweise im Haupttext beziehen sich darauf. – Hierzu und zum Folgenden vgl. auch meine religionspädagogischen Anmerkungen zu Luther: Meyer-Blanck 2006, 37–49.

³⁷ Holl 1923, 60.

³⁸ Holl 1923, 65.

³⁹ Holl 1923, 81.

mystische Auflösung hinein noch in eine sittliche Veredelung.

Das Ich wird sich selbst nicht mehr los. Auch in Sachen des Glaubens ist Selbstreflexivität eine notwendige Bedingung. Das ist zutiefst modern. Bei Luther kommt es zu einer Subjektivierung des Selbstverhältnisses aufgrund des Gottesverhältnisses. Das Radikale der Begegnung mit Gott stellt den Menschen ohne Fluchtmöglichkeit vor sich selbst. Wie der junge Priester Martinus bei der Primiz nicht vom Altar weglaufen konnte, so realisiert der Mensch auch, was er selbst ist. Im Realisieren des eigenen Grundes – „Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen...“ – steht der Mensch zugleich vor seinem eigenen Abgrund – „der mich verlornen und verdammten Menschen erlöset hat, erworben, gewonnen“, so heißt es im Kleinen Katechismus von 1529. Die Selbstreflexivität, ja die Psychologie entsteht aus dem Ernstnehmen der eigenen Gottesbegegnung.

In der Gottesbegegnung lässt der Mensch sein eigenes Sein los – und er gewinnt sein neues Sein in Christus. Die Gottesbegegnung wird dadurch verändert, dass der Mensch Gott und sich selbst den Christus vorhält. Gott und der Mensch sind nicht mehr derselbe. Der Mediator ist da. Der ungarische Theologe Vilmos Vajta schreibt in seiner Gottesdiensttheologie Luthers: „[...] der im Glauben gegenwärtige, in Wort und Sakrament wirkende Christus ist selbst der neue Mensch. Er und der Mensch des Glaubens sind eine Person.“⁴⁰ Darum war Luther die leibliche Realpräsenz so wichtig. Zwischen das menschliche Ich und Gott muss der lebendige Christus treten.

Aber es kommt dabei zu keiner Entwicklung, denn der Mensch bleibt im Prinzip derselbe. Es gibt keine qualitative religiöse Entwicklung. Der Status des Menschen coram Deo verändert sich durch den Mediator Christus – nicht aber seine Persönlichkeit. Der Entwicklungsgedanke ist erst eine Frucht des 19. Jahrhunderts, er entsteht im Gefolge der aufkommenden Pädagogik, Biologie und Geschichtswissenschaft, wie

⁴⁰ Vajta 1952, 231.

sie in der Hegel'schen Philosophie kulminiert.

Bei Luther sind von alledem erst die Anfänge wahrzunehmen. Meine Formulierung „Vom Altar zum Herzen“ ist dabei im doppelten Sinne zu verstehen. Zum einen handelt es sich um einen Paradigmenwechsel. Das Geschehen am Altar allein tut es nicht mehr. Das Herz als das Personenzentrum muss fest erfassen, was Gott für uns tut; denn anderenfalls würde der Mensch allein, nackt und schutzlos vor Gott dastehen – *sine mediatore*. Zum anderen aber meint „Vom Altar zum Herzen“ auch einen Weg, der stets erneut gegangen werden muss. An dieser Stelle wird die Liturgie für den Einzelnen zum Erlebens- und Erfahrungsweg und für die Verantwortlichen zur Gestaltungsaufgabe. Nicht die Formen garantieren, dass die Herzen erreicht werden.

Dabei ist das leibliche Geschehen ist die Realität, an der die Subjektivität entsteht. Das Subjekt ist sich selbst ein leibliches Gegenüber. Das hat Lyndal Roper in der eindrucklichen These herausgearbeitet, Luthers Beharren auf der Realpräsenz habe ihren Hintergrund in Luthers leiblichem Selbstverhältnis. Ein „Geistestäter“ war er eben nicht. Oder, so heißt es am Schluss bei Lyndal Roper:

Luthers theologisches Erbe war eine Sicht auf die menschliche Natur, der jene Trennung zwischen Fleisch und Geist fremd war, die die Geschichte des Christentums so hartnäckig begleitet und ein tiefes Misstrauen gegenüber der Sexualität hervorgebracht hat, verbunden mit unnachgiebigem Moralisieren. Nichts davon findet man bei Luther. Was auch immer er war, er war kein Spaßverderber.⁴¹

Literaturverzeichnis

- BoA: Otto Clemen, Hg. 1959-1967. *Luther Werke in Auswahl*, Bd. 1-8. Berlin: de Gruyter.
- EG: *Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen, die Lippische*

⁴¹ Roper 2016, 535.

