

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

herausgegeben von der
**Gesellschaft für
Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.**

ZThG • 5. Jahrgang • 2000 • Aus dem Inhalt:

Kim Strübind

»Das Wort ward Bild«. Gottesschau
und Gotteswort im Alten Testament

Erich Geldbach

Die Wahrheits- und Versöhnungs-
kommission in Südafrika

Andrea Strübind

Dienst am Volk. Das Diakoniewerk
Tabea und das ›Dritte Reich‹

Eduard Schütz

Noch einmal: Rechtfertigungslehre
und die »Gemeinsame Erklärung«

Reinhard Henkel

Religions- oder Kirchengographie

Reinhild Löding-Ehrenstein

Farbige Schafe. Dimension der
Religiosität

Ralf Dziewas

»Ist der Papst schuld an Schwanger-
schaftsabbrüchen?«

Lutz Röcke

Weltschöpfung und Naturwissen-
schaft. Eine Nacherzählung

Theologische Sozietät

Das Christentum und die anderen
Religionen (Tagungsbeiträge)

Gespräche über Gott und die Welt

»Das Kreuz mit der Zukunft«.
Interviews mit A. Malessa,
Th. Bloedorn und H.C. Rust

Theologie im Kontext • Dokumentation
Theologie und Verkündigung
Theopoese • Theosaire
Bibliographie und Register
(weitere Beiträge s. Rückseite)



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

Veröffentlichungen der Gesellschaft für
Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V. (GFTP)

5. Jahrgang · 2000

Redaktion

Kim Strübind (Schriftleiter) · Olaf Lange (Geschäftsführer) · Ralf Dziewas
Michael Holz · Wolfgang Pfeiffer · Michael Stadler · Bernd Wittchow

unter Mitarbeit von

Erich Geldbach · André Heinze · Dietmar Lütz
Thomas Nißlmüller · Andrea Strübind · Irmela Wedler

Zum 200. Geburtstag von

Johann Gerhard Oncken

dem Gründer
des kontinentaleuropäischen Baptismus
am 26. Januar 2000

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt DM 25,-. Für Abonnenten, Studenten, Vikare und Auszubildende (Nachweis erforderlich) beträgt er DM 20,-. Versandkosten werden zuzüglich berechnet. – Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für DM 20,- erworben werden.

Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München, Telefon: 089 / 6447 00 oder 089 / 64 24 16 80, Fax: 089 / 64 24 16 81, E-mail: Struebind@GFTP.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden. Bestellungen der Zeitschrift an: »GFTP – z.H. Wolfgang Pfeiffer, Goldmariekenweg 47b, D-22457 Hamburg«, Telefon: 040 / 55 00 380, Fax: 040 / 55 00 78 62, E-mail: Pfeiffer@GFTP.de

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind in allen ihren Teilen urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Der Zeitschrift ist ein Faltblatt mit Bestellkarte und Anmeldeformular für die Mitgliedschaft in der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V. (GFTP) beigelegt.

Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik, Goldmariekenweg 47b, D-22457 Hamburg.
Internet-Adresse der Gesellschaft: <http://www.GFTP.de> · E-mail-Adresse der Redaktion: ZThG@GFTP.de

© Verlag der GFTP, Hamburg
Satz & Umschlag: OLD-Satz digital, Neckarsteinach
Druck & Bindung: WB-Druck, Rieden am Feggensee
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
ISSN 1430-7820

INHALT

Editorial.....	5
----------------	---

ESSAYS

<i>Lutz Röcke</i> Die Erschaffung der Welt. Schöpfungserzählung 1999, frei nach Genesis 1 und 2	11
<i>Ralf Dzierwas</i> »Ist der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen?« Sozialtheologische Anmerkungen zum Umgang mit gesell- schaftlicher Schuld.....	18

ARTIKEL

<i>Hans-Harald Mallau</i> Abtreibung in der Bibel, im rabbinischen und hellenistischen Judentum sowie im Urchristentum	27
<i>Kim Strübind</i> »Das Wort ward Bild«. Gottesschau und Gotteswort im Alten Testament	33
<i>Andrea Strübind</i> Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das »Dritte Reich«.....	66
<i>Erich Geldbach</i> Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse.....	99
<i>Erich Geldbach</i> Zu Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa.....	117
<i>Eduard Schütz</i> Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum Fortgang und Abschluß des römisch-katholisch/ lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre	134
<i>Reinhild Löding-Ehrenstein</i> Farbige Schafe. Dimensionen der Religiosität.....	145
<i>Reinhard Henkel</i> Religions- oder Kirchengographie. Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach	161

THEOLOGIE IM KONTEXT

Kim Strübind

Was heißt »evangelisch-freikirchlich«? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses. 177

DOKUMENTATION

Bundesleitung des BEFG in Deutschland

Offener Brief zur Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am 31. Oktober 1999 in Augsburg 184

Martin Rothkegel

Eine Tauferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täufertums in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz 186

THEOLOGISCHE SOZIJETÄT

Erich Geldbach

Die Theologische Sozietät 1999 198

Dietmar Lütz

Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Wahrheit missionarischer Existenz 199

P. Heribert Bettscheider SVD

Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen. 209

Urs Baumann

Christentum und Weltreligionen 226

GESPRÄCHE ÜBER GOTT UND DIE WELT

»Das Kreuz mit der Zukunft«. Interviews mit Andreas Malessa, Thomas Bloedorn und Heinrich-Christian Rust über freikirchliche Perspektiven zu Beginn des dritten christlichen Millenniums 239

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Irmgard Stanullo

Salz der Erde?! Predigt über Matthäus 5,13 255

Matthias Walter

Wenig zu bringen. Predigt über Markus 12,41-44 259

Joachim Molthagen

Das Buch mit den sieben Siegeln und das Lamm. Bibelarbeit über Offenbarung 5 mit einer historischen Einleitung 266

BUCHBESPRECHUNGEN

Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 4. Auflage 1998, Bd. 1 (A-B) (<i>Kim Strübind</i>)	276
Th. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese (<i>Walter Magaß</i>)	281
<i>Andrea Strübind</i> , »Eifriger als Zwingli ...«. Die frühe Täufer- bewegung in der Schweiz (Selbstanzeige)	282
<i>Astrid Giebel</i> , Diakonie im deutschen Baptismus von 1825 bis 1957 (Selbstanzeige).	283

THEOPOESIE

»Hugo« Kleine Päpste · Das Übliche (ein Zapp-Clip) · Der zweite Tod des Lazarus	285
<i>Michael Stadler</i> für Dich!	288
<i>Hans-Werner Kube</i> Auferstanden	289
<i>Lutz Röcke</i> Ein Loblied auf den Schöpfer (frei nach Psalm 104)	289

THEOSATIRE

<i>Klaus Fischer</i> Die Gebetsnacht	292
»Ein Gülden ABC deutsch« oder: reichlich exemplifizierte und nützliche Anmerkungen für die reifere baptistische Jugend bearbeitet und ohne kirchenamtliches Privilegium herausgegeben	297

GFTP E.V.

Vereinsnachrichten (<i>Ralf Dziejwas</i>)	299
Mitglieder des Vereins	302
Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG	304

BIBLIOGRAPHIE UND REGISTER

<i>Andreas P. Zabka / Kim Strübind</i> Bibliographie und Register aller Beiträge der Jahrgänge 1-5 (1996-2000) der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde	305
---	-----

MITARBEITER DIESES HEFTES

Prof. Dr. *Urs Baumann*, Institut für ökumenische Forschung der Katholisch-theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeister Straße 18, D-72076 Tübingen

Prof. Dr. *P. Heribert Bettscheider SVD*, Steyler Missionswissenschaftliches Institut, Arnold-Janssen-Straße 24, D-53754 St. Augustin

Dr. *Ralf Dziewas*, Angergang 10, D-16321 Bernau

Hugo Ganslmayer (»Hugo«), Zanderweg 10, D-84032 Altdorf

Prof. Dr. *Erich Geldbach*, Ökumenisches Institut der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150, D-44780 Bochum

Dr. *Astrid Giebel*, Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14627 Elstal

Dr. *Reinhard Henkel*, Auf der Höhe 11, D-68535 Edingen

Michael Holz, Augustastraße 10, D-38364 Schöningen

Hans-Werner Kube, Gartenstraße 23, D-35719 Angelburg-Lixfeld

Reinhild Löding-Ehrenstein, Kitzbüheler Weg 40, D-40789 Monheim

Dr. *Walter Magaß*, Kreuzstraße 28, D-49084 Osnabrück

Prof. Dr. *Hans-Harald Mallau*, Sternbergweg 3, D-72766 Reutlingen

Prof. Dr. *Joachim Molthagen*, Köderheide 20, D-22149 Hamburg

Martin Rothkegel, International Baptist Theological Seminary, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ-16400 Prag 6

Lutz Röcke, Gronaustraße 66, D-42285 Wuppertal

Dr. *Eduard Schütz*, Guipavasring 42, D-22885 Barsbüttel

Michael Stadler, Martin-Luther-Straße 36, D-83395 Freilassing

Irmgard Stanullo, Fraasstraße 12, D-90449 Nürnberg

Privatdozentin Dr. *Andrea Strübind*, Bruggsperger Straße 26, D-81545 München

Dr. *Kim Strübind*, Bruggsperger Straße 26, D-81545 München

Dr. *Matthias Walter*, Arthur-Gruber-Straße 41, D-71065 Sindelfingen

Andreas P. Zabka, Otto-Bartning-Straße 11, D-69239 Neckarsteinach

Editorial

»Was erwarten, was erhoffen, was verlangen wir eigentlich von der Literatur? Daß sie die Welt verändere und uns alle erziehe und uns helfe, edel, hilfreich und gut zu sein? Daran habe ich einst tatsächlich geglaubt. Es ist lange her. Und heute? Was will ich denn heute? Nicht mehr und nicht weniger, als daß Literatur Freude bereite und vielleicht noch ein wenig Glück. Und daß es mir möglich sei, auch andere an dieser Freude, an diesem Glück teilnehmen zu lassen.«
Marcel Reich-Ranicki

Mit dem fünften Jahrgang der ZThG laden wir Sie, verehrte Leserinnen und Leser, neuerlich zu einer Lesereise in die (Un-)Tiefen freikirchlicher Gedanken über Gott und die Welt ein. Was dem sprachgewaltigen Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki recht ist, ist auch dem Theologen billig. Die in unserer Zeitschrift nachzulesende theologische Literatur will mitteilen, belehren (im besten Sinne des Wortes) und, darin durchaus mit der Belletristik verwandt, auch ein wenig unterhalten: *Honni soit qui mal y pense!* Das Glück, etwas erkannt oder entdeckt zu haben, nötigt nun einmal zur Mitteilung. Literatur ist immer auch verdichtete Entdeckerfreude und Entdeckerglück, und sei es, daß man sich eine Last von der Seele schriebe. Das Wort kann nämlich nicht nur Fleisch, es muß auch immer wieder Wort werden, um anderswo in Fleisch und Blut überzugehen.

Motive dieser Art bewegen wohl unser abermals angewachsenes Autorenkollegium insgesamt: Daß man das Leben teilt, indem man es mitteilt. Dies gilt auch dann, wenn dieses literarische Glück – wie jedes echte Glück – Freud *und* Leid kennt und auch von den Tiefen geistiger Kraftanstrengungen und innerer Kämpfe Zeugnis ablegt. Anbiederung und ›Hofberichterstattung‹ zum größeren Ruhm der eigenen (Frei-)Kirche ist schon deshalb nicht unsere Sache. Drücken sich Freude und Glück in ihrer literarischen Verdichtung doch gerade auch als Freiheit zur Kritik am Bestehenden aus, wie der oben zitierte Literaturkritiker bis ins hohe Alter hinein belegt. Auf die manchmal aufmüpfige Freiheit »unterwegs zur Sache« (E. Jünger) kann die Kirche Jesu Christi unmöglich verzichten.

Weiterhin leisten wir uns daher den im freikirchlichen Raum raren Luxus unabhängiger, kritischer und durchaus unorthodoxer theologischer Sichtweisen, wohl wissend, daß wir dadurch manchen alten und neuen Traditionshütern ein Dorn im Auge sind. Jener Dorn im Auge mag gar zum Pfahl im Fleische werden, falls sich das derzeit in freikirchlichen Kreisen vielfach geraunte Zauberwort ›Zukunftsfähigkeit‹ in bloßer Zu-

kunftsretorik erschöpfen sollte, weil sich im Bereich festgefahrener innerkirchlicher Verhältnisse und eingespielter Seilschaften nichts wirklich ändern soll. Hier muß unsere freikirchliche Gemeindebasis – und nicht nur sie – wachsam sein und gerade den in Gemeinde- und Kirchenleitung Verantwortlichen mit der Impertinenz der bittenden Witwe (Lk 18,1-8) zu Leibe rücken.

Das vorliegende Heft bleibt auch im neuen Jahrtausend der eingeschlagenen Linie treu: Wissenschaftliche sowie populäre theologische und kirchliche Beiträge stehen nach Rubriken getrennt eng beieinander. Auf dieses komplementäre Element, das den Ernst wissenschaftlicher Besinnung mit der Reflexion der eigenen kirchlichen Erfahrung und Praxis zu verbinden sucht, möchten wir auch künftig nicht verzichten. Die Voten unserer Leserschaft haben uns darin sehr bestärkt.

Essays

Das Heft wird wie gewohnt durch »Essays« eröffnet, die in der Lesergunst ganz oben stehen. Zunächst erzählt *Lutz Röcke* die Schöpfungsgeschichte aus Gen 1 nach, indem er ein dezidiert naturwissenschaftliches Verständnis der Entstehung des Lebens in diesen alten priesterlichen Text einträgt. Der bemerkenswerte Versuch, das biblische Sechstagerwerk der Schöpfung in einer zeitgemäßen Übertragung zu präsentieren, ist frei von aller stickigen Nervosität mancher »Kreationisten«, die jede Form der Evolutionstheorie für eine Erfindung des Antichristen halten. Von welcher Glaubensgewißheit eine evolutionistische Nacherzählung des Schöpfungswerkes geprägt sein kann, zeigt der Autor, indem er als *donum superadditum* auch noch eine Nachdichtung des Schöpfungpsalms 104 beisteuert, die unter der Rubrik »Theopoesie« zu finden ist.

Anhand der suggestiven Frage »Ist der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen?« exemplifiziert *Ralf Dziewas* das Verhältnis von Schuld und Anklage im Zusammenhang von Abtreibungen. Schuld wird von Dziewas konsequent als eine sozialtheologische Kategorie menschlichen Lebens verstanden, die eine hermeneutische Schlüsselfunktion besitzt, insofern sie die Gemeinschaft der Mitschuldigen konstituiert. Ob es berechtigt ist, Schuld in dieser Weise zu entpersonalisieren, indem man sie sozialisiert, mag jeder selbst beurteilen. Die Gedanken sind in jedem Falle nachdenkenswert und haben anlässlich der Sitzung der »Theologischen Sozietät« im Mai 1999 eine spannende und kontroverse Diskussion hervorgerufen.

Artikel

Der Reigen der Hauptartikel wird durch den Beitrag von *Hans-Harald Mallau* eröffnet. Seine Ausführungen über »Abtreibungen in der Bibel, im Judentum und im Urchristentum« gehen ebenfalls auf einen mündlich vorgetragenen Tagungsbeitrag der Theologischen Sozietät zurück. Mallau zeichnet eine theologiegeschichtliche Entwicklung nach, die den Gedan-

ken der »Abtreibung« und ihrer theologischen Bewertung bis in die hellenistische frühmittelalterliche Zeit des rabbinischen Judentums verfolgt. Der zweite alttestamentliche Beitrag entstammt meiner Feder und untersucht das Verhältnis von »Gotteswort und Gottesschau im Alten Testament«. Die prophetischen Berichte über visionäre Gottesbegegnungen üben auch heute noch eine anhaltende Faszination aus. Auffällig ist, daß sich die Visionsberichte in der Spätphase des Alten Testaments häufen. Wie kommt es zum Siegeszug des ›Auges‹ über das ›Ohr‹ in der Geschichte des Offenbarungsempfangs? In dieser Fragestellung vermittelt der Aufsatz phänomenologische mit theologiegeschichtlichen Einsichten. – Die Hauptüberschrift sollte eigentlich »Das geschaute Wort« lauten. Er wurde kurz vor der Drucklegung – wenn auch schweren Herzens – geändert, als mir ein gleichnamiger Artikel der geschätzten Hamburger Alttestamentlerin Ina Willi-Plein über den Propheten Amos in dem soeben erschienenen 14. Jahrgang des »Jahrbuchs für biblische Theologie« in die Hände fiel.

Andrea Strübind zeichnet in ihrer Untersuchung »Dienst am Volk« die Geschichte eines freikirchlichen Diakoniewerkes in der Zeit des ›Dritten Reiches‹ nach. Es handelt sich dabei um eine Auftragsarbeit des Diakoniewerkes Tabea anlässlich des 100jährigen Jubiläums im vergangenen Jahr. Dabei stellten sich die heutigen Verantwortlichen mutig einer nicht immer rühmlichen Vergangenheit unter der braunen Diktatur, wie auch das angefügte Schuldbekennnis des Tabea-Vorstands belegt.

Mit zwei Beiträgen ist *Erich Geldbach* in diesem Heft vertreten. Ersterer stellt die Hintergründe und Ergebnisse der »Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika« (TRC) dar. Dieses öffentliche Tribunal mit einer eigenen Kammer für Amnestierungen hat sich seit 1995 in einer mehrjährigen Tätigkeit mit den während der Zeit der ›Apartheid‹ begangenen Verbrechen gegen die Menschenrechte befaßt. Geldbach macht auf Ziele und Hintergründe dieser Kommission aufmerksam, zieht einen Vergleich zum Nürnberger Kriegsverbrecherprozeß nach dem Zweiten Weltkrieg und bezieht auch die Rolle der Kirchen ein. – Der zweite Aufsatz ist der Geschichte der freikirchlichen Diakonie in Europa gewidmet. In einem weit gespannten Bogen stößt man hier auf ein kleines und sehr hilfreiches Kompendium zu Wesen und Auftrag diakonischen Handelns in einem ökumenischen Horizont.

Eduard Schütz nimmt unter der Überschrift »Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung« den komplexen zwischenkirchlichen Gesprächsverlauf unter die Lupe, der zur vielgerühmten und zugleich heftig umstrittenen »Gemeinsamen Erklärung« samt aller Anhänge und Erklärungen zur Erklärung (GOF und Annex) führte. Schütz knüpft damit an seine im letzten Heft veröffentlichte kritische Analyse an und bringt diese auf den aktuellen Sachstand. Neben aller sorgfältigen Kritik bleiben auch die Chancen der Einigung nicht unerwähnt.

In unserem Autorenkollegium heißen wir *Reinhild Löding-Ehrenstein* mit ihrem Beitrag »Farbige Schafe – Dimensionen der Religiosität« will-

kommen. Die diplomierte Psychologin gibt dabei Einblicke in das Verhältnis von Persönlichkeit und Religiosität, deren Grundformen in einer Typologie erfaßt werden. Die Studie mündet in das Plädoyer für eine angemessene und legitime religiöse Vielfalt innerhalb des Gemeindelebens (»differenzierte Religiosität«), die keine Gefährdung, sondern geradezu ein notwendiges Korrelat des Evangelium darstellt.

Auch *Reinhard Henkel* zählt zu unseren neuen Autoren und stellt sich mit einem Aufsatz über »Religions- und Kirchengographie« vor, einem noch recht jungen aber vielversprechenden Gebiet der Religionssoziologie. Dieser Wissenschaftszweig thematisiert die Beziehung zwischen »Religion und Landschaft bzw. Raum«. Innerhalb bestimmter geographischer Räume etablieren sich, so die Prämisse, spezifische religiöse Prägungen (z.B. Konfessionen), die sich über längere Zeiträume konservieren lassen. Dieses Phänomen kann nicht zuletzt anhand der Dichte freikirchlicher Gemeinden in bestimmten Regionen veranschaulicht werden. Henkels Beitrag stellt Methoden und Ansätze der Religionsgeographie vor und weist zugleich auf die Relevanz der Ergebnisse für den Bereich der Praktischen Theologie hin.

Theologie im Kontext

Was eine freikirchliche Existenz in Deutschland bedeutet, ist außerhalb dieser Gemeinschaften weitgehend unbekannt. Den »amtlichen« freikirchlichen Selbstdarstellungen sollte man aus Gründen ihrer latenten Apologetik nicht immer trauen. Unter der Überschrift »Was heißt evangelisch-freikirchlich?« versuche ich eine nüchterne und realistische Antwort zu geben, die sich in zahlreichen Gemeindefeminaren als Gesprächsgrundlage bewährt hat. Die genannten Gesichtspunkte erheben dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, wollen aber beim gegenwärtigen Nachdenken über eine freikirchliche Ekklesiologie behilflich sein.

Dokumentation

In dieser Rubrik finden sich drei Beiträge. Zum einen der *Offene Brief der Bundesleitung des BEFG* (Baptisten- und Brüdergemeinden) aus Anlaß der Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung« von Katholiken und Lutheranern am 31. Oktober 1999 in Augsburg. Dieser Offene Brief einer freikirchlichen Kirchenleitung, der die Aufhebung der Lehrverurteilung begrüßt und eine ökumenische Öffnung des Dialogs anmahnt, ist bisher im Wortlaut noch nicht einmal in den internen Publikationsorganen des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden veröffentlicht worden. Diese hausgemachte publizistische Panne soll auf diesem Wege behoben werden.

Aus bisher unveröffentlichten Quellen erarbeitet ist der vorbildlich recherchierte Forschungsbeitrag von *Martin Rothkegel* über eine geheime »Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539«. Die in den

Quellen sehr detaillierte Schilderung dieser von Rothkegel rekonstruierten Versammlung sollte eine Gemeindegründung vorbereiten und ist nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt einer für Täufergemeinden ungewöhnlichen Taufpraxis interessant.

Theologische Sozietät

Vom 24. bis 26. September 1999 fand im Konfessionskundlichen Institut in Bensheim das Herbstsymposium der »Theologischen Sozietät« statt. Thema war diesmal »Das Christentum und die anderen Religionen«. Die Vorträge von *Dietmar Lütz*, dem Geschäftsführer des Ökumenischen Rates in Berlin-Brandenburg (»Der Absolutheitsanspruch des Christentums«), *Heribert Bettscheider SVD*, Professor am Steyler Missionswissenschaftlichen Institut (»Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen«) und *Urs Baumann*, Professor an der katholischen Fakultät in Tübingen (»Weltreligionen und Weltethos«) führten zu ergiebigen Diskussionen und boten interessante Chancen für eine ökumenische Sichtweise. Wir drucken alle gehaltenen Vorträge ab und danken den Beteiligten für die freundliche Überlassung der Manuskripte.

Gespräche über Gott und die Welt

Neue Wege beschreiten wir, indem wir das für eine theologische Zeitschrift hierzulande noch wenig gebräuchliche Genre des Interviews einführen. Unter der Überschrift »Das Kreuz mit der Zukunft« führten Michael Holz und Michael Stadler mit *Andreas Malessa*, *Thomas Bloedorn* und *Heinrich-Christian Rust* Gespräche über deren Erwartungen, Hoffnungen und Befürchtungen im Blick auf die Zukunft der Kirchen und Freikirchen. Die Genannten hielten wir aufgrund ihrer Fähigkeit, über den eigenen konfessionellen Tellerrand hinauszublicken, für geeignet, ihre Zukunftsgedanken mit uns und unserer Leserschaft zu teilen. Weitere, mit Irmgard Stanullo, der wackeren Vorsitzenden der Baptistengemeinden in Bayern, sowie mit Bundesdirektor Lutz Reichhardt aus Bad Homburg und Hendrik Kissel aus dem Berliner Wedding begonnene Gespräche konnten leider nicht mehr berücksichtigt werden. Die Zeit wurde schließlich zu knapp. Eine Fortsetzung der angestoßenen Dialoge über »Gott und die Welt« – so der Name dieser neuen Rubrik – ist jedoch für die kommenden Jahrgänge geplant.

Theologie und Verkündigung

Zur Vielfalt an Genres in unserer Zeitschrift gehören nach wie vor auch Predigten und Bibelarbeiten, zu denen diesmal *Irmgard Stanullo* (Mt 5,13; Predigt anlässlich der Eröffnung des Kirchentages), *Matthias Walter* (Mk 12,41-44) und *Joachim Molthagen* (Offb 5) beigetragen haben. Es sei darauf hingewiesen, daß zwei der drei abgedruckten Beiträge auf

sogenannte »Nichtpastoren« zurückgehen, wie das ›allgemeine Laientum‹ in der offiziellen baptistischen Diktion lautet. Damit möchten wir der freikirchlichen Bedeutung des Laienelements im Bereich der Verkündigung des Evangeliums Rechnung tragen.

Buchbesprechungen

Auf sie mußten wir im letzten Jahrgang aus Platzgründen leider verzichten. Das vorliegende Heft enthält zwei Rezensionen (zur RGG⁴, Bd. 1; ferner zu Thomas Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese) sowie zwei Selbstanzeigen von wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten (Andrea Strübind, Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz; Astrid Giebel, Diakonie im deutschen Baptismus).

Sonstiges

Für die »Theopoesie« sorgen die Poeme von »Hugo«, Michael Stadler, Hans-Werner Kube und, wie bereits oben erwähnt, Lutz Röcke. Humorvoll geht es schließlich in der »Theosatire« zu, in der ein Auszug aus dem Buch »Der Lowprice-Lighter« von Klaus Fischer zu lesen ist. Wir danken dem Asaph-Verlag für die freundliche Abdruckgenehmigung. Das kleine baptistische »Glossar« zur ›Sprache Kanaans‹ stammt aus einer Studentenzeitschrift der 60er Jahre und verdankt sich einem Zufallsfund bei Archivstudien.

Die statistischen Angaben zum abermals angestiegenen Mitgliederstand der GFTP und die Vereinsnachrichten, die *Ralf Dziejwas*, der neue »Stellvertretende Vorsitzende« der GFTP verfaßt hat, stehen wie gewohnt am Ende des Heftes. Es schließt mit einer Bibliographie der Jahrgänge 1-5 der ZThG, die *Andreas Zabka* und ich erstellt haben.

In diesem Heft findet letztmalig die alte deutsche Rechtschreibung Verwendung. Eine Umstellung auf die neue Schreibweise kann aus verlagstechnischen Gründen erst im kommenden Jahr realisiert werden.

Wir widmen dieses Heft dem Andenken an *Johann Gerhard Oncken*, dessen Geburtstag sich am 26. Januar zum 200. Mal jährt. Er begann seinen geistlichen Dienst als überkonfessioneller Bibelkolporteur und beendete ihn als streitbarer Ahnherr des deutschen sowie des kontinentaleuropäischen Baptismus.

München, im Januar 2000

Kim Strübind

Die Erschaffung der Welt

Schöpfungserzählung 1999, frei nach Genesis 1 und 2¹

Lutz Röcke

Bevor Gott ›Himmel und Erde‹, also unser gesamtes Weltall schuf, vor etwa 15 Milliarden Jahren, gab es außer Gott nichts auf der Welt, keine Zeit, keinen Weltraum, keine Materie – nur absolute Leere, Finsternis und Einsamkeit. Da sagte sich Gott: »Ich will mir eine schöne, geordnete, dynamische Welt schaffen mit vielen Sonnen und Planeten, auf denen sich auch lebendige Wesen entwickeln können.«

So schuf er zunächst eine hell leuchtende ›Feuerkugel‹, in der alle Materie und Energie unseres Weltalls auf kleinstem Raum, unter extrem hoher Temperatur, vereinigt war. Dann ließ er dieses unvorstellbar dynamisch-chaotische Gebilde aus Strahlungsenergie und Ur-Elementarteilchen explodieren – der ›Urknall‹ geschah.²

So begann die Welt-Zeit und der Welt-Raum und damit die Entwicklungsgeschichte unseres Weltalls, und sie vollzieht sich bis heute – nach dem Willen und Plan Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Vollenders alles Seienden und Geschehenden.

Und Gott ging mit seinem Geist hinein in die Ur-Materie der Feuerkugel und befähigte sie damit zu der gewünschten Entwicklung zu immer komplexeren Strukturen und Organismen.³

¹ Dies ist ein Versuch (für das ich kein mir bekanntes Vorbild hatte), die beiden biblischen Schöpfungserzählungen von Genesis 1 und 2 für heutige Menschen verständlich und einsichtig neu zu erzählen und dabei unser derzeitiges naturwissenschaftliches Wissen einzubeziehen, aber auch die für unsere Zeit noch relevanten theologischen Aussagen der biblischen Schöpfungstexte.

² Die sogenannte Urknall-Theorie, genauer das ›Standardmodell der kosmologischen Evolution‹, ist ein Produkt der Allgemeinen Relativitätstheorie von Albert Einstein und der heutigen Hochenergie/Elementarteilchen-Physik; sie hat den Rang einer ›harten‹ naturwissenschaftlichen Theorie, obwohl sie noch eine Anzahl Fragen unbeantwortet läßt zur Weltentstehung und -entwicklung. Vgl. dazu folgende Buch-Empfehlung: S. Weinberg, Die ersten drei Minuten – der Ursprung des Universums, München 1989 und 1994.

³ Dies ist die Interpretation naturwissenschaftlicher Fakten durch die sog. ›Theologie der Natur‹ (G. Altner, W. Pannenberg, J. Moltmann, Chr. Link; S. Daecke u.a.); Physiker und Biologen sprechen vorsichtig von den ›Geist-Strukturen der Materie‹, von der ›Ordnungsmacht des Universums‹, von der ›unzugänglichen Wirklichkeit hinter der gegenständlichen Realität‹, von der ›geheimnisvollen Dynamik der Evolution‹, von der ›Selbsttranszendenz der Organismen‹, vom ›Weltgeist‹ usw.

Mit zunehmender Ausdehnung und Abkühlung der Feuerkugel bildeten sich die uns bekannten Elementarteilchen der Materie; aus ihnen Protonen und Neutronen und nach einigen Minuten die ersten einfachen Atomkerne. Parallel dazu ließ Gott die uns vertrauten vier Kräfte⁴ des Weltalls nacheinander entstehen und mit ihnen die ersten Ordnungsregeln des Weltalls, die ›Naturgesetze‹.⁵ Damals tobte auch eine Vernichtungsschlacht zwischen Materie und Anti-Materie, bei der die elektromagnetische Strahlung⁶ ausgesandt wurde, deren Überbleibsel wir heute noch empfangen. Als nach etlichen Jahren das Weltall auf unter 5000 Grad Celsius abgekühlt war, konnten die Atomkerne Elektronen einfangen, so daß Wasserstoff und Helium entstanden. Dies sind die beiden Grundelemente des Weltalls, die Baustoffe aller Sonnen und Planeten. Und Gott sah, daß alles soweit gut geworden war. Dies war *die erste Schöpfungsphase*.

Einige 100 000 Jahre nach dem Urknall ließ Gott, die beiden Grundelemente an etlichen Stellen des Weltalls zusammenballen, so daß sich Ur-Galaxien bildeten, in denen sich durch die Wirkung gegenseitiger Anziehung (die ›Gravitationskraft‹) allmählich viele einzelne Haufen von Wasserstoff und Helium formten. Diese Gashaufen wurden im Laufe vieler Jahrtausende immer dichter und dadurch so heiß, daß die Kernfusion von Wasserstoffatomen einsetzte: Die ersten Sonnen⁷ entstanden, und mit ihnen kam wieder Licht und Wärme in das inzwischen dunkle und kalte, expandierende Weltall.

Und Gott sah, daß alles soweit gut geworden war. Dies war *die zweite Schöpfungsphase*.

Jede dieser Sonnen hatte – gemäß des Planes Gottes – ihre spezifische Entwicklungsgeschichte von Werden, Wachstum, Altern und Vergehen.⁸ Sie produzierten nun allmählich in den Galaxien die übrigen Baustoffe

4 Durch ›Ausfrieren‹ und ›Symmetriebrechung‹, weil am Anfang bei den Supertemperaturen alle Kräfte des Weltalls in einer einzigen Kraft vereinigt waren – nach der ›Great Unified Theory‹ = GUT. Die vier Kräfte (genauer ›Wechselwirkungen‹) des Weltalls sind: die Gravitationskraft, die elektromagnetische Kraft und die schwache und starke Kraft in den Atomkernen.

5 Die sogenannten ›Naturgesetze‹ sind mathematisch-physikalische Modelle von regelmäßigen Abläufen in der Natur.

6 Deren Überreste wurden 1965 gefunden. Es handelt sich um die sogenannte ›Hintergrundstrahlung‹ (des Weltalls) oder ›Reliktstrahlung‹ (aus der Urzeit); einer der stärksten Stützen der Urknalltheorie.

7 Alle ›Sterne‹ sind also Sonnen – ähnlich unserer Sonne –, d.h. physikalisch ›Atomkern-Fusions-Reaktoren‹. Erst ›verbrennt‹ Wasserstoff vollständig zu Helium, danach Helium zu Lithium und Beryllium, diese zu Kohlenstoff usw.

8 In Abhängigkeit von ihrer Größe (genauer ihrer Masse) ein Lebensalter von wenigen Millionen Jahren bis zu einigen Milliarden Jahren.

(»Elemente«) des Weltalls,⁹ die zur Entwicklung des Lebens erforderlich sind. Es mußten viele Sonnen entstehen und vergehen, bis sich im Weltall genügend organische Moleküle, die Bausteine des Lebens, bilden konnten: in allen Galaxien, also in vielen Sonnen und Planeten, und in dem fast leeren Raum dazwischen. Und Gott ließ viele Milliarden Jahre nach dem Urknall auf etlichen Sonnensystemen langsam die ersten Lebewesen entstehen.¹⁰ Zunächst nur duplikationsfähige organische Molekülketten, dann Vorformen von Ur-Zellen (»Protobionten«) und schließlich Ur-Einzeller (»Prokarioten«). Auf den meisten Planeten ging die Evolution des Lebens nicht weit über diese Stufe hinaus, und oft wurden alle entstandenen Organismen durch kosmische Katastrophen wieder vernichtet.¹¹

Und Gott sah, daß alles soweit gut geworden war. Dies war *die dritte Schöpfungsphase*.

Dieser Weltzustand stellte den Schöpfer bald nicht mehr zufrieden. Er entschloß sich, in einem besonders geeigneten Sonnensystem einer der vielen Galaxien des Weltalls ein schönes, aber sehr gewagtes Experiment zu beginnen: die Entwicklung des Lebens voranzutreiben – bis hin zu großen, schönen und intelligenten Lebewesen! Er wählte den Planeten Erde unseres Sonnensystems aus, sorgte für hinreichend stabile Verhältnisse auf der Sonne und der Erde und für viele, viele weitere Faktoren, die zur Entwicklung von komplexen Organismen notwendig sind.¹² Das war etwa 10 Milliarden Jahre nach dem Urknall. Nachdem sich die Erdoberfläche unter 100 Grad Celsius abgekühlt hatte, trieben auf der glühflüssigen Erdkugel feste Erdschollen, die sich langsam zusammenschlossen zu einem großen Ur-Kontinent. In den Senken der Erdoberfläche begann sich allmählich Wasser zu sammeln – der Ur-Ozean bildete sich. Und Gott sah, daß alles soweit gut geworden war. Dies war *die vierte Schöpfungsphase*.

⁹ Die »Elemente« von Helium bis Eisen; die weiteren (sehr schweren Elemente bis zum Uran) entstanden erst in der Spätphase während der Sternexplosion (Super Nova) bei extrem hohen Temperaturen.

¹⁰ Nach der Theorie des Nobelpreisträgers M. Eigen mittels »katalytischer Hyperzyklen« aus Nukleinsäure-Stücken (RNS). Dies stellt den ersten Versuch einer naturwissenschaftlichen Theorie über die Entstehung des Lebens dar (*M. Eigen*, Stufen zum Leben, München 1987 und 1993); darüber hinaus gibt es etliche konkurrierende Hypothesen zu diesem Thema.

¹¹ Dies ist natürlich z.Zt. nur eine Hypothese. Es ist nicht auszuschließen, daß auf einer der Millionen Galaxien mit ihren Milliarden von Sonnen und Sonnensystemen ähnlich intelligente Wesen lebten oder leben wie auf der Erde. Allerdings sind kosmische und planetarische Katastrophen wie Asteroiden- und Meteoriteneinschläge, Erdbeben, Vulkanausbrüche usw. höchstwahrscheinlich der Normalfall in allen Sonnensystemen.

¹² Es würde den Rahmen sprengen, die Voraussetzungen für die Entwicklung intelligenter Lebewesen auf Planeten alle aufzuzählen oder gar zu erläutern (vgl. Literaturangabe in Anm. 23).

Ganz langsam entwickelten sich in der schützenden Tiefe des Urozeans dieselben einfachen Ur-Einzeller wie auf etlichen anderen Planeten des Weltalls.¹³ Nachdem Gott mit Hilfe gewisser Nukleinsäuren (DNS, RNS) einen einheitlichen Code zum Aufbau der Organismen und zugleich einen Wissensspeicher für die Evolution der Lebewesen implementiert hatte,¹⁴ konnten sich im Urozean verschiedenartige Bakterien entwickeln und sehr leistungsfähige Einzeller (›Eukarionten‹). Diese Entwicklungsphase dauerte fast 2 Milliarden Jahre. Während dieser Zeit herrschte auf der Erdoberfläche noch ein lebensfeindliches Chaos. Dann gab Gott den Weg frei für weitere neue Entwicklungsschritte des Lebens: Er sorgte für eine hinreichend stabile Erdoberfläche, ermöglichte die Photosynthese der Einzeller, dann die aerobe Atmung und schließlich die sexuelle Vermehrung. Nun konnten sich erste einfache Vielzeller entwickeln (ca. 1 Milliarde Jahre vor unserer Zeit).¹⁵ Es machte Gott zunehmend Freude, immer mehr Ideen und Liebe zu investieren in die sich entwickelnden Organismen. So kam es dann – getrieben durch seinen Geist in aller Materie – vor 700 bis 500 Millionen Jahren zu einer regelrechten ›Explosion des Lebens‹ im Urozean;¹⁶ im frühen Kambrium waren schon fast alle Grundtypen (›Stämme‹) der Wassertiere und eine Fülle von Wasserpflanzen vorhanden.¹⁷

Und Gott sah, daß alles soweit gut geworden war. Dies war *die fünfte Schöpfungsphase*.

Dann sprach Gott: »Nachdem das Wasser voll von verschiedenartigen Pflanzen und Tieren ist, soll nun auch auf dem Festland artenreiches pflanzliches und tierisches Leben entstehen.« Und er sorgte dafür, daß

¹³ Hierzu gibt es verschiedene wissenschaftliche Hypothesen, aber noch nichts Endgültiges (vgl. auch Anm. 9); Unumstritten ist allerdings die Entstehung und Entwicklung des Lebens zuerst im Wasser (älteste Hinweise/Fossilien sind über 3 Milliarden Jahre alt!). Hier, wie in anderen Punkten, stehen die heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse im Gegensatz zu Aussagen in Gen 1.

¹⁴ Die Gene in den Chromosomen der Zellkerne sitzen am DNS-Molekülstrang; die Folge der vier Basen A, U, G, C bildet den Code für die Synthese aller Eiweißstoffe jedes Organismus.

¹⁵ Die Evolutionsbiologen erklären das in der Tradition des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens seit Galilei und Descartes mit den Begriffen ›Selbstorganisation‹ und ›Selbstreferenz‹ der Materie und ›Selbsttranszendenz‹ der Organismen. Sie sprechen von ›autopoietischen Systemen‹ und von ›Teleonomie‹ usw.; aber es spricht auch nichts Faktisches gegen die von mir verwendete teleologische und theologische Interpretation dieser Vorgänge.

¹⁶ Die biologische Evolution verlief – nach heutiger Erkenntnis – keineswegs langsam und stetig, sondern es gab lange Phasen der Stagnation und Zeiten rasanter Entwicklung neuer Arten, Gattungen und Klassen. Allerdings gibt es von dieser frühen Phase der biologischen Evolution kaum direkte Zeugnisse (z.B. Fossilien), weil die Tiere und Pflanzen noch keine Hartteile besaßen.

¹⁷ Auf dem Land (Urkontinent) gab es zu dieser Zeit allerdings nur erst Bakterien, Algen und Flechten.

die Asteroiden- und Meteoriteneinschläge nachließen, ebenso der Vulkanismus und andere Naturkatastrophen, daß die Sonne über viele Millionen Jahre gleichmäßig schien, daß sich der Sauerstoff in der Atmosphäre anreicherte, daß sich Pflanzen allmählich auf dem Land entwickelten und ausbreiteten u.v.a.m. Die erste Tiergruppe, die das Land eroberte, waren Gliederfüßler (vor etwa 400 Millionen Jahren). Einige Millionen Jahre später folgten ihnen die ersten amphibischen Wirbeltiere (›Ichtyostega‹).¹⁸ Aus ersteren entwickelten sich in den nächsten 100 Millionen Jahren allerlei Insekten, aus den Amphibien viele Arten von Reptilien.¹⁹ Gegen Ende des Erdaltertums (›Paläozoikum‹), also vor 220 Millionen Jahren, gab es schon große Wälder auf dem Urkontinent²⁰ und fast alle heute bekannten Tiergruppen (Stämme und Klassen), allerdings noch keine Säugetiere und Vögel. Dann ließ der Schöpfer zu, daß eine große globale Katastrophe fast 90% aller Tier- und Pflanzenarten auslöschte.²¹ Die Evolution mußte bei den wenigen Überlebenskünstlern neu einsetzen. Der Schöpfer sorgte allerdings dafür, daß die Entwicklung der Arten, Familien und Klassen nun wesentlich schneller in Richtung höher organisierter Lebewesen voranging: Das Zeitalter der vielen Saurier-Arten begann. Sie herrschten über 150 Millionen Jahre auf dem Festland und wurden immer größer, gefräßiger und räuberischer. Die Entwicklung größerer Säugetiere ließen sie allerdings nicht zu. Dann ereignete sich vor 65 Millionen Jahren noch einmal eine verheerende globale Katastrophe. Innerhalb weniger Jahre starben alle Saurier aus und darüber hinaus etwa 90% aller Pflanzen- und Tierarten. Trotz mancherlei Katastrophen und Sackgassen-Entwicklungen²² – oder gerade durch diese! – ist die Evolution des Lebendigen auf unserem Planeten zu immer komplexeren und leistungsfähigeren Organismen fortgeschritten – bis zu dem Ziel, daß Gott seiner Schöpfung auf der Erde gesetzt hatte!²³ Der Überlebenskampf und der Tod aller Indivi-

18 Der ›Ichtyostega‹ hatte die besten körperlichen Voraussetzungen für ›Landausflüge‹, weil er an das Leben im Wasser (noch) nicht so spezialisiert und angepaßt war; das Land war vor 400 Millionen Jahren ein riesiger, noch fast unbesetzter Lebensraum, mit einer zunehmenden Fülle an Möglichkeiten!

19 Dieser Übergang ist durch Fossilien recht gut, andere Übergänge sind z.Zt. noch weniger gut belegt.

20 Es entstanden die ersten Nadelbäume, aber noch keine Laubbäume.

21 Die globalen Katastrophen vor 200 Millionen Jahren und vor 65 Millionen Jahren wurden höchstwahrscheinlich hervorgerufen durch den Einschlag eines Asteroiden oder Meteoriten (im Golf von Mexiko).

22 Die Paläontologen und Evolutionstheoretiker gehen davon aus, daß etwa 99% aller Tierarten ausgestorben sind (ein großes Problem für alle Christen?!). Trotzdem gibt es heute noch etliche Tierarten, die schon viele 100 Millionen Jahre auf der Erde lebten, ohne sich in dieser langen Zeit wesentlich verändert zu haben (ein großes Problem für alle Neodarwinisten!).

23 Die neodarwinistischen Evolutionsbiologen lehnen strikt jede Art von Zielgerichtetheit (›Teleologie‹) und übernatürlicher Planung in der Evolution ab – aus Prinzip und weil sie noch tief im mechanistisch-materialistischen Weltbild des 19. Jahrhunderts verwurzelt

duen waren von Anfang an Hauptfaktoren der Evolution.²⁴ Vor 30 Millionen Jahren waren bereits alle heute bekannten Pflanzen- und Tier-Ordnungen bis hin zu den Affen (›Primaten‹) auf der Erde vorhanden. Alle Arten vermehrten sich auf ihre eigene Weise und erfüllten die Ozeane und Kontinente.

Und Gott sah, daß alles soweit gut geworden war und segnete alle Geschöpfe im Wasser, auf dem Land und in der Luft. Dies war *die sechste Schöpfungsphase*.

Etwa 15 Milliarden Jahre nach dem Urknall sprach Gott zu sich: »Jetzt ist die Zeit gekommen, Menschen entstehen zu lassen – intelligente, denkende und sprechende Wesen, die ich zu meinem Gesprächspartner und Stellvertreter auf dem Planeten Erde machen kann.« Und er sorgte dafür (vor etwa 10 Millionen Jahren), daß sich in einem besonders fruchtbaren und artenreichen Gebiet Ostafrikas eine aufrecht laufende Primaten-Art weiterentwickeln konnte: erst zum Australopithekus, dann zum Homo habilis, weiter zum Homo erectus und schließlich zum Homo sapiens.²⁵ Diese Menschenart hatte schon etwa das Aussehen von uns heutigen Menschen; sie hatte beinahe dieselbe Gehirngröße, aber sie konnte noch nicht sprechen. Sie dachte und lebte noch sehr, sehr einfach; auch wußte sie noch nichts von ihrem Schöpfer und nichts vom Sinn ihres Lebens. Gott sorgte nun dafür, daß diese Wesen sprach- und kulturfähig wurden.²⁶ Das verschaffte ihnen bald große Vorteile gegenüber ihren Artgenossen und allen Tieren im Kampf um Nahrungsquellen, ja um das Überleben angesichts schneller klimatischer und ökologischer Veränderungen während der Eiszeiten. Diese neue Menschenart, »Homo sapiens sapiens« genannt, die vor etwa 60 000 Jahren, von Ostafrika kommend, Vorderasien und Europa besiedelte,²⁷ lernte bald, sich unter-

sind. Andere Biologen sind offen für solche (›nicht-wissenschaftlichen‹) Deutungen der biologischen, geologischen und physikalischen Fakten.

²⁴ Darwins Abstammungslehre, also der stammesgeschichtliche Weg der Evolution des Lebens von der Urzelle bis zum Menschen, ist heute bei fast allen Biologen prinzipiell anerkannt; seine Selektionstheorie, also die Erklärung der Ursachen (der treibenden Kräfte) der Evolution, ist ganz erheblich erweitert und vertieft worden, aber immer noch umstritten (auch in Fachkreisen). Es gibt neuerdings einige alternative Theorien über die Evolutionsfaktoren, vgl. J.H. Reichholf, *Der schöpferische Impuls – eine neue Sicht der Evolution*, München 1994.

²⁵ Die Entwicklungsgeschichte des Menschen ist sehr interessant und verständlich dargestellt von dem Biologen J.H. Reichholf, *Das Rätsel der Menschwerdung*, München 1990 und 1998.

²⁶ Im wesentlichen mußte nur der Hals etwas länger werden, damit der Kehlkopf vom unteren Kopfteil in den Halsbereich zu sitzen kam. Langsam, über viele Generationen hinweg, lernten sie, Gegenstände, Pflanzen, Tiere und wichtige Tätigkeiten mit Worten zu benennen und später auch Gefühle, Bedürfnisse und Erfahrungen sowie Kenntnisse und Erfahrungen an die Kinder weiterzugeben (Beginn der ›kulturellen Evolution‹).

²⁷ Wir werden dies wohl nie wissenschaftlich ergründen können. Man kann sich aber vorstellen, daß sie miteinander über Jagdmethoden und Essenzubereitung, über Vergan-

einander immer besser zu verständigen, Werkzeuge und Jagdmethoden zu verbessern, Pflanzen als Heilmittel zu nutzen, Hütten zu bauen und andere Fertigkeiten. Irgendwann, vor ca. 50 000 Jahren, vielleicht auch erst vor 20 000 Jahren²⁸ – waren einige Menschen-Horden in ihrem Denken, Sprechen und Verstehen soweit, daß Gott direkt zu ihnen sprechen konnte. Dies war der Beginn der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen auf dem Planeten Erde!

Und Gott sah, daß alles gut geworden war, und er segnete die Menschen und beauftragte sie, seine Stellvertreter vor allen anderen Geschöpfen auf der Erde zu sein, die ganze Erde zu bevölkern, das Land zu bebauen und Pflanzen und Tiere zu nutzen. Auch ermahnte er sie, keine Art auszurotten, sondern alle Mitgeschöpfe zu achten und zu bewahren. Das geschah in der *siebenten Schöpfungsphase*.

Und diese dauert an bis auf den heutigen Tag. Denn täglich wirkt Gott durch seinen Geist Neues – auf der Erde und überall im Weltall: durch Naturgesetze und Zufälle, durch Leben und Sterben, durch Evolution und durch mancherlei Ereignisse in der Natur und im Leben der Menschen.²⁹ Durch seine Selbstoffenbarung in der Geschichte Israels und seine Liebe zu allen Geschöpfen ist der Planet Erde unseres Sonnensystems zur Heimat für den Menschen und alle seine Mitgeschöpfe geworden.

Gepriesen sei Gott, der Schöpfer, Erhalter und Vollender des Weltalls und des Lebens auf der Erde!

Buchempfehlungen zur Gesamthematik ›Schöpfung – Evolution‹

Hemminger, H. u. W., Jenseits der Weltbilder – Naturwissenschaft, Evolution, Schöpfung, Stuttgart 1991

Schumacher, H., Urknall und Schöpfergott, Wuppertal / Kassel / Zürich 1990

Schwarz, H., Schöpfung im Horizont moderner Naturwissenschaften, Neukirchen-Vluyn 1996

Sprockhoff, H. v., Naturwissenschaft und christlicher Glaube – ein Widerspruch?, Darmstadt 1992

genheit und Zukunft, über Leben und Tod, über Geister und Kräfte sprachen; schließlich waren sie auch fähig, über den Schöpfer alles Seienden nachzudenken.

²⁸ Das wird sich wissenschaftlich wohl nie exakt datieren lassen.

²⁹ Dies ist Gegenstand der Naturwissenschaften, der Naturphilosophie und der ›Theologie der Natur‹.

»Ist der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen?«

Sozialtheologische Anmerkungen zum Umgang
mit gesellschaftlicher Schuld

Ralf Dziewas

1. Zur öffentlichen Suche nach dem Schuldigen

Im Gegensatz zum theologischen Thema »Sünde« hat das Thema »Schuld« in unserer modernen Gesellschaft weiterhin Konjunktur. Wo immer sich ein Problem auftut, wird auch sofort nach dem Schuldigen gesucht. Nicht nur die Boulevardpresse, sondern fast alle Medien leben davon, Probleme zu personalisieren, Schuldige auszumachen und diese dann an den Pranger zu stellen. Die Suche nach dem Schuldigen vereinfacht Konflikte, schafft klare Fronten, bündelt Emotionen und macht selbst die komplexesten Zusammenhänge kommunizierbar.

Fragt man z.B. nach der Schuld am Kosovokrieg, lassen sich 2000 Jahre kompliziertester Konfliktgeschichte problemlos ausblenden, wenn man mit Milosevic einen geeigneten Schuldigen vorweisen kann. Fällt der Wert des Euro, steigt die Steuerlast, oder werden Steuerprivilegien gestrichen, dann ist der Finanzminister schuld. Werden Arbeitsplätze weg-rationalisiert, wird den Unternehmern die Schuld zugeschoben, die den Schwarzen Peter dann an die Politiker weiterreichen. Diese wiederum verweisen auf die weltwirtschaftlichen Zusammenhänge, womit sie wohl recht haben, aber in der schlechten Lage sind, keinen präsentablen, weil kritisierbaren Schuldigen mehr vorweisen zu können.

Die Beispiele zeigen bereits, daß es so einfach, wie es scheint, mit der gesellschaftlichen Schuldzuweisung nicht ist. Hinter jedem Aspekt der Geschichte, hinter jeder Tat, jeder Entscheidung stehen vielfältige Wirkmechanismen, Erwartungen und Strukturen, über die sich nur schwer Ein-vernahmen herstellen läßt. Aber gerade deshalb benutzt die Gesellschaft die personale Zuweisung von Schuld, um leichter über derart komplexe Probleme kommunizieren zu können.

Mit der Benennung und Bekämpfung von Schuldigen lassen sich Zeitungsauflagen, Einschaltquoten und Karrieren machen. Die Zuweisung von Schuld wird zum Kommunikationsspiel, das vor allem Aufmerksamkeit erwecken soll. Ein Spiel, das Existenzen vernichtet, Biographien zerstört und Opfer fordert, auf das die Gesellschaft aber wohl nicht verzich-

ten wird, eben weil man mit der Zuweisung von Schuld Öffentlichkeit für Probleme herstellen kann. Die konkrete Benennung von Schuldigen bietet den betroffenen Interessengruppen eine gute Möglichkeit, die eigenen Interessen und Forderungen scharf zu formulieren und Gefolgschaften zu aktivieren. Wer kämpft schon gerne gegen Strukturen, Tendenzen, Werte und Entwicklungen, wenn die andere Seite ein Gesicht bekommen kann? Und solange ein akzeptabler Schuldiger da ist, braucht die Analyse der Hintergründe nicht allzu scharf zu sein.

Auf der Strecke bleibt bei diesem Kommunikationsspiel mit der Schuld neben manchem zu unrecht Beschuldigten vor allem der Schuldbegriff selbst. Je klarer erkennbar ist, daß die Schuldzuweisung vor allem der Vereinfachung komplexer Zusammenhänge dient, und je deutlicher die Interessen werden, die mit der Benennung von Schuldigen verknüpft sind, desto weniger bedeutsam wird der Schuldvorwurf. Als Ergebnis bleibt das ständige Spiel mit dem Schwarzen Peter. Jeder bekommt ihn mal und gibt ihn dann weiter. Wer gestern noch der Buhmann der Nation war, kann morgen schon wieder der große Retter sein. Wer gerade noch als Versager in Nadelstreifen gebrandmarkt wurde, darf demnächst schon wieder Manager des Jahres werden.

Entsprechend haben sich auch die Reaktionen auf öffentliche Schuldvorwürfe verändert: In der Politik hat sich die Taktik durchgesetzt, den Vorwurf von Schuld, wo er sich nicht weiterreichen läßt, am besten »auszusitzen«. In der Industrie hingegen wechselt man den Vorstandsposten oder die Firma, und wer als Trainer die Schuld am schlechten Tabellenplatz seiner Mannschaft erhält, übernimmt den nächsten abstiegsbedrohten Verein. Völlig ins Leere läuft der Schuldvorwurf schließlich in fast allen Medienberufen, denn dort galt schon immer die Devise: Schlechte Nachrichten sind besser als gar keine Nachrichten, also Hauptsache, man bleibt im Gespräch. Auch der »Bad Guy« ist unter Umständen eine gute Rolle.

2. Die Zuweisung von Schuld im Schwangerschaftskonflikt

Auch über das ethische Konfliktthema Schwangerschaftsabbruch wird seit ewigen Zeiten vor allem durch die Zuweisung von Schuld diskutiert. Über Jahrhunderte war dabei die gesellschaftliche Schuldzuweisung im Schwangerschaftskonflikt klar geregelt: schuld war die Frau. Sie war es, die ungewollt schwanger wurde, und ihr wurde die Schuld an der Schwangerschaft zugeschrieben. Daß an der Erzeugung ihres Zustandes auch ein Mann beteiligt war, wurde dabei meist geflissentlich übersehen – sie hätte sich ihm ja nicht hingeben müssen. Der Frau oblag es dann auch, gleichsam als Strafe für ihr Vergehen, mit den Folgen ihrer Schuld zu leben. Sie wurde entweder zeitlebens als Mutter eines Bastards geächtet, oder sie ging das Risiko ein, ihre Leibesfrucht abzutöten, um die-

ser sozialen Ächtung zu entgehen; ein Verbrechen, auf das über viele Jahrhunderte die Todesstrafe stand.

Diese klare, einseitige Schuldzuweisung an die ungewollt Schwangere war zu allen Zeiten die Vereinfachung eines komplexen Problems, bei dem die sozialen Hintergründe der ungewollten Schwangerschaft und das Verhalten des beteiligten Mannes bei der Schuldzusprechung an die Frau ausgeblendet wurden. Ein deutliches Beispiel dafür war der Umgang mit den Dienstmädchenschwangerschaften im 19. Jahrhundert, wo auch dann, wenn die Schwangerschaft Folge eines ausgenutzten Abhängigkeitsverhältnisses war, die einseitige Schuldzuweisung an die Schwangere erfolgte. Mit der Entlassung der »gefallenen« Bediensteten und deren sozialer Ächtung wurde dann auch das familiäre Problem der Untreue gleich mit »gelöst«.

Daß zumeist allein die Frauen die Konsequenzen einer ungewollten Schwangerschaft zu tragen hatten, ist von ihnen zu allen Zeiten als ungerecht erkannt worden. So wurden die bekannten Methoden zum Schwangerschaftsabbruch unter der Hand von Frau zu Frau ebenso weitergegeben wie die Adressen derjenigen, die bereit waren, eine Abtreibung vorzunehmen. In der jahrhundertelangen einseitigen Zuweisung der Schuld auf die Frau im Schwangerschaftskonflikt liegt nicht zuletzt die Wurzel dafür, daß gerade die Straffreiheit der Abtreibung zu einem zentralen Thema der feministischen Bewegung wurde.

Mit dem Bekenntnis berühmter Frauen im *Stern*: »Ich habe abgetrieben!« begann der Angriff auf den Paragraphen 218, und in der Folgezeit setzte sich nach langer kontroverser Diskussion die Mehrheitsüberzeugung durch, daß eine Strafandrohung gegen die Frau kein geeignetes Mittel für den Schutz des ungeborenen Lebens sei. Die mittlerweile in unserer Gesellschaft weithin akzeptierte Einsicht, daß hinter den meisten Schwangerschaftsabbrüchen ein aus Sicht der Frauen anders nicht lösbarer Konflikt steht, läßt eine einfache Schuldzuweisung an die Frau gesellschaftlich nicht mehr als überzeugend erscheinen. Deshalb wurde auch die Strafandrohung gesetzlich an enge Voraussetzungen gebunden. Für die Lebensrechtsbewegungen in Deutschland bedeutete die überparteilich erfolgte Neuregelung des Paragraphen 218 allerdings einen schweren Verlust, denn nun fehlte die Möglichkeit, an der strafrechtlich relevanten Schuld der Frau das Thema Abtreibung öffentlichkeitswirksam zu kommunizieren. Dies führte zunächst zu einem nachlassenden Engagement vieler Aktivisten, bis die Lebensrechtsbewegungen in Deutschland – ähnlich wie zuvor schon in den USA – die an Schwangerschaftsabbrüchen beteiligten Ärzte und Kliniken als neue Schuldige entdeckten. Während dies in Amerika soweit ging, daß sogenannte »Abtreibungskliniken« belagert und Ärzte wegen der Durchführung von Schwangerschaftsabbrüchen von radikalen Abtreibungsgegnern umgebracht wurden, richteten sich die Aktionen der Lebensrechtsbewegungen in Deutschland vor allem gegen die wirtschaftlichen und rechtlichen

Grundlagen derjenigen Ärzte, die Schwangerschaftsabbrüche vornahmen. Der Versuch, durch Gesetzesänderungen und Prozesse die Praxen zu treffen, die sich auf Schwangerschaftsabbrüche spezialisiert hatten, war jedoch wenig öffentlichkeitswirksam, da er sich nicht mit bekannten Persönlichkeiten verbinden ließ.

Mittlerweile aber ist das Thema Schwangerschaftsabbruch wieder an zentraler Stelle in den Medien zu finden. Die in der katholischen Kirche geführte Diskussion, ob katholische Beratungsstellen Bescheinigungen ausstellen dürfen, die einer Frau anschließend den straffreien Schwangerschaftsabbruch ermöglichen, erfüllt alle Bedingungen für eine mediengerechte Auseinandersetzung um eine zentrale Schuldfrage, denn wo sich ein Schuldvorwurf gegen bekannte Personen erheben läßt, erhöht sich sofort die Emotionalität in der Diskussion. An Personen scheiden sich die Geister eben leichter als an Detailfragen, und hinter Personen gruppieren sich leicht Parteilungen, die sich gegenseitig Scheinheiligkeit oder mangelnde Einsichtigkeit vorwerfen können.

Der theologische Streit wird eigentlich zwischen zwei ethischen Grundpositionen geführt. Auf der einen Seite steht die gewissensethische Einstellung des Papstes, der ein »klares Zeugnis« anmahnt und deshalb den katholischen Beratungsstellen die Ausstellung von Beratungsnachweisen verbieten will, die zur Vornahme einer Schwangerschaftsunterbrechung berechtigen. Auf der anderen Seite steht die verantwortungsethisch begründete Haltung derjenigen deutschen Bischöfe, die durch aktive zum Leben hinführende Beratungsarbeit ungeborenes Leben effektiv retten wollen, auch wenn dabei das klare Zeugnis der Kirche zur Abtreibungsproblematik »getrübt« wird.

In der Öffentlichkeit wird dieser ethisch-theologische Streit aber vor allem als Personalkonflikt zwischen dem »konservativen« Papst auf der einen und dem »liberalen« Mainzer Bischof Lehmann auf der anderen Seite gesehen. Und da man den Papst schlecht in Fernsehdiskussionen einladen und interviewen kann, wird der Fuldaer Bischof Dyba als Vertreter der harten Linie medienwirksam in Szene gesetzt. Obwohl beide Seiten in ihrem Wunsch nach Bewahrung ungeborenen Lebens und in ihrer Ablehnung von Schwangerschaftsabbrüchen eigentlich dieselben Überzeugungen und Ziele teilen, stilisiert die Öffentlichkeit die Hauptpersonen des theologisch-ethischen Disputs zu Symbolfiguren pro und contra Abtreibung, um ihnen je nach Bedarf die Schuld für Kirchenverdrossenheit bzw. mangelnde Klarheit des kirchlichen Zeugnisses zuweisen zu können.

Gewinnen werden bei diesem Kommunikationsspiel mit der Schuld wie immer nur diejenigen, die ein öffentliches Spektakel wollen. Am Ende werden vor allem zwei Dinge Schaden genommen haben: die sachliche Auseinandersetzung mit dem Thema Schwangerschaftsabbruch und der angemessene Umgang mit der Schuldproblematik.

3. Zu einem sachlichen Umgang mit dem Thema Schwangerschaftsabbruch

Will man angesichts des gegenwärtigen Umgangs mit der Schuldthematik zu einem sachlicheren Umgang mit der Schuldfrage beim Schwangerschaftsabbruch kommen, ist dafür besonders wichtig, die widerstreitenden Erwartungen, denen eine Frau im Schwangerschaftskonflikt ausgesetzt ist, in den Blick zu nehmen.

Das Problem der ungewollt schwangeren Frau ist, daß es in ihrer Situation keine richtige Entscheidung gibt: Sie kann nur verlieren. Entweder das Kind oder ihren Partner, ihren Beruf, ihre finanzielle Sicherheit, ihre bisherige Lebensperspektive. Gleichzeitig steht sie in einem Feld von widersprüchlichen Erwartungen, die in unterschiedliche Richtungen ihre Entscheidung beeinflussen. Da sind die Erwartungen des Partners, der Eltern, der anderen Familienangehörigen. Da sind der Chef, die Kollegen und Kolleginnen und die Freunde. Aber nicht nur die Erwartungshaltungen vieler Personen werden ihr in dieser konfliktreichen Situation zugemutet, sie ist auch hin- und hergerissen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Erwartungen, Rollen und Lebensperspektiven. Da wird ihr sowohl die Rolle der sich aufopfernden Mutter angeboten wie die der kompromißlosen Karrierefrau. Daneben wird das Idealbild der Frau hochgehalten, die Beruf und Familie scheinbar problemlos miteinander vereint. Dazu begegnen ihr die Vorbilder feministischer Selbstverwirklichung ebenso wie die Mahnungen der Lebensschutzgruppen.

Im Schwangerschaftskonflikt muß sich eine Frau zwischen unzähligen Erwartungshaltungen entscheiden. Sie muß eine totale Lebensentscheidung fällen, die sie nie wieder rückgängig machen kann, und sie muß eine Vielzahl von Erwartungen enttäuschen, wie immer sie sich entscheidet; und all das unter höchstem Zeitdruck. Worauf sich andere jahrelang vorbereiten und wofür sich sonst jeder lange Bedenkzeit erbeten würde, das muß die ungewollt Schwangere innerhalb weniger Wochen, ja manchmal weniger Tage entscheiden, mit unabsehbaren Folgen für ihr ganzes weiteres Leben. Entweder wird sie von nun an dieses ungewollte Kind für den Rest ihres Lebens haben, oder sie wird es für den Rest ihres Lebens nicht haben.

Angesichts der gesellschaftlichen Erwartungslage, in der Frauen ihre Schwangerschaftskonflikte entscheiden müssen, ist es zunächst einmal nicht unwahrscheinlich, daß sie den Weg wählen, der es ihnen ermöglicht, so wenig Erwartungen ihrer Umwelt wie möglich zu enttäuschen. Auf den ersten Blick scheint der Schwangerschaftsabbruch der leichtere Weg zu sein, weil dieser die Lebensumstände zunächst am wenigsten verändert. Daß eine Frau damit aber eine schwere Hypothek für ihr eigenes Leben auf sich nimmt, entdecken die meisten Betroffenen erst später, und bisher wird darüber in unserer Gesellschaft auch viel zu wenig berichtet.

Es sind letztlich die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die Frauen in Schwangerschaftskonflikten eine bestimmte Entscheidung nahelegen.

Es sind die gesellschaftlich geprägten Bilder von einem gelingenden Leben, von Unabhängigkeit, Selbstverwirklichung und Erfolg, die in diese Richtung drängen, es sind die weiterhin nur bedingt gegebene Möglichkeit, Familie und Beruf zu vereinen, die Angst vor sozialer Armut, fehlendem Wohnraum und die unterschweligen Vorbehalte gegen kinderreiche Familien, die eine Entscheidung in Richtung auf den Schwangerschaftsabbruch weiter bestärken können.

Gegenüber diesen harten Realitäten unserer Gesellschaft stehen die tradierten Vorstellungen von Mütterlichkeit, die staatlichen und privaten Finanzhilfen für die Familien und die Ermahnungen der Kirchen eher auf verlorenem Posten. Erst eine staatliche Familienförderung, die Familien mit Singles zumindest finanziell gleichstellt, könnte einigen Druck in Richtung Schwangerschaftsabbruch nehmen. Erst die wirkliche Vereinbarkeit von Familie und Beruf durch ausreichende Kindergartenplätze und Erziehungshilfen sowie ein gesellschaftlicher Wertewandel hin zu mehr Kinderfreundlichkeit würde die realen Zahlen der Schwangerschaftsabbrüche wirklich senken. Angesichts der derzeitigen Situation ist es eigentlich ein Wunder, wie viele ungewollte Kinder doch das Licht der Welt erblicken.

Letztlich liegt die Schuld daran, daß der Schwangerschaftsabbruch überhaupt die scheinbar bessere Alternative im Schwangerschaftskonflikt sein kann, an den in unserer Gesellschaft geltenden Erwartungen. Damit aber wird jeder mitschuldig, der diese Gesellschaft mit ihren Werten und Regeln mitträgt und mitgestaltet – und dazu gehören wir letztlich alle.

Niemand von uns ist unbeteiligt an dem Bild, daß in unserer Gesellschaft von einem gelingenden Leben gilt. Wer mit seinem Beruf innig verbunden ist, ihm viel Zeit widmet und dafür Anerkennung und soziales Prestige erhält, bezieht unweigerlich einen Teil seiner Identität aus dem Berufsleben. Volle Konzentration auf die Arbeit, Flexibilität und Mobilität werden in unserer Gesellschaft mittlerweile von fast jedem Mitarbeiter erwartet. Damit aber werden Standards gesetzt, die es ungewollt schwangeren Frauen schwer machen, sich für ein Kind zu entscheiden. Welcher Mann, der in verantwortlicher Position tätig ist oder gut verdient, würde ohne zu Zögern aus seiner Arbeit aussteigen, weil in der eigenen Familie ein Kind unterwegs ist? Warum soll dann dieser Schritt für eine Frau im Schwangerschaftskonflikt der einzig richtige sein?

Man kann und muß diesen Gedanken m.E. weiterführen: Wie wirken unsere gesellschaftlich kommunizierten Vorstellungen von weiblicher Attraktivität auf Frauen, die ohne feste Partnerschaft schwanger werden? Was bedeutet die Rollenteilung zwischen Mann und Frau, die in unseren Familien vorgelebt wird, für Frauen in Schwangerschaftskonflikten? Macht sie Mut zum Kind? Wie wirken die finanziellen Standards, die wir als normal empfinden und die wir auch in den Gemeinden oft indirekt voraussetzen, auf diejenigen, die nicht wissen, wie sie ein weiteres Kind finanziell verkraften sollen? Wo wirken unsere Erwartungen an eine gute

schulische und musikalische Ausbildung unserer Kinder dahingehend, daß Frauen sagen müssen, sie würden einem weiteren Kind all das, was an Förderung gut und sinnvoll wäre, gar nicht geben können?

Es sind vielleicht nur kleine, aber manchmal entscheidende Mosaiksteinchen, die wir mit unserer Lebensgestaltung dazu beitragen, daß sich in unserer Gesellschaft Frauen im Schwangerschaftskonflikt gegen ein Kind entscheiden. Wir alle sind beteiligt am Aufbau der gesellschaftlichen Erwartungsstrukturen, die Frauen im Konfliktfall einen Schwangerschaftsabbruch als bessere Alternative erscheinen lassen.

Stellt man die Schuldfrage radikal, dann sind wir alle mitschuldig am Tod der Kinder, die das Licht dieser Welt nicht erblickt haben, weil unsere gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und Erwartungen gegen die Geburt dieser Kinder sprachen. Wir können uns weder bei den politischen Rahmenbedingungen noch bei den wirtschaftlichen Voraussetzungen aus der Mitschuld entziehen, denn wir haben das Parlament mitgewählt, das die gesellschaftlichen Regeln auch in unserem Namen festlegt. Wir sind mitbeteiligt an der Finanzierung von Schwangerschaftsabbrüchen durch unsere Krankenkassenbeiträge und wir stützen eine familienunfreundliche Steuerpolitik, solange wir die geltenden Steuergesetze akzeptieren, die Familien benachteiligen – es waren meines Wissens jedenfalls nicht zuerst die Kirchen und Gemeinden oder die christlichen Abtreibungsgegner, die gegen die familienunfreundlichen Regelungen des Steuerrechts geklagt haben, die das Bundesverfassungsgericht 1999 schließlich für verfassungswidrig erklärt hat.

Unsere Verstrickung in die gesellschaftliche Gesamtschuld an den in unserem Land vorgenommenen Schwangerschaftsabbrüchen ist vielfältig und wohl auch unauflöslich. Wir wissen gar nicht, wo wir überall mit unserer Lebensführung, sogar mit unseren gutgemeinten oder doch zumindest nicht absichtlich schlechten Entscheidungen negative Folgewirkungen hervorrufen. Aber diese Folgewirkungen sind real, und vielleicht haben wir, ohne es zu wissen, durch unseren Lebensstil und unsere Wertvorstellungen schon so manches ungeborene Kind auf dem Gewissen.

4. Zum theologischen und gemeindlichen Umgang mit der Schuldthematik

Man mag der hier vorgenommenen Ausweitung der Schuldthematik auf den gesamten Bereich gesellschaftlicher Mitverantwortung entgegenhalten, damit würde der Schuldbegriff so weit ausgedehnt, daß er seinen eigentlichen Sinn verliere. Es ist richtig, der Begriff verliert an Trennschärfe. Schuld liegt auf einmal überall und bei jedem, Schuldlosigkeit ist in komplexen sozialen Zusammenhängen nicht mehr möglich. Dieser Verlust an Trennschärfe zwischen Schuldigen und Unschuldigen hat aber zwei wesentliche Vorteile: Er macht zum einen Schuldzuweisungen und

Anklagen schwieriger und eröffnet andererseits den Blick für ein gemeinsames Bekenntnis der Schuld.

Das bewußte Wahrnehmen der gesellschaftlichen Schuldverstrickung erschwert die Anklage einzelner. Wo alle mitschuldig sind, wird die Personalisierung von Schuld und die stellvertretende Verurteilung prominenter Schuldträger schwieriger. Das Wissen um die eigene Beteiligung an den negativen Konsequenzen unseres Lebens macht vorsichtiger in der Formulierung von Anklagen und bei der Vollstreckung von Urteilen. Damit aber wird das gesellschaftliche Kommunikationsspiel, in dem der Schwarze Peter immer weitergeschoben wird, durchbrochen. Auf einmal hat jeder einen. Die Rolle des gerechten Anklägers wird unmöglich, denn es gibt nur noch die Gemeinschaft der Mitschuldigen.

Es gehört zu den Grundgedanken der Bibel, daß kein Mensch ohne Schuld ist, und es gehört zu den zentralen Aussagen des Neuen Testaments, daß angesichts der Schuld nicht Anklage und Verurteilung Aufgabe der Menschen ist, sondern das Eingeständnis der eigenen Schuld vor Gott. Exemplarisch kommt dies in Jesu Beispiel vom Pharisäer und Zöllner zum Ausdruck. Der Pharisäer freut sich, nicht so zu sein wie »dieser da«, und zeigt damit eine Haltung der Abgrenzung und Anklage, der Zöllner betet hingegen: »Gott sei mir Sünder gnädig.« (Lk 18,9-14) Angesichts individueller Schuld und ebenso angesichts der gesellschaftlichen Schuldverstrickung, in der wir leben, ist das Schuldbekenntnis und die Bitte um Vergebung die einzig angemessene Form des Redens von Schuld. Wir alle stehen schnell mit Steinen in der Hand da, wenn wir Schuld bei anderen entdecken, und oft sind wir bereit, sie zu werfen. Aber wenn wir unsere eigenen Anteile an der Schuld bedenken, werden wir sie fallen lassen müssen, wie die Pharisäer, die eine Frau des Ehebruchs überführt hatten (Joh 8).

Wenn wir die Schuldverstrickung, in der wir unausweichlich leben, wahrnehmen und thematisieren, durchbrechen wir das Spiel der Personalisierung von Schuld, bei dem einzelne zur Steinigung in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gestellt werden. Wenn wir das Geflecht der Abhängigkeiten und Beziehungen, der gelebten und vorgelebten Werte und Normen, das Ineinander- und Weiterwirken von Zielen und Überzeugungen mit berücksichtigen, werden wir gnädiger miteinander umgehen und bewußter die eigenen Anteile der Schuld wahrnehmen.

Damit wird das Reden von Schuld nicht weniger wichtig, sondern die Formen des Redens von Schuld verändern sich. An die Stelle des Hochmuts der Anklage tritt dann die demütige Einsicht, gemeinsam schuldbeladen zu sein und der Vergebung zu bedürfen. Dann aber wird die Anklage der Ermahnung weichen müssen, die nicht nach einem Urteil verlangt, sondern zu einer Veränderung der Situation und des Verhaltens aufruft. An die Stelle der Aburteilung von Schuld muß dann letzten Endes die Vergebung treten, die Verständnis füreinander voraussetzt und ein neues Aufeinanderzugehen ermöglicht.

Es gibt keine Position der Schuldlosigkeit mehr, solange wir in sündhaften Gesellschaftsstrukturen leben müssen. Das ist genau die Erkenntnis, der sich der Vatikan verschließt, wenn er einen Ausstieg aus der Schwangerenkonfliktberatung fordert. Weil er der Mitschuld am Schwangerschaftsabbruch entgehen will, die katholische Beratungsstellen auf sich nehmen müßten, wenn sie Bescheinigungen ausstellen, die zu einem Schwangerschaftsabbruch verwendet werden können, läßt er eine andere Schuld auf sich, die nicht leichter wiegt: Das Einstellen der kirchlichen Beratungsarbeit würde weniger christlich motivierte Lebens- und Konflikthilfe für Frauen im Schwangerschaftskonflikt bedeuten und die Kirche damit mitschuldig werden lassen am Leben der Ungeborenen, die durch eine Fortsetzung der Beratungsarbeit hätten gerettet werden können. Die deutschen Bischöfe, die in der Schwangerenberatung bleiben wollen, möchten mit ihrer auf das Leben ausgerichteten Konflikthilfe versuchen, möglichst effektiv ungeborenes Leben zu retten. Sie müssen dafür aber auch in Kauf nehmen, daß die Ausgabe von Beratungsscheinen den Eindruck erweckt, die katholische Kirche eröffne und fördere den Weg zum legalen Schwangerschaftsabbruch. Auch mit dieser Entscheidung ist also die Übernahme von Schuld verbunden, weil mit ihr der Eindruck verstärkt wird, ein Schwangerschaftsabbruch sei eine normale, kirchlicherseits erlaubte Sache.

Das Abwägen verschiedener Schuldanteile, die Beteiligten in Konfliktsituationen auf sich laden müssen, je nachdem, wie sie sich entscheiden, ist viel schwieriger als das etablierte Spiel gegenseitiger Schuldzuweisungen. Es sieht bisher auch nicht so aus, als würde es den christlichen Kirchen an diesem Punkt gelingen, die vorgegebenen gesellschaftlichen Kommunikationsmuster nachhaltig zu durchbrechen. Dennoch bleibt gerade dies eine Herausforderung für alle Christen. Sie sollten in der Gesellschaft einen differenzierteren Umgang mit Schuld vorleben, als er sich sonst in der Öffentlichkeit vollzieht. Dafür aber dürfen sie ihr Eingebundensein in gesellschaftliche Schuldzusammenhänge nicht verdrängen.

Angesichts dieser Verantwortung muß auch für den bekanntesten, entschiedensten Abtreibungsgegner die provokante Frage nach der Mitschuld gestellt und beantwortet werden: Ist selbst der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen? Ja! – Aber, so muß gleich hinzugefügt werden, wer ist das nicht? Die Hände in Unschuld zu waschen, hat noch niemanden von Mitverantwortung und Mitschuld entbunden. Weder die Abtreibungsgegner noch diejenigen, die die Schuldfrage bei Schwangerschaftsabbrüchen völlig ausblenden wollen, entgehen ihrer Mitverantwortung und Mitschuld an den gesellschaftlichen Strukturen, die einen Schwangerschaftsabbruch im Konfliktfall als bessere Alternative erscheinen lassen. Diese gemeinsam zu tragende Schuld zu erkennen, ist das Entscheidende, sie nicht zu verdrängen, das Gebotene, denn erst dann kann es gelingen, einen Weg zu finden, mit der Schuld der anderen gnädig und mit der eigenen Schuld verantwortlich umzugehen.

Abtreibung in der Bibel, im rabbinischen und hellenistischen Judentum sowie im Urchristentum¹

Hans-Harald Mallau

1. Der Bibel ist das Thema »Schwangerschaftsunterbrechung« fremd.

Das Alte wie auch das Neue Testament kennen keinen *terminus technicus* für Abtreibung, und auch das Thema kommt in beiden Testamenten der Bibel nirgendwo zur Sprache. Schon in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts nach Christus ist dagegen in der Didache² und im Barnabasbrief³ das Abortverbot mit dem hellenistisch gebräuchlichen *terminus technicus* οὐ φονεῦσεις τέκνον ἐν φθορά⁴ zusammen mit dem Verbot der Säuglingstötung kommentarlos in die am Dekalog orientierten Ordnungen des »Weges zum Leben« eingereiht.

Auch die altorientalischen Gesetzestexte haben mit einer einzigen Ausnahme keine Regelungen für Abtreibung. Diese eine Ausnahme allerdings beweist, daß Abtreibungen auch im 2. vorchristlichen Jahrtausend bekannt und medizinisch zwar riskant, aber möglich waren. In den Mittelassyrischen Gesetzen von ca. 1600 v.Chr. lesen wir in § 53: »Wenn eine Frau aus eigenem Antrieb ihre Leibesfrucht verliert, man es ihr beweist und sie überführt, so soll man sie pfählen und nicht begraben. [Auch] wenn sie bei der Fehlgeburt stirbt, soll man sie pfählen und nicht begraben.«⁵

Ob diese in orientalischen Gesetzen einzigartige und drastische Strafregelung je zur Anwendung gekommen ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Weil die Aussetzung von ungewünschten Kindern im Alten Orient weitgehend ungeahndet blieb, mag das Gesetz eher vor der wegen ihrer Gefährlichkeit viel selteneren Abtreibung warnen wollen und so mehr den Schutz des Lebens der Frau als den des Fötus zum Ziele haben.

1 Referat anlässlich der Tagung der Theologischen Sozietät am 11. Mai 1999 in Oldenburg. Die Ausführungen orientieren sich an R. Freund, *The Ethics of Abortion in Hellenistic Judaism*, Helios 10 (1983), 125-137. Der Vortragsstil wurde für den Druck beibehalten.

2 Ca. 110 n.Chr., Kap. 2,2, Schriften des Urchristentum II, Darmstadt 1984, 69.

3 Ca. 130 n.Chr., Kap. 19,5, a.a.O., 189.

4 Wörtlich kaum übersetzbar: φθορά = Verderben, Untergang; φθορίον = Abtreibungsmittel.

5 Vgl. O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*, Bd. I, Gütersloh 1982, 91.

2. *Die einzigen biblischen Fälle, in denen von der Tötung ungeborener Kinder die Rede ist, haben mit Gewalt gegen Frauen zu tun.*

2.1. Den Aramäern im Krieg gegen Israel (2Kön 8,16), den Ammonitern im Krieg gegen Gilead, dem israelitischen König Menahem im Krieg gegen eine schwer lokalisierbare Stadt Namens Tifsach (2Kön 15,16)⁶ wird jeweils nachgesagt, daß zu ihren Kriegsgreueln gehört habe, schwangere Frauen aufzuschlitzen. (Eben solche Greuel sollen nach Berichten von Verteidigungsminister Scharping im April dieses Jahres auch im Kosovo vorgekommen sein.)

2.2. Der andere Fall, von dem aus das hellenistische wie auch das rabbinische Judentum Kriterien zur Abtreibung ableitete, war der Rechtsfall von Ex 21,22: »Wenn Männer miteinander raufen und sie verletzen dabei eine schwangere Frau so daß sie eine Fehlgeburt hat⁷, aber kein Schaden (אסון, *ason*) entsteht, soll ihm (dem Verursacher) eine Geldstrafe auferlegt werden, wie sie der Ehemann der Frau festsetzt, und er soll geben entsprechend der Einschätzung.⁸ Wenn ein Schaden eintritt, sollst du Leben für Leben geben.«

3. *Erst auf Umwegen wird dieser Exodus-Text zum Abtreibungsproblem herangezogen.*

3.1. Das alttestamentliche und altorientalische Anliegen orientiert sich am Leben der Frau. Im hebräischen Text von Ex 21,22f wird der gewaltsame Tod des ungeborenen Lebens offenbar nicht als Totschlag oder gar als Mord geahndet, sondern als Sachbeschädigung. Entsprechend wird nur eine Geldstrafe auferlegt.

Das entspricht altorientalischer Rechtsordnung. Im babylonischen Gesetz von ca. 1800 v.Chr., dem »Kodex Hammurapi« sowie auch in anderen altorientalischen Gesetzen⁹ wird das besonders deutlich. Dort heißt es (§ 209): »Wenn ein Bürger die Tochter eines Bürgers schlägt und bei ihr eine Fehlgeburt verursacht, so soll er 10 Scheqel Silber für ihre Leibesfrucht zahlen.«¹⁰

Der biblische Text betont: Erst wenn die Frau selbst durch diesen Gewaltakt oder dessen Folgen stirbt, kommt das Talionsrecht – ohne Unterscheidung der Absicht des Verursachers (fahrlässige Tötung, Totschlag, Mord?) – zur Anwendung: Leben für Leben.

6 Lokalisation unsicher, andere Vorschläge: Tirzah? Tappuah?

7 ויפצו ילדיה, *weyaze'u yeladaha* – mit A. Dillmann als Plural der Gattung (»ihr Kind tritt aus«) zu verstehen.

8 Übersetzung unsicher. Vielleicht: »was die Richter auferlegen«.

9 Vgl. S.D. Ricks, Abortion, Anchor Bible Dictionary, Bd. I,1, 1992, 31-35.

10 TUAT I, 69.

Auch hier entspricht das babylonische Gesetz noch exakter dem Talionsrecht. Es bestimmt in Fortsetzung von § 209 in § 210: »Wenn diese Frau stirbt, so soll man ihm eine Tochter töten.«¹¹ So geradezu »technisch« und an persönlicher Verschuldung desinteressiert ist das reine Vergeltungsrecht. Für Palastangehörige allerdings wird in Babylon eine Ausnahme gemacht. Sie sollen auch für das Leben der Frau nur eine Geldstrafe zahlen, und zwar eine recht hohe: eine halbe Mine Silber (etwa 285 Gramm). Jahrtausende später wird auch im babylonischen Talmud erwogen, ob die Todesstrafe in diesem Fall durch eine Geldstrafe ersetzt werden kann,¹² zumal das alttestamentliche Gesetz andernorts sehr wohl zwischen fahrlässiger Tötung, Totschlag und Mord unterscheidet und entsprechend unterschiedliche Strafen vorsieht.

Wenn in den Regelungen von Ex 21,22f von »Schaden« die Rede ist, dann bezieht sich dieser auf das Leben der Frau.

3.2. Das hellenistische und rabbinische Anliegen orientiert sich dagegen am bereits tot geborenen Kind. Ganz überraschend ist nun die griechische Übersetzung von Ex 21,22f. Dort heißt es: »Wenn zwei Männer miteinander streiten und eine schwangere Frau verletzen, so daß das Kind ungeformt (μη̄ ἐξεικονισμένον, *me exeikonismenon*) geboren wird, soll er eine Strafe zahlen, wie sie ihm der Ehemann der Frau auferlegt. Nach einer Bewertung soll er zahlen. Wenn es aber geformt ist, soll er Leben für Leben geben.«

Hier beziehen sich alle Aussagen offenbar auf das tot geborene Kind. Von Bedeutung ist der embryonale Entwicklungsstand des Kindes. Man könnte hier anachronistisch an Vorläufer einer Fristenlösung für Schwangerschaftsunterbrechungen denken.

Wie kommen die Übersetzer jedoch zu einer so unterschiedlichen Deutung des Textsinnes? Das Argument hat nach der Untersuchung von Richard Freund eine übersetzungstechnische wie auch eine theologische Komponente. Das hier gebrauchte Wort für »geformt« könnte man wörtlich mit »aus dem Bilde gemacht« übersetzen. Wie läßt sich dieser Vorgang erklären?

Technisch hat man offenbar das seltene Wort für »Schaden« (ἴσος, *ason*) nicht übersetzt, sondern in das griechische Wort für »Leib« (σῶμα, *soma*) transliteriert. Dies ist eine Methode, die bei seltenen Wörtern häufiger vorkommt, wie R. Freund an einigen Beispielen nachweist.¹³ Dann erst hat der Übersetzer den Text einer Neuübersetzung im Licht von Gen 9,6 unterzogen und dabei die geschickte Kombination von »Leib« (= σῶμα,

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Sanhedrin 79a.

¹³ Dabei ist nicht einmal anzunehmen, daß man das Wort nicht kannte, denn in Gen 42,4.38; 44,29 wird es völlig richtig mit μαλακία (*malakia*) = »Unfall« übersetzt (der Benjamin zustoßen könnte).

soma) und »Bild« (= εἰκῶν, *eikon*) in dem Perfekt Passiv Partizip ἐξεικονισμένον (*exeikonismenon*) gefunden. Man muß also des Hebräischen mächtig sein, um dieses Argument nachvollziehen zu können. Theologisch geht es den Übersetzern hier offenbar um eine Begründung für den Schutz des ungeborenen Lebens. Dafür findet das hellenistisch-jüdische und das rabbinische Schrifttum zunehmend radikalere Entscheidungen.

4. Die Begründungen für den Schutz des ungeborenen Lebens.

4.1. Eine solche Begründung basiert auf der Anwendung und Interpretation der biblischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Schon in Gen 9,6 wird der anthropologische Grundsatz von Gen 1,27 (»Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn«) auf das Verbot der Tötung von Menschen angewandt: »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen nach seinem Bilde gemacht.« Wenn es die Gottesebenbildlichkeit ist, die dem Menschen eine einzigartige Würde gibt, die ihn vor allen Kreaturen auszeichnet und unter Gottes Schutz stellt, dann gilt diese Würde auch schon für das ungeborene Leben. Nachweisbar hat der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien, ein Zeitgenosse Jesu (ca. 25 v.Chr. bis 40 n.Chr.), erstmalig in seinem großen Werk »Über die speziellen Gesetze« dieses Argument auf die Schwangerschaftsunterbrechung angewandt: »Wenn ein Mann sich mit einer schwangeren Frau schlägt und ihr dabei auf den Bauch haut und sie eine Fehlgeburt hat, dann, sofern das Ergebnis der Fehlgeburt formlos und unentwickelt ist, muß er eine Geldstrafe entrichten für die Gewalttat wie für die Behinderung der Kunst der Natur in ihrem schöpferischen Werk, das höchste aller Lebewesen, den Menschen, ins Leben zu bringen. Hat der Fötus dagegen schon Gestalt und alle Glieder haben ihre angemessenen Qualitäten und Anordnungen im System, dann muß er sterben, denn was dieser Beschreibung entspricht, ist ein menschliches Wesen, das er in der Werkstatt der Natur zerstört hat, die darüber entscheidet, daß die Stunde noch nicht gekommen sei, es ans Licht zu bringen; wie eine Statue, die noch in der Werkstatt liegt und nichts anderes erwartet, als hinaus geschafft und aus der Gefangenschaft befreit zu werden.«¹⁴ Hier wird die beabsichtigte oder unbeabsichtigte Abtreibung eines entwickelten Embryos wieder in Anlehnung an die griechische Übersetzung von Ex 21,22f als Mord beurteilt. Die nach dem Septuagintatext unterschiedliche gesetzliche Regelung beim Verlust eines Embryos in der Frühform seiner Entwicklung wird als »Behinderung der Natur in

¹⁴ Philo, *De specialibus legibus* 3, 108-109.

ihrem größten schöpferischen Werk« nur wenig vom Endprodukt unterschieden und somit eher toleriert als begründet.

4.2. Einer Deutung der Abtreibung als Mord kommt eine allerdings erst in einer späten Septuagintahandschrift belegte Lesart von Gen 9,6 entgegen, die den hebräischen Text sehr wörtlich nimmt, aber anders unterteilt: »Wer Menschenblut in einem Menschen vergießt, dessen Blut soll vergossen werden.«¹⁵ Die gleiche Übersetzungsmöglichkeit wird im Babylonischen Talmud in Anspruch genommen. Dort heißt es:

»Im Namen des Rabbi Ischmael wird gesagt: [Ein Mensch wird hingerichtet] sogar für den Mord an einem Embryo. Wie begründet Rabbi Ischmael [diese Entscheidung]? Weil geschrieben steht: ›Wer Menschenblut in einem Menschen vergießt, dessen Blut soll vergossen werden.‹ Was ist ein Mensch in einem anderen Menschen? Es ist das Embryo im Mutterleib.«¹⁶

In typisch rabbinischer Form biblischer Gesetzesauslegung wird so ein bibelfremder Rechtsfall aus Bibeltexten rekonstruiert und entschieden. Das theologische Argument wird auch hier, wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, aus der Gottesebenbildlichkeit abgeleitet, die den besonderen Schutz des Menschenlebens begründet. Eine Unterscheidung zwischen dem geformten und ungeformten Fötus dagegen ist aufgegeben. Abtreibung ist in jedem Fall ein todeswürdiges Verbrechen.

Der jüdische Historiker Josephus hat schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts in seiner Auseinandersetzung mit dem Judenfeind Apion diese Unterscheidung aufgegeben: »Die Kinder müssen, so will es das Gesetz, alle großgezogen werden. Den Weibern ist es verboten, die Leibesfrucht abzutreiben oder sonst zu vernichten. Wird eine dabei ertappt, so soll sie als Kindermörderin angesehen werden, weil sie ein Leben im Keime erstickt und die Nachkommenschaft verringert hat.«¹⁷ Josephus verwandte hier die gleiche technische Terminologie wie wenig später die anfangs erwähnten Texte aus der Didache und dem Barnabasbrief, die ebenso Abtreibung und die Tötung von Neugeborenen in einem Atemzug nennen. Obwohl sich Josephus auf das biblische Gesetz beruft, unterlässt er ebenso wie die Didache und der Barnabasbrief eine biblische Begründung, die erst der babylonische Talmud in dem oben zitierten Text nachliefert.

Der Druck kommt hier offenbar von außen. Zwar werden erst unter den römischen Kaisern Septimius Severus (193-211 n.Chr.) und Aurelius Antoninus Caracalla (211-217 n.Chr.) reichsweit geltende Gesetze gegen Abtreibungen (lat. abortio; abortus) erlassen;¹⁸ sie setzen aber eine Ent-

¹⁵ Kodex Athos Batopaidiou (um 600 verfaßt), 1026.

¹⁶ Sanhedrin 57b.

¹⁷ Contra Apionem 2.24.202; Übersetzung nach H. Clementz, Flavius Josephus. Kleinere Schriften, Wiesbaden ²1995, 180.

¹⁸ Vgl. Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, 637; J.H. Waszink: Art. Abtreibung, in: RAC I, Stuttgart 1950, 57ff.

wicklung voraus, in der durch zunehmenden Libertinismus, Zerfall der Familienordnung¹⁹ und medizinischen Fortschritt bei der Abtreibungstechnik die Geburtenzahlen stark rückläufig geworden waren und sittliche Gegenbewegungen Geltung gewannen.²⁰ Da konnten die Frommen, Juden wie auch Christen, nicht zurückstehen.

5. Die dominierende Sorge um die Frau im rabbinischen Judentum und die medizinische Indikation.

Entgegen der radikalen Gleichstellung von Abtreibung mit Mord in den hellenistisch jüdischen und frühchristlichen Quellen wird im rabbinischen Judentum der Sonderfall, in dem das Leben der Frau bedroht ist, vom allgemeinen Abtreibungsverbot getrennt behandelt. Schon in der Mischnah (ca. 200 n.Chr.) heißt es: »Wenn eine Frau Geburtsschwierigkeiten hat, muß das Kind im Mutterleib zerschnitten und Glied für Glied herausgebracht werden, da das Leben der Mutter vor dem Leben des Kindes den Vorrang hat. Sollte aber der größere Teil des Kindes bereits ausgetreten sein, darf es nicht verletzt werden, weil kein Leben Vorrang vor einem anderen hat.«²¹

Diese Sonderregelung für Notfälle wird im Talmud²² und in der mittelalterlichen jüdischen Gesetzesauslegung²³ beibehalten. So behält das jüdische Gesetz trotz des Drucks von außen ein menschliches Gesicht, das manchen radikalen christlichen Ordnungshütern bis heute fremd geblieben ist.

Bibliographie

- Clementz, H.*, Flavius Josephus. Kleinere Schriften, Wiesbaden 21995
Freund, R., The Ethics of Abortion in Hellenistic Judaism, *Helios* 10 (1983), 125-137
Friedländer, L., Sittengeschichte Roms, Stuttgart 1871 (Nachdruck)
Kaiser, O. (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT), Bd. I, Gütersloh 1982
Mommsen, Th., Römisches Strafrecht, Leipzig 1899
Ricks, S.D., Abortion, *Anchor Bible Dictionary*, Bd. I,1, 1992
Waszink, J.H.: Art. Abtreibung, in: RAC I, Stuttgart 1950

19 Vgl. *L. Friedländer*, Sittengeschichte Roms, Stuttgart 1871 (Nachdruck), 235ff.
 20 Das Verbot der Abtreibung bei den Heiden wird ausdrücklich in Talmud (Arachin 7a) und Midrasch (Genesis Rabba 34,15) bezeugt.
 21 Oholoth 7,6.
 22 Sanhedrin 72b.
 23 Zu Raschi und Maimonides vgl. *Freund*, Ethics, 134.

»Das Wort ward Bild«

Gottesschau und Gotteswort im Alten Testament

Kim Strübind

Für meine Frau Andrea zu ihrer Habilitation

»Vom Hörensagen habe ich von dir gehört,
nun aber hat mein Auge dich gesehen.«

Hiob 42,5

1. Auge und Ohr als Medium der Gottesoffenbarung im Alten Testament¹

Als Künder des Gotteswortes geht von den Propheten des Alten Testaments eine anhaltende Faszination aus. Wo immer sie mit ihrer Botenspruchformel (»so spricht der Herr«) in die Öffentlichkeit traten, artikulierte sich eine eigentümliche Gottesunmittelbarkeit, die sich ihrer Sache nicht nur gewiß, sondern sicher schien. Diese Sicherheit, im Namen Jahwes zu sprechen, gründet nicht in einem pathologischen Selbstbewußtsein, sondern in der Erfahrung einer himmlischen Berufung bzw. Beauftragung.² Zum Propheten Jahwes wird man einzig kraft göttlicher Verfügung: »Wenn mein Herr Jahwe spricht, wer wird da nicht zum Propheten?« (Am 3,8). Das die Welt erschaffende Gotteswort ruft auch seinen menschlichen Protagonisten ins Dasein. Ein Prophet ist dabei zugleich Sprachrohr und Impresario des Gotteswortes. Ist der Mensch nach der Priesterschrift das Ebenbild Gottes (Gen 1,26), so ist der Prophet das Ebenbild des Wortes Gottes. Prophet ist, wer in Gottes Namen spricht

¹ Zur Hinführung vgl. *H.J. Kraus*, Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, in: *ders.*, Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 84-101; *S. Schroer / T. Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 115-150; *I.L. Seeligmann*, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in: *H. Donner u.a.* (Hgg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 414-445.

² Darauf verweist auch die hebräische Bezeichnung *nabi* (נָבִי), was soviel wie »berufener Rufer« bedeutet (*A. Deissler*, Die Grundbotschaft der Propheten, Freiburg i.Br. 1987, 11). Der Begriff ist ein akkadisches Lehnwort und verweist damit auf den außerisraelitischen Ursprung der Prophetie (vgl. auch Num 22-24). Zu den verschiedenen Bezeichnungen für den Sammelbegriff Propheten vgl. *E. Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart / Berlin / Köln ³1998, 371f).

und also sprechen darf. Die Bezeichnung Jesu Christi als »Wort Gottes« in Person³ hat in dieser Vorstellung ihren letzten religionsgeschichtlichen Ursprung.

Propheten sind nach landläufiger Meinung – bei aller Wortmächtigkeit – vor allem *Visionäre*. Was sie hören, steht ihnen zugleich vor Augen, wie die Buchüberschrift etwa des Amosbuches suggeriert: »Worte des Amos, [...] die er über Israel *schaute*« (Am 1,1). Das »geschaute Wort« (*Verbum visibile*) kann mitunter ganz in der Vision aufgehen, wie Jes 1,1-2 nahelegt: Wird das gesamte Jesajabuch durch die Herausgeber dieser kleinen Bibliothek unter das Vorzeichen der »Visionen« Jesajas gestellt (V. 1), so weist doch bereits der zweite Vers mit dem Weckruf »Hört ihr Himmel, horche auf, du Erde!« vor allem auf das, was der Prophet von Jahwe *gehört* – und nicht etwa gesehen – hatte. Der auditive Charakter des Offenbarungsempfangs wird durch die sich anschließende Anklage belegt, die keinen Hinweis auf eine Vision enthält.

In auffälliger Weise werden die Propheten im Laufe der Überlieferungs- und Religionsgeschichte immer stärker von predigenden Interpreten des gehörten Gotteswortes zu staunenden Visionären. Am Endpunkt dieser Entwicklung stehen die Apokalyptiker, deren Botschaft in einer bizarren Bilderflut kulminiert⁴ und deren Bedeutung auch dem Apokalyptiker zum Rätsel wird. Wie läßt sich dieser Wandel vom Hören zum Sehen, also zur Visualisierung der Gottesoffenbarung erklären?

Ausgangspunkt dieser Fragestellung ist die Feststellung: »In Israel ist der Prophet in erster Linie Gottesbote. Vision und Audition sind die Ursprungsereignisse der Botschaftsübermittlung.«⁵ Dabei scheint im Alten Testament die Meinung vorzuherrschen, daß der wortmächtige Prophet als Visionär oder »Seher« vor allem Empfänger visueller transzendenter Eindrücke ist.⁶ Dies wird etwa durch Num 12,6 bestätigt, wenn dort geradezu definitorisch gesagt wird: »Wenn unter euch ein Prophet Jahwes ist, dann offenbare ich mich ihm in Visionen und rede mit ihm durch Träume.« Die visionäre Erfahrung weist den Propheten in der Überlieferung als Redner Jahwes aus. Wort und Vision werden von den Tradenten der prophetischen Überlieferung zu Komplementärbegriffen. Das Wort wird als Wort Jahwes durch die besondere visionäre Übermittlung erkennbar. Verifikation und Legitimation sind die Geburtsstunde der Visionsberichte.

In welchem Verhältnis stehen dabei Wort und Vision zueinander? »Das Alte Testament ist literarische Übermittlung von Traditionen, die ur-

3 Vgl. Joh 1,1.14; Offb 19,13.

4 Vgl. dazu u.a. O. Böcher, Die Bildwelt der Apokalypse des Johannes (JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1998, 77-105.

5 Kraus, Hören und Sehen, 101.

6 Vgl. 1Sam 9,9: »Früher sagte man in Israel, wenn man hinging, um Gott zu befragen: »Kommt und laßt uns zum Seher gehen!«. Denn den man heute Prophet nennt, nannte man früher ›Seher‹.«

sprünglich und wesenhaft im gesprochenen Wort existieren.«⁷ Gott schafft die Welt durch sein Wort (Gen 1), das im Geschaffenen nachhallt (Ps 19,2-5a). Die vielfältigen didaktischen Aufforderungen zum »Hören« meinen daher nicht nur den physiologischen Vorgang der auditiven Sinneswahrnehmung, sondern das aufmerksame Hinhören, Begreifen und Bewahren des Gehörten. »Höre Israel, Jahwe ist unser Gott – Jahwe allein!« (Dtn 6,4). Mit der biologischen Funktion des Hörens verbindet sich im Prozeß der Weitergabe der heiligen Überlieferungen ein hermeneutisches Anliegen:

»Der Kündende [...] gab weiter, was er selbst ›gehört und erkannt‹ hatte. Er hatte das Geheimnis des Geschehenen ›erkannt‹ und die Intention der Überlieferung aufgenommen; er sprach von den Ruhmestaten Jahwes und von den Wundern, die er in der undurchsichtigen und dunklen Geschichte gewirkt hatte. Nur dem Hörenden wurde dieses Geheimnis der Geschichte erschlossen. [...] Hören und Gehorchen wurden unter dem Gebot zu einer unauflösbaren Einheit. Der wahrhaft Hörende konnte nur folgen.⁸ [...] Hören – erkennen – im Inneren bewahren. Auf diesen drei Akten steht jede Tradition.«⁹

Welche Funktion hat in einer primär auf das Zu- und Hinhören ausgerichteten Überlieferungsgemeinschaft wie im Alten Israel das *Sehen*? Nach Hans-Joachim Kraus verifiziert das Auge das Gehörte.¹⁰ Dies gilt bis in das Neue Testament hinein, wenn im Blick auf das verkündigte und zum Glauben rufende Wort zugleich dessen Defizit gegenüber der visuellen Wahrnehmung herausgestellt wird: »Denn wir leben im Glauben und [noch] nicht im Schauen« (2Kor 5,7).¹¹

So gewaltig ist der Vorsprung des Auges gegenüber dem Ohr, daß es nicht nur legitimiert, sondern auch falsifiziert: »Vom Hörensagen habe ich von dir gehört, nun aber hat mein Auge dich gesehen«, heißt es in Hiob 42,25 mit deutlich kritischem Hinweis auf die durch das bloße Hören vermittelte Tradition. Der Vorrang des Sehens vor dem Hören ist im Alten Testament unstrittig.¹² Dies zeigt sich auch physiologisch:

»Kein Organ des menschlichen Körpers ist ein so ausdrucksvolles Spiegelbild des ganzen Lebens wie das Auge. Jede Erschöpfung und Kraftminderung

7 Kraus, Hören und Sehen, 90.

8 A.a.O., 92.

9 A.a.O., 93.

10 A.a.O., 94. Kraus belegt dies u.a. mit der Erzählung vom Besuch der Königin von Saba am Hof Salomos (1Kön 10,1-13). Nachdem sie sich von der überragenden Weisheit des Sohnes Davids überzeugt hatte, spricht sie: »Ich habe den Worten nicht geglaubt, bis ich gekommen bin und meine Augen es gesehen haben« (V. 7).

11 Dieses Defizit des Glaubens gegenüber dem Schauen scheint mir auch hinter 1Kor 13,10-13 zu stehen.

12 Vgl. Gen 32,31; Ex 24,10; Ps 17,15. – Dies gilt nicht nur für theologische, sondern auch für profane Zusammenhänge, vgl. 2Sam 13,34; 18,24; Num 10,31.

zeichnet sich in den Augen ab. [...] Der Zustand des Menschen wird in seinen Blicken erfaßt.«¹³

Das Auge bemächtigt sich nun auch des Gebietes der Religion, wie die reichhaltige – und im Alten Testament durchaus bezeugte – ikonographische Hinterlassenschaft des Alten Orients und der Antike materialreich belegt.¹⁴ Freilich muß der mit dem ausdrücklichen Bilderverbot des Alten Testaments konfrontierte Bibelleser sofort die Frage stellen: »Wie ist [...] in spätorientalischer und frühhellenistischer Zeit die immanente Plausibilität einer Religion zu fassen, zu deren Besonderheiten eine bildlose Gottesverehrung gehört und die ein ausdrückliches Bilderverbot als Proprium aufweist?«¹⁵ Wirkungsgeschichtlich scheint sich das Hören gegenüber dem Sehen durchgesetzt zu haben, wie die Prävalenz des Hörens in der breit überlieferten deuteronomistischen Überarbeitung des Alten Testaments zeigt, dessen zentrales Bekenntnis nicht zufällig im »Höre Israel« laut wird (Dtn 6,4-6). Wird – wie im Deuteronomismus – das Hören des Gotteswortes zum zentralen Ort der Offenbarung Gottes, dann gilt dies auf dem erkenntnis- bzw. offenbarungstheoretischen Hintergrund, den J. v. Oorschot treffend zusammengefaßt hat:

»Im Wort kann er [d.h. Gott, Anm.] sich als der Ferne nahen. Die theologische Begründung zielt deshalb nicht an erster Stelle auf die Wahrung der Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes, wie immer wieder betont wird. Vielmehr versucht Israel die Erfahrung des fernen Gottes als Modus seiner Präsenz zu verstehen. Im Wort wird die Distanz überbrückt, und es entsteht ein neues und zugleich das alte Bild, auch wenn es gegenwärtig nichts mehr zu sehen gibt.«¹⁶

Die Offenbarung des fernen Gottes ereignet sich im Alten Testament aber auch trotz und gegen das deuteronomistische Konzept, nicht nur durch das Ohr, sondern auch durch das Auge. Offenbarungsmedium ist dabei die *Vision*. Im Unterschied zum heutigen Sprachgebrauch sind Visionen im Alten Testament streng auf das Handeln *Jahwes* bezogen. Er ist der Urheber transzendenter Enthüllungen gegenüber dem menschlichen Auge: »Was Jahwe mich schauen läßt, das werde ich kundtun«, wird der Seher Bileam im Alten Testament zitiert (Num 23,3). Spricht man heute von Visionen, so meint man damit weniger die durch Jahwe

¹³ Kraus, Hören und Sehen, 84, unter Hinweis auf Stellen wie Gen 27,1; Ps 145,15; Num 15,39; Dtn 21,7; Jes 2,11; Jer 22,17 u.v.a.m. »An seinen Augen wird die Lebenssituation eines Menschen erkannt; in seinen Blicken eröffnet er sich« (Kraus, a.a.O., 85).

¹⁴ Vgl. O. Keel, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Fribourg (CH) / Göttingen 1992; J. v. Oorschot, Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? Bilder und Bilderverbot im Alten Israel, ZThK 96 (1999), 299-319; S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Israel (OBO 74), Fribourg (CH) / Göttingen 1987.

¹⁵ v. Oorschot, Macht, 302.

¹⁶ A.a.O., 317.

enthüllten Absichten Gottes, sondern ein immanentes psychologisches Phänomen, durch das sich erkenntnisleitende Vorstellungen im Inneren des Menschen zusammenfassen lassen. Visionen sind heute weitgehend ihres theologisches Offenbarungscharakters beraubt und zu einem anthropologischen Phänomen geworden. Wer heute den Begriff Vision gebraucht, meint damit nur noch vereinzelt ein auf Gottes Eingreifen zurückgehendes visuelles Enthüllungsgeschehen. Was sich heute in »Visionen« offenbart, ist nicht mehr Jahwe. Vielmehr assoziiert der heutige Sprachgebrauch mit diesem Begriff Vorstellungen, Motive, Ziele und Wünsche, die einen Menschen im Innersten bewegen. In diesem blassen Sinne spricht das Alte Testament niemals von »Visionen«, und wenn, dann höchstens, um sich über derartige Projektionen¹⁷ menschlicher Phantasie lustig zu machen bzw. diese zu karikieren.¹⁸ Vision wird dabei – durchaus im buchstäblichen Sinn – zur »Einbildung«: Ein Gedanke wird kraft der Phantasie zum Bild. Die sprachliche Grundform dieses uns allen geläufigen Tuns ist die Metapher, der abgekürzte Vergleich. Ein Visionär kann freilich auch ganz positiv verstanden werden, sofern damit der Weitblick eines Menschen hinsichtlich dessen avisiert ist, was getan werden sollte.

Alles in allem ist der Begriff »Vision« in unserem normalen Sprachgebrauch in grotesker Weise profanisiert worden und ist tunlichst von den Visionsberichten zu unterscheiden, die sich im Umfeld der alttestamentlichen Prophetie finden.¹⁹ Die visionären Erfahrungen der Propheten sind

¹⁷ Im Unterscheid zum offenbarungstheologischen Begriff der *Vision* möchte ich das anthropologische Phänomen eher als *Projektion* oder *Imagination* bezeichnen.

¹⁸ Vgl. Ez 13,3ff; Jer 23,16ff.

¹⁹ Aus dem Bereich der zahlreichen alttestamentlichen Untersuchungen zum Phänomen der prophetischen Vision sowie zur Vorstellung vom »Sehen/Schauen Gottes« im Alten Testament sei in Auswahl auf nachstehend genannte Titel verwiesen: *W. v. Baudissin*, »Gott schauen« in der alttestamentlichen Religion, ARW 13 (1915), 173-239 (bes. 185ff) – Nachdr. im Anhang zu F. Nötscher, s.u.; *J. Blau*, *הַמַּלְאָכִים שֶׁבַּמִּקְרָא הַרְיָוֹ לְאִוִּיר* (Sepher J. Braslavi), Jerusalem 1971, 439-441; *M.J. Dahood*, Ugaritic-Hebrew Lexicography Bibl 45 (1964), 407f; *R. Degen*, Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10. bis 8. Jh. v.Chr., AKM 33/3 (1969), 77f; *C. Dohmen*, »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament (JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1998, 31-51; *H.-F. Fuhs*, Sehen und Schauen. Die Wurzel *hzh* im Alten Orient und im Alten Testament (FzB 32), Würzburg 1978; *ders.*, Art. *ראה*, ThWAT VII, 1993, 225-266; *H.L. Ginsberg*, Lexicographical Notes, VTS 16 (1967), 71-82.71f; *J. Hänel*, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten (BWANT 4), Stuttgart 1923, 7ff.105ff; *F. Häussermann*, Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie (BZAW 58), Berlin 1932, 5ff; *R. Hentschke*, Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus (BZAW 75), Berlin 1957, 150-172; *G. Hölscher*, Die Profeten, Leipzig 1914, 83ff; *F. Horst*, Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, EvTh 20 (1960), 193-205; *A. Jepsen*, Art. *חזה*, ThWAT II, 822-835; *ders.*, Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte, München 1934, 43ff; *A.R. Johnson*, The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff ²1962; *H. Junker*, Prophet und Seher in Israel, Trier 1927; *W. Käser*, Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus, ZAW 82 (1970), 225-250; *O. Keel*, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO

nämlich vor allem paranormale Erfahrungen. Das Außergewöhnliche dieser Erfahrungen mutet mitunter bizarr an und hat in unserem alltäglichen Leben keine Entsprechung. Sie gehört – in der Sprache der Dogmatik – also in den Bereich der *Revelatio specialis*. Ein solches paranormales Widerfahrnis kann nach Auskunft der Betroffenen mitunter äußerst schmerzvoll sein und vollzieht sich unter höchster physischer und intellektueller Anteilnahme des Betroffenen.²⁰ Kann man sich von den Projektionen der eigenen »visionären« Phantasie lösen, so ist dies unmöglich, sofern Jahwe in Visionen und Auditionen von einem Menschen Besitz ergreift. Der Verstand des Betroffenen ist im Verlauf des Geschehens gerade nicht ausgeschaltet oder auch nur eingeschränkt, weshalb die Propheten ihre Erlebnisse *post festum* präzise zu schildern vermögen.

Grundsätzlich scheinen Visionen zwei Funktionen zu haben: Entweder wird die paranormale Erfahrung zum Medium besonderer Mitteilungen oder Botschaften an eine Person oder Personengruppe. Eine solche Vision ist dann mit einer Beauftragung verbunden (z.B. Jes 6). Oder aber das visionäre Geschehen *ist* bereits selbst die Botschaft, die sich selbst auslegt. In diesem Fall wird das Erlebnis zum Manifest einer erschütternden Gottesgegenwart (vgl. Ez 1). Jean Vincent scheint das Rechte zu treffen, wenn er diesem Erlebnis die Funktion zuschreibt: »Es geht um den Schock bei der Konfrontation mit der Realität Gottes, die eben beides,

122), Fribourg (CH) / Göttingen 1992; *ders.*, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977; R. *Knierim*, Offenbarung im Alten Testament, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard v. Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 206-235; E. *König*, Der Offenbarungsbegriff im Alten Testament, Bd. 2, Leipzig 1882, 29ff; E. *Kutsch*, Verheißung und Gesetz (BZAW 131), Berlin / New York 1973, 34-38; J. *Lindblom*, Prophecy in Ancient Israel, Oxford-Philadelphia 1962, 89ff; W. *Michaelis*, ὄραω ktl., ThWNT V, 315-381; S. *Mowickel*, Psalmenstudien III, Oslo 1923 (Nachdr. Amsterdam 1966), 9ff; F. *Nötscher*, »Das Angesicht Gottes schauen« nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924 (= 1969); C. v. *Orelli*, Prophetentum des A.T., RE XVI, 1905, 81ff; H.M. *Orlinski*, The Seer in Ancient Israel, OrAnt 4 (1965), 153-174; O. *Plöger*, Priester und Prophet, ZAW 63 (1951), 165ff; J.F.A. *Sawyer*, Semantics in Biblical Research. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, Studies in Biblical Theology II/24, 1972; E. *Schütz*, Formgeschichte des vorklassischen Prophetenspruchs, Diss. Bonn 1958; E. *Sellin*, Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912, 243f; M.A. v.d. *Oudenrijn*, De vocalibus quibusdam, termino נביא synonymis, Bibl 6 (1925), 294-311; D. *Vetter*, חזו, hzh, schauen, THAT I, München / Zürich 1984, 533-537; *ders.*, חזו, r'h, sehen, THAT II, München / Zürich 1984, 692-701; *ders.*, Seherspruch und Segensschilderung, Calwer Theologische Monographien, Stuttgart 1974; J.-M. *Vincent*, Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes, RB 103 (1996), 5-39; M. *Wagner*, Die lexikalischen und grammatikalischen Aramismen im alttestamentlichen Hebräisch, (BZAW 96), Berlin / New York 1966, 93-98. I. *Willi-Plein*, Das geschaute Wort. Die prophetische Wortverkündigung und der Schriftprophet Amos (JBTh 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 37-52.

²⁰ Vgl. die bewegende Schilderung Jeremias, der von Jahwe »betört« wird und in dessen Inneren es kraft der göttlichen Berufung »wie Feuer brennt« (Jer 20,7-10). Vgl. ferner Hab 3,16; Dan 8,27.

einerseits Erschütterung, Vernichtung, Trauer, und andererseits Neuorientierung, Eröffnung eines ungeahnten Horizonts einschließt.«²¹ Die überlieferungsgeschichtliche Frage nach der Funktion der alttestamentlichen Visionen ist nun näher in den Blick zu nehmen. Ihre vollendete literarische Gestalt erreichen die Visionen in der »Spätprophetie«, der sogenannten Apokalyptik.

2. Charakteristika des apokalyptischen Visionsberichtes

Es ist allgemein anerkannt, daß visionäre Berichte literarisch gesehen eines der Hauptkennzeichen der apokalyptischen Bewegung – einer späten Ausprägung der prophetischen Bewegung im Alten Testament²² – gewesen sind. Wenn nachfolgend von Visionen als einem Stilmittel die Rede ist, dann soll damit kein Urteil über die »Echtheit« oder »Unechtheit« konkreter visionärer Erlebnisse gefällt werden. Vielmehr soll es hier um die sich in den Visionsberichten artikulierenden theologischen Anliegen sowie um die Frage nach der literarischen Genese solcher Berichte gehen. Der von den Apokalyptikern bezeugte Offenbarungsempfang vollzieht sich v.a. durch die Schau von Dingen, die dem Auge der Sterblichen gemeinhin verborgen bleiben. Daß hier eine Wahrnehmung durch das Auge erfolgt, wird im Hebräischen durch die Verben und die davon gebildeten substantivierten Derivate unterstrichen, wobei die Wurzeln *חָסָה* (*chasah* = schauen) und *רָאָה* (*ra'ah* = sehen) vorherrschen, die im Hebräischen auch für profane optische Wahrnehmungen verwendet werden.²³

Das Offenbarungsgeschehen ist ein Enthüllungsgeschehen, was auch durch den Fachbegriff Apokalyptik ausgedrückt wird, der allerdings keine Selbstbezeichnung der Visionäre darstellt, sondern ein – reichlich unscharfer – Kunstbegriff des 19. Jahrhunderts ist.²⁴ Apokalyptiker bezeichnen ihre Erlebnisse eher als »Schauung«, als »Gesicht« oder (metaphorisch) als »Traum«, wodurch die Abgrenzung vom gewöhnlichen Sehen zur paranormalen Himmelschau hervorgehoben wird.

Die Vermittlung der göttlichen Offenbarung ist jedoch nicht streng an eine Form optischer Wahrnehmung gebunden. Wie in den prophetischen Vorlagen kennen auch die Apokalyptiker als späte Schüler der alttestamentlichen Prophetie neben der Vision die Audition als Offenbarungsmedium. Die Gewichte haben sich freilich zugunsten des optischen Me-

21 Vincent, *Schauen Gottes*, 34.

22 Vgl. K. Strübind, *Apokalyptik und Bibelkanon. Die Prophetie als »Alma mater« der apokalyptischen Bewegung im Alten Testament*, ZThG 1 (61999), 23-63.

23 Zum Bedeutungsunterschied der beiden oft synonym verwandten Begriffe des »Sehens« vgl. Vetter, *THAT I*, 534ff; *ders.*, *THAT II*, München 31984, 692ff; Fuhs, *Sehen*; weitere Literatur zur Phänomenologie und Etymologie s.o. Anm. 19.

24 Vgl. dazu Strübind, *Apokalyptik*, 23-31.

diums verschoben. Apokalypsen als literarische Gesamtkompositionen sind bisweilen insgesamt von einem Visionsbericht gerahmt oder beschreiben ganze Visionszyklen, die oft mit Translokationen und Himmelsreisen verbunden sind. Jedoch darf nicht übersehen werden, daß gerade die Verschiebung der Gewichte von der Audition zur Vision quantitativer und nicht kategorialer Art ist. So können etwa auch im Rahmen einer Vision auditive Elemente begegnen, wie dies auch für den umgekehrten Fall gilt. Dies zeigt sich bereits in »protoapokalyptischen« Texten wie Ez 1-3, wobei die Auditionen in Kap. 2 und 3 erst durch einen redaktionellen Akt in einen visionären Rahmen gezwängt werden. Die Vermischung verschiedener literarischer Gattungen und ihre Einbindung in einen visionären Rahmen sind kennzeichnend für die Apokalyptik und deuten sich protagonistisch bereits in Ez 1-3; 8-11 und 40-48 an. Dies wird im weiteren Verlauf noch näher zu begründen sein.

Apokalyptiker beschreiben ihre visionären Erfahrungen als Widerfahrnisse durchaus unterschiedlich. Sie ereignen sich

- a) im Wachzustand
- b) im Traumzustand
- c) in einer Translokation (real empfundene irdische Ortsveränderung oder Himmelsreise).

Ob die bei allen Gemeinsamkeiten durchaus unterschiedlichen Visions-schilderungen eine gemeinsame *Gattung* bilden, ist umstritten. In der alttestamentlichen Forschung wird weithin stillschweigend so getan.²⁵ Dies wird von Klaus Berger dagegen bestritten, der in seiner Untersuchung zur Formgeschichte bedenkenswerte Einwände erhoben hat.²⁶ In der Tat scheinen Visionsberichte eher eine Art literarischer Rahmen für ganz verschiedene Darstellungs- und Aussageformen zu sein, weshalb die Bezeichnung »Stilmittel« für Visionsberichte die Sache eher treffen wird als die Anwendung des Gattungsbegriffs. Sicherlich könnte man innerhalb der visionären Phänomene auch Makro- und Mikro-gattungen voneinander unterscheiden oder von »Rahmengattung« und »Gliedgattungen« sprechen. Man riskiert aber damit, daß der Gattungsbegriff immer unschärfer wird. Eindeutig weisen apokalyptische Visionsberichte jedoch *intravisionale Gattungen* aus, also sehr spezifische Aussagefor-

25 Vgl. z.B. K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970; ders., Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism* (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 413-446.

26 Vgl. K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, 280ff. Berger bestreitet mit Fug und Recht, daß Apokalypsen eine literarische Gattung bilden, die vielmehr eine Vielzahl verschiedener Gattungen unter einem literarischen Dach vereinigen. Apokalypsen sind m.E. ebensowenig als »Gattungen« zu bezeichnen wie vergleichbare biblische Sammelwerke (z.B. Evangelien oder Briefe), die eher *Gattungssammlungen* darstellen.

men, die sich in vielen Visionsberichten nachweisen lassen. Die wichtigsten intravisionalen prophetischen und apokalyptischen Gattungen sind nach Berger²⁷:

- *Thronvisionen* (1Kön 22,19-22; Jes 6; Ez 1-3)
- *Theophanien* (Dan 7,9-14)
- *Gebetsdialoge* (Am 7,1-3), in der Apokalyptik auch als Zwiesprache mit einem Himmelswesen (Dan 9)
- *Zeichenhandlungen* (1Kön 11,29ff; Jer 27; Ez 5)
- *Weissagungen über die Zukunft eines Kindes* (Jes 8,1-4, 9,1-6)
- *Beauftragungen*, z.B. das Aufschreiben und die Verkündigung von Botschaften (Jer 29; 30,1-3; Ez 37,16)
- *Deutungen von zuvor Rätselhaftem* (Sach 4,1-6)
- *Vaticinia*, allgemeine Weissagungen von künftigem Heil und Unheil, die außerhalb des Tun-Ergehen-Zusammenhangs stehen (Jes 6,10-13; Joel 4; Dan 11; 12,1-4)

Visionsberichte sind überwiegend als Ich-Bericht verfaßt und durch Gliederungssignale von ihrem jeweiligen Kontext gut abgehoben, etwa durch Verben und Substantive des Sehens oder Entrücktwerdens. Dabei wird eine Ausgangserzählung, die biographische und situative Elemente des Visionärs enthält, durch den Visionsbericht gerahmt. Diese narrativen Elemente, die auch aus längeren Erzählungen bestehen können, haben ihren Ort ante-, intra- und postvisional (nach Berger gehören dazu auch die intravisionalen Reaktionen bzw. die Betroffenheit des Sehers).

Zu einer apokalyptischen Visionsschilderung gehört i.d.R. auch ein Akt der *Installation* (Beauftragung und Einsetzung zum Dienst), die von einem höhergestellten himmlischen Wesen am Seher vollzogen wird. Dabei kann eine Berufung zum ersten Mal erfolgen oder eine bereits erfolgte bestätigt werden.

Von großer Bedeutung für den Offenbarungsempfang des Apokalyptikers ist die sog. *Thronvision*. In ihr sieht sich der Visionär in den himmlischen Thronsaal versetzt und nimmt aktiv oder passiv an einer Versammlung himmlischer Wesen teil, die mehr oder weniger ausführlich beschrieben werden, die mit dem Visionär kommunizieren, während die Beschreibung des *Deus praesens* ein Arkanum bleibt. Es handelt sich dabei um Ich-Berichte, mit denen häufig, aber nicht immer, eine Beauftragung verbunden ist. Die Thronvision hat einerseits im Blick auf den Visionär legitimatorische sowie auch liturgische Funktionen. Aufgrund der Parallelität einzelner Erzählzüge rekurren apokalyptische Visionen ganz offensichtlich auf ältere prophetische Vorlagen, wie in 1Kön 22, Jes 6 und vor allem Ez 1 und 10, die nach meiner Einschätzung selbst schon der Apokalyptik sehr nahestehen.

27 Vgl. a.a.O., 280-305.

3. Prophetische Visionsberichte

Ausgangspunkt formgeschichtlicher Beobachtungen zu den Visionsberichten der vorapokalyptischen Propheten sind in der Forschung immer wieder die von Friedrich Horst zusammengetragenen Beobachtungen.²⁸ Die Ergebnisse der Analysen Horsts sind für eine Verhältnisbestimmung von prophetischen und apokalyptischen Visionen von großer Bedeutung. Dazu zählt die Klassifizierung der Visionen in *Anwesenheitsvisionen*, *Wortsymbol-/ Wortassonanzvisionen* sowie *Ereignisvisionen*.

- *Anwesenheitsvisionen* sind nach Horst dadurch gekennzeichnet, daß die Gegenwart Gottes in ihnen vorausgesetzt, aber nicht beschrieben wird. Ziel dieses Visionstyps ist nach Horst die »Anweisungsrede« (Beauftragung des Propheten). Die Qualifizierung dieser Untergattung als Vision ist aufgrund des häufigen Fehlens visionärer Elemente problematisch. Das für diese Vision Konstitutive scheint für Horst bereits im »daß« der *praesentia Dei* zu bestehen. Die für Jer 1,4-10 reklamierte Anwesenheitsvision ist z.B. nach meiner Einschätzung eine klare Audition.

- Im Verlauf von *Wortsymbolvisionen* strebt ein geschauter Vorgang zielstrebig auf ein Gotteswort hin, das den eigentlichen Visionsinhalt darstellt. Das Bild ist hier vor allem *Bildwort*. Im Bereich der neutestamentlichen Forschung ist es damit dem Apophthegma²⁹ verwandt, in der eine szenisch dargestellte Begebenheit in ein Logion des Erlösers mündet, auf das alles zuläuft.

Damit verwandt sind nach Horst *Wortassonanz-* bzw. *Wortspielvisionen*. Durch den Gleichklang bestimmter Worte wie קַיִץ (*kajitz* = Obsternte) und קֵץ (*ketz* = Ende) in Am 8,2f wird hörbar und sichtbar ein Zusammenhang zwischen faulem Obst und dem Ende Israels hergestellt. »Das Bildwort soll also auf ein Hörwort zielen und die vom Hörwort umschlossene Realität wachrufen.«³⁰

- *Geschehnisvisionen* geben dagegen meist in sehr lebendiger und dramatischer Weise vor allem eine erlebte Schauung durch eine rasch wechselnde Folge von Bildern wieder. In ihnen drückt sich häufig »mythisches Kolorit« aus, und es finden sich »Äußerungen des persönlichen Miterlebens«³¹. »Prophetisches Wort und prophetische Schau decken auf und sprechen aus, was in der Sphäre Gottes als Willenswirklichkeit gesetzt ist und sich zum Durchbruch der Welt rüstet.«³² Als solche haben

²⁸ Vgl. Horst, Visionsschilderungen, 193-205.

²⁹ Ein Apophthegma ist eine erzählende Gattung, die nach R. Bultmann (Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ¹⁰1995) eine kurze Geschichte in einen sinnfälligen Ausspruch münden läßt, der die Pointe der Erzählung beinhaltet.

³⁰ Horst, Visionsschilderungen, 201. Weitere Beispiele ebd.

³¹ A.a.O., 204.

³² Ebd.

diese Visionen die Funktion, auf die bedrängenden Fragen und Sorgen des Propheten Antwort zu geben.

Zu den Verdiensten der Studie Horsts zählt der implizit erbrachte Beleg, daß Prophetie und Schauung/Vision nicht erst in der Spätphase des Alten Testaments zusammengewachsen sind, sondern gerade in frühen Überlieferungen begegnen. Darauf verweist schon die promiske Verwendung von Prophet und Seher in Texten verschiedener Provenienz (Am 7; Jes 30,10). Fohrers Verweis auf einen nomadischen Typ des »Sehers« (רֹאֶה, *ro'äh*) im Unterschied zum ekstatischen mit dem kanaänischen Kulturland verbundenen »Propheten« (נָבִיא, *nabi*) mag zwar bisher den Nachweis schuldig geblieben sein. Daß das mantische Sehertum die Wiege visionärer Prophetie in Israel gewesen ist, halte ich aber für wahrscheinlich.³³

Wie die sekundären Buchüberschriften in Jes 1,1; Nah 1,1 und die Rezeption des bekannten Jeremiawortes 18,18 durch Ez 7,26 belegen, wurde der Offenbarungsempfang der Propheten von deren Schülern immer stärker im Gesamtkonzept visionärer Vermittlung verstanden, selbst wenn im Offenbarungsbericht ein auditives Geschehen geschildert wird. Als deutlicher Hinweis für die zunehmende Visionalisierung der Offenbarung kann die ebenfalls sekundäre und eigenartige Formel: »Das Wort, das der Prophet N.N. schaute«³⁴ verstanden werden. Ein Wort kann man eigentlich nicht »schauen«, sondern nur hören. Formulierungen dieser Art – sie entstammen der Redaktion – belegen, daß der auditive Wortempfang von den Tradenten der Propheten nicht mehr als gleichberechtigtes oder gar vorherrschendes Offenbarungsmedium verstanden wurde. Dominierend und faszinierend wurde eine Propheten-Rezeption, die den Offenbarungsempfänger primär als einen Visionär verstand, selbst dort, wo das Ohr und nicht das Auge angesprochen war. Ich möchte dies eine »Visionalisierung des Offenbarungsempfangs« bezeichnen.

Die zunehmende Visionalisierung numinoser Begegnungen zwischen Visionär und Gottheit oder Himmelswesen in der Apokalyptik ist auf diesem Hintergrund nicht überraschend, sondern markiert den Abschluß einer traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Daß das Buch Ezechiel in diesem Zusammenhang eine bedeutende Brückenfunktion wahrnimmt, soll nachstehend belegt werden.

³³ Vgl. dazu *Vetter*, Seherspruch. – Daß sich diese altisraelitische und vorprophetische Mantik einer weisheitlichen Strömung verdankt, ist dagegen ein durch nichts bewiesenes Postulat von *H.-P. Müller* (Mantische Weisheit und Apokalyptik, VTS XXII [1972], 268–293), zumal er seine Behauptung religionsgeschichtlich nicht einholt. Ohne Abstriche an seinen Beobachtungen zu machen, könnte man ebensogut statt von einer »weisheitlichen Mantik« auch von einer »prophetischen Mantik« in Israel sprechen, was die gleiche Aussagekraft hätte.

³⁴ Vgl. Jes 2,1; 13,1; Hab 1,1; Am 1,1 u.ö.

4. Die Visionen des Buches Ezechiel

Visionsberichte liegen im Ez-Buch in Kap. 1,1-3,15.22ff; Kap. 8-11; Kap. 37 und Kap. 40-48 vor. Trotz dieser Materialfülle enthält keiner der Visionenkomplexe nur visionäre Beschreibungen. Abgesehen von Kap. 37, das offensichtlich geringere Spuren von Bearbeitungen aufweist, stehen hinter den übrigen ausladenden Textgebilden komplexe Wachstumsprozesse der Überlieferung, die auf Redaktionen zurückgehen. Der Visionsbericht wird dabei zum umfassenden Rahmen für das Offenbarungsgeschehen. Die Visionen des Ez-Buches werden durch bestimmte Formulierungen eingeleitet wie z.B. »und ich sah« (1,4). Häufig besteht die Einleitung im Hinweis darauf, daß »die Hand des Herrn Jahwe« auf den Propheten »fällt« (8,1) oder auf ihn zugreift. Auch kann der »Geist Jahwes« von Ezechiel Besitz ergreifen und zu Translokationen und Entrückungen führen, die sich über den Luftraum vollziehen (3,12.14; 8,3; 40,2). Am Ende der Vision wird der Prophet aber von derselben numinosen Macht wieder an den Ausgangspunkt zurückgesetzt (11,24). Das Reiseziel dieser Entrückungen ist der Luftraum selbst, die Stadt Jerusalem oder ein geheimnisvolles Feld voller Totengebeine (vermutlich als symbolischer Ort). Einmal unternimmt der Prophet eine Reise in die Zukunft Jerusalems. Ein geheimnisvoller Mann – religionsgeschichtlich ein *Angelus interpres*, wie er in der späteren Apokalyptik typisch ist – empfängt ihn dort und führt ihn durch den Tempel. Höhepunkt ist der Empfang der Tora durch eine lange Gottesrede nach der Rückkehr der Herrlichkeit Jahwes in den Tempel (Ez 43). In ihr werden dem Propheten kultische, soziale und topographische Bestimmungen mitgeteilt.

K. v. Rabenau hat darauf aufmerksam gemacht, daß Ezechiel im Unterschied zur späteren Apokalyptik von dem numinosen Himmelswesen keine Arkandisziplin (Schweigepflicht) auferlegt bekommt. Die Botschaft wird auch – anders als im Buch Daniel – nicht »versiegelt« (Dan 12,4.9). Dies trifft zwar zu, stellt aber m.E. kein markantes Differenzkriterium dar. Denn die Arkandisziplin ist innerhalb der Apokalyptik selbst ein sekundäres Phänomen und hat apologetische Gründe, die mit von außen an die Apokalyptiker herangetragenem Legitimationszwängen in der Spätzeit der Kanonisierung zu tun hatten und die Einführung der Pseud-epigraphie und fingierten Vorzeitigkeit erforderlich machten.³⁵

Was das Buch Ezechiel tatsächlich von der späteren Apokalyptik unterscheidet, ist die Tatsache, daß in jenem an keiner Stelle eine wirkliche dualistische Eschatologie zutage tritt. Ezechiel verbleibt vielmehr in der traditionellen monistischen³⁶ Hoffnung der Propheten auf ein zukünfti-

³⁵ Vgl. dazu Strübind, Apokalyptik, 56-59.

³⁶ Der geschichtstheologische »Monismus« der Schriftpropheten geht im Unterschied zur Apokalyptik von der *einen* unteilbaren Welt aus, in der sich das Geschick des Menschen heilvoll oder unheilvoll erfüllt. Diesem Konzept setzen die späteren Apokalyptiker

ges Heil, das zudem allein dem Gottesvolk vorbehalten bleibt und nicht – wie etwa zeitgleich oder kurze Zeit später bei Deuterocesaja – ethnisch eingeschränkt wird. Ausgeprägt ist dagegen der Gedanke der individuellen Verantwortung des Menschen vor Gott, der eine Individuation voraussetzt. Diese wird ausführlich begründet (Ez 3; 18) und spielt in späteren apokalyptischen Endgerichtsvorstellungen eine große Rolle.

4.1. Der Visionszyklus Ez 1-3

Für die Apokalyptik und das Buch Ez als deren Protagonisten ist die Vision als Offenbarungsmedium von ausschlaggebender Bedeutung. Dieses Bestreben, den Offenbarungsempfang zu visionalisieren, läßt sich z.B. in Ez 1-3 nachweisen. Auch wenn die literarischen Verhältnisse von Ez 1-3 heftig umstritten sind, besteht doch ein Konsens in der Grobgliederung dieses Visionsberichtes:

- a) 1,1-3 doppelte Einleitung der nachfolgenden Vision
- b) 1,4-28a Thronvision
- c) 1,28b-2,2 Ausgangserzählung: Überleitung zur Audition
- d) 2,8-3,3 Buchrollenvision
- e) 3,4-9.10-11 Wortmitteilungen (Auditionen)
- f) 3,12-15 visionärer Abschluß

Man stößt in diesem Abschnitt auf insgesamt drei auditive Einheiten: 2,3-7; 3,4-9; 3,10-11. Diese Redeeinheiten erweisen sich durch die dreifache Sendeformel und die differierende Anrede der Adressaten als ursprünglich selbständig (3,4.7: »Haus Israel«; 2,5-8: »Haus der Widerspenstigkeit« und 3,11: »Verbannte« = Gola). Diese Auditionen werden gerahmt und zusammengehalten von visionären Zügen, die sich um die Auditionen legen.

Mit der Dominanz des geschauten Bildes über das gehörte Wort in der Vision Ez 1,4-28a tritt eine Besonderheit des Ez-Buches zutage. Diese Visionsschilderung, die in sich selbst ein mehrstufiges Wachstum erkennen läßt,³⁷ verzichtet völlig auf ein begleitendes Wortgeschehen, das erst in der nachfolgenden Audition 2,3-7 und der Buchrollenvision (2,8-3,3) eingeholt wird! Der ersten Audition 2,3-7 fehlen dagegen jegliche visionäre Züge, ein Hinweis darauf, daß diese Einheiten, analog zu den bekannten prophetischen Vorlagen, ursprünglich wohl selbständig waren. Die Verse 1,28b-2,3 stellen dann den Zusammenhang zwischen der Vision und der Audition erst nachträglich her.

den weltanschaulichen Dualismus zweier räumlich und zeitlich zu unterscheidenden »Äonen« (empirische Welt und Transzendenzwelt) entgegen.

³⁷ Vgl. W. Zimmerli, Ezechiel 1-24 (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn 1979, 13-37; K.-F. Pohlmann, Der Prophet Hesekiel/Ezechiel, Kapitel 1-19 (ATD 22,1), Göttingen 1996, 29f.43-77.

Dies entspricht der auch in anderen Prophetenschriften nachweisbaren Tendenz der Tradenten, esoterischen Offenbarungsempfang zu visibilisieren. Literarische und formgeschichtliche Beobachtungen nötigen zu einer Trennung der Thronvision von der hinzugefügten Beauftragungserzählung (Buchrollenvision, in der die visionären Züge zurücktreten) und erst recht von den inkorporierten auditiv empfangenen Wortmitteilungen.

Die Selbständigkeit der Thronvision 1,4-28a verwehrt damit eine Klassifizierung der Vision in die von Horst eingeführte Gattung »Anwesenheitsvision«. Denn die Präsenz Gottes ist in diesem visionären Geschehen nicht das Beiwerk einer Berufung (was ohnehin nicht zur Thronvision gehört). Die in der Vision geschauten Theophanie ist vielmehr Hauptinhalt der ganz ohne Wortgeschehen oder »Kerygma« auskommenden Vision. Wie sehr die Herrlichkeit des thronenden Gottes *a se* Inhalt der Vision ist, zeigt auch die redaktionelle Ausgestaltung des Gottesthrones zum Thronwagen in 1,15-21, der von einem geradezu technisch-rationalisierenden Interesse geleitet ist. Daß der Thron zum Thronwagen wird, unterstreicht die Mobilität und Flexibilität des Gottes Israels, der seinem Volk auch in der Verbannung nahe zu sein vermag, wenngleich die Thronwagenvorstellung zu dem sich »auf den Schwingen der Keruben« offenbarenden Gott in Konkurrenz tritt. In Kap. 10f wird daher ein harmonisierender Ausgleich beider Vorstellungen versucht, vgl. 11,22: »Da hoben die Kerube ihre Flügel und die Räder waren neben ihnen und die Herrlichkeit des Gottes Israels war über ihnen.« Dies läßt den Schluß zu, daß Ez 1,4-28a mit diesem quasi technischen Interesse an den Details des Thrones bzw. Thronwagens ein visionäres Geschehen beschreibt, das außerhalb seiner visuellen Beschreibung keine weitere Botschaft enthält. Der Abschnitt 3,12-15, der eindeutig den Visionsbericht abschließt – mit V. 16 wird ein neuer Komplex einer Audition eröffnet – schließt nicht nur die Theophanieschilderung mit einem visionären Schlußteil ab, sondern integriert die vorangegangenen Auditionen in den Visionsbericht. Außerdem wird durch biographische und topographische Notizen, die das in Ez 1,1 Gesagte wiederholen, eine Verbindung zum Buchanfang hergestellt. Die Tendenz zur Harmonisierung von Vision und Audition unter der Ägide optischer Wahrnehmung göttlicher Botschaften ist in Ez 1-3 also allenthalben zu spüren.

Im Unterschied dazu vergleiche man den Berufungsbericht Jeremias (Jer 1,4ff).³⁸ Das Zwiegespräch zwischen Jahwe und dem Propheten bewegt sich dort ganz im Rahmen einer Audition. Schon die redaktionelle Einleitungsformel zum Jer-Buch in 1,1-2 zeigt die Verschiebung der Akzente: Die »Worte Jeremias« (1,1) werden durch den relativischen Anschluß

³⁸ Ein Vergleich der unterschiedlichen »Berufungsberichte« (falls es sich in Ez 1 um einen solchen handelt) wurde von *D. Vieweger*, *Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments* (BEAT 6), Frankfurt a.M. / Bern / New York 1986, vorgenommen.

in V. 2 auf das Wort Jahwes zurückgeführt. Das ganze Buch wird damit unter ein auditives Wortgeschehen Jahwes subsumiert, was freilich visionäre Elemente nicht ausschließt, wie die nachfolgenden kurzen Visionen V. 11-14 zeigen. Aber auch dieses Visionsgeschehen ist gerahmt von einer Wortereignisformel (V. 11a) und durch das abschließende deutende Jahwe-Wort (V. 15ff). Daß hier Visionen vorliegen müssen, läßt sich nur durch den Inhalt erschließen bzw. durch die Jahwefrage an Jeremia: »Was siehst du?«, worauf der Prophet mit der Beschreibung von kurzen Bildern antwortet.

Die Differenzen zwischen der Eröffnung des Jeremia- und des Ezechielbuches bestehen also nicht darin, daß Jeremia als *auditiver*, Ezechiel dagegen als *visionärer* Prophetentypus präsentiert wird. Die Unterschiede bestehen vielmehr in einem Wechsel der Herrschaftsverhältnisse zwischen Audition und Vision. Diese sind im Ezechiel-Buch gegenüber dem Jeremia-Buch auf den Kopf gestellt: Schon Ez 1,1 und V. 3 zeigen das Ringen der Redaktoren, im Verlauf des Offenbarungsempfangs zwischen Vision und Audition zu harmonisieren. Eröffnet V. 1 das Ez-Buch mit einer Einleitung, die auf einen Visionsbericht hinweist (»da öffnete sich der Himmel und ich sah Visionen Gottes«), so begegnet in V. 3b eine Wortereignisformel, die wiederum für Auditionen typisch ist. Diese Harmonisierung erfolgt freilich auf Kosten der Gleichberechtigung der Audition, die durch die Positionierung der Wortereignisformel an zweiter Stelle und die nachfolgende Komposition in Kap 1,4-3,15 als Offenbarungsmedium nur die Magd und nicht die Herrin ist.

4.2. Der Visionszyklus Ez 8-11

Die Verhältnisse zwischen Vision und Audition in Ez 8-11 verhalten sich dazu ganz analog. Auch hier werden auditive Wahrnehmungen dem Rahmen einer Zentralvision untergeordnet (11,5-13). Die Tendenz, Offenbarungen in einen visionären Rahmen zu stellen, zeigt sich etwa durch die Einfügung der späteren Heilsweissagung vom neuen Herzen und dem neuen Geist (11,14-21) in den Visionskontext Ez 8-11. Diese Verheißung neuen Heils durch den Gott Israels, die man dem Propheten Ezechiel nicht zwangsläufig absprechen muß, ist sicherlich das Werk einer bearbeitenden Redaktion: Im Kontext einer Unheilsweissagung wirken diese Verse deplaziert, im Kontext des gesamten Ezechiel-Buches machen sie jedoch einen Sinn: Denn der Auszug der »Herrlichkeit Jahwes« aus dem Tempel als visionärer Höhepunkt und Abschluß in Ez 11,23 findet seinen Kontrapunkt in Kapitel 43, wo der Wiedereinzug der Herrlichkeit Jahwes in den Tempel ebenfalls im Rahmen einer Vision beschrieben wird. Die Heilsansage in 8,14-21 hat damit doch wohl den Sinn, den Auszug der *Praesentia Dei* im Jerusalemer Tempel als Provisorium darzustellen. An dieser Beobachtung ist für unsere Fragestellung entscheidend, daß hier ein Wortgeschehen in