- Landeskirche in Gemeinschaft mit der Evangelisch-reformierten Kirche.* 2006. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Bielefeld : Luther-Verlag/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Erikson, Erik H. 1975. *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie.* Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.
- Die Feier der Gemeindemesse. Auszug aus der authentischen Ausgabe des Messbuches für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Handausgabe.* 1995. Solothurn: Düsseldorf.
- Hirsch, Emanuel. 1964. *Predigerbibel.* Berlin: de Gruyter.
- Holl, Karl. 1923. „Was verstand Luther unter Religion?“ In Karl Holl. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I. Luther, 2/3 Aufl., 1–110.* Tübingen: Mohr Siebeck.
- LD: Aland, Kurt, Hg. 1957nn. *Die Werke Martin Luther in neuer Auswahl für die Gegenwart.* Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht
- Leppin, Volker. 2010. „Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts.“ In *Luther Handbuch*, hg. Albrecht Beutel. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Mennecke, Ute, Hellmut Zschoch, Hg. 2017. *Von des christlichen Standes Besserung – 500 Jahre Reformation.* Leipzig: EVA.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung.* Berlin: de Gruyter 1966.
- Meyer-Blanck, Michael. 2003. „Liturgiewissenschaft und Kirche. Eine ökumenische Verhältnisbestimmung in zehn Thesen.“ In Michael Meyer-Blanck, Hg. *Liturgiewissenschaft und Kirche. Ökumenische Perspektiven*, 111-138. Rheinbach: CMZ Verlag.
- Meyer-Blanck, Michael. 2006. „Das Wort des Katechismus und das Echo des Herzens. Glauben lernen in der Spätmoderne“ In Friedrich-Otto Scharbau, Hg. *Das Ja zum Kind – Mandat und Verantwortung für die christliche Erziehung der Kinder*, 37–49. Erlangen: Martin-Luther-Verl.
- Meyer-Blanck, Michael. 2009. *Liturgie und Liturgik. Der evangelische*

- Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Meyer-Blanck, Michael. 2011. *Gottesdienstlehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Meyer-Blanck, Michael. 2016. „Unterscheiden, was zusammengehört. Zum Verhältnis von Wahrheitsfrage und Wirklichkeitsdeutung in der Religionspädagogik.“ *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 68, 7–18.
- Roper, Lyndal. 2016. *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*. Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- Schilling, Heinz. 2016. *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs*, 3. Aufl. München: Beck.
- Schott, Anselm, Hg. 1940. *Römisches Sonntagsmessbuch lateinisch und deutsch*. Freiburg/Breisgau: Herder Verlag.
- Stählin, Rudolf. 1954. „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart.“ In K. F. Müller, W. Blankenburg, Hg. *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd. 1, 1–81. Kassel: Stauda.
- Troeltsch, Ernst. 1906. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 2. Aufl. München / Berlin: R. Oldenbourg Verlag.
- Vajta, Vilmos. 1952. *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- WA: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 1883–2009. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- WA TR: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abteilung Tischreden*. 1912–1921. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Wendebourg, Dorothea. 1997. „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche.“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 437–467.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LIX

Zeszyt 4

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2017

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr Jerzy Sojka – sekretarz redakcji

RECENZENCI

ks. Jarosław Babiński

ks. Krzysztof Bardski

Achim Behrens

Alexander Cap

Piotr Chomik

ks. Bogumił Gacka

Wojciech Gajewski

ks. Sebastian Jasiński

ks. Tadeusz Kałużny

ks. Wojciech Kluj

Klaus Koenen

Krzysztof Leśniewski

Piotr Lorek

ks. Marek Ławreszuk

Aleksander Naumow

Roman Oficinskij

Zbigniew Pasek

Grzegorz Pecka

Grzegorz Pełczyński

ks. Andrzej Perzyński

Aldona Piwko

ks. Rajmund Porada

Jacek Prokopski

Antje Roggenkamp

ks. Günter Röhser

ks. Mariusz Rosik

Stanisław Rosik

Wilhelm Schwendemann

ks. Henryk Seweryniak

Jakob Wöhrle

ks. Warsonofiusz (Bazyli

Doroszkiwicz)

Mariusz Wojewoda

Michael Wolter

Skład komputerowy – Łukasz Troc

Fot. Aleksander Wasyluk / orthphoto.net

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa tel. +4822 635-68-55

Nakład: 200 egz., objętość ark. wyd.: XXXX

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,
15-703 Białystok

Spis treści

In memoriam. Jego Ekscelencja Arcybiskup Jeremiasz (Jan Anchimiuk).....	637
--	-----

ARTYKUŁY

MANFRED OEMING, <i>Die Bedeutung des Alten Testamentes für den Reformator Martin Luther</i>	647
JAKUB SLAWIK, <i>Hermeneutyka biblijna Marcina Lutra: sens dosłowny a interpretacja chrystologiczna na przykładzie Iz 52,13-53,12</i>	687
ANDRZEJ P. KLUCZYŃSKI, <i>Reformacja a zaistnienie, kryzys i perspektywy teologii Starego Testamentu</i>	713
JOCHEN FLEBBE, <i>Tun oder Hören? Paulus und das Gesetz – und ein Blick auf Martin Luther</i>	727
MICHAEL MEYER-BLANCK, <i>Vom Altar zum Herzen. Luthers Gottesdienstreform als Quelle moderner Subjektivität</i>	761
MARCIN HINTZ, <i>Hermeneutyczna funkcja ewangelickiej etyki teologicznej</i>	781
JERZY SOJKA, <i>Luterańska hermeneutyka dzisiaj. Odczytanie hermeneutycznego dziedzictwa luterańskiej Reformacji w refleksji Światowej Federacji Luterańskiej</i>	803
TADEUSZ DOLA, <i>Elementy hermeneutyki personalistycznej w relacji do teorii teologii Marcina Lutra</i>	821
WSIEWOŁOD KONACH, <i>Sola scriptura a prawosławne pojmowanie Pisma Świętego i Tradycji Świętej</i>	835
JAKUB KLOC-KONKOŁOWICZ, <i>Reformacja jako proces ,uetycznienia’ świata. Hegłowska hermeneutyka reformacji w „Wykładach z filozofii dziejów”</i>	847
TADEUSZ BARTOŚ, <i>Reforma, reformizm, Reformacja – analiza filozoficzna</i>	865

KRONIKA

Inauguracja roku akademickiego 2017/2018 w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (JERZY SOJKA).....	875
--	-----

Nadanie tytułu doktora honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ks. prof. dr. hab. Michaelowi Meyerowi-Blanckowi (JERZY SOJKA)	881
Nadanie Medalu za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie ks. prof. dr. hab. Manfredowi Uglorzowi (JERZY SOJKA)	885

Wykaz autorów

- Bartoś Tadeusz**, pedagogika@ah.edu.pl, Akademia Humanistyczna im. A. Gieyszтора, ul. Daszyńskiego 17, 06-100 Pułtusk
- Dola Tadeusz**, tadeusz.dola@uni.opole.pl, Uniwersytet w Opolu, ul. kard. Kominka 1A, 45-032 Opole
- Flebbe Jochen**, jflebbe@uni-bonn.de, Universität Bonn, Abteilung für Neues Testament, An der Schlosskirche 2-4, 53113 Bonn, Niemcy
- Hintz Marcin**, hintz@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Kloc-Konkołowicz Jakub**, j.kloc-konkolowicz@uw.edu.pl, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa
- Kluczyński Andrzej**, jafeja@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21C, 00-246 Warszawa.
- Konach Wsiewołod**, wiesiek_k@poczta.onet.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Meyer-Blanck Michael**, meyer-blanck@uni-bonn.de, Evangelisch-Theologische Fakultät – Religionspädagogik, An der Schlosskirche 2-4, 53113 Bonn, Niemcy
- Oeming Manfred**, manfred.oeming@wts.uni-heidelberg.de, Universität Heidelberg, Theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg, Niemcy
- Slawik Jakub**, jakubsla@wp.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa
- Sojka Jerzy**, sojkajerzy@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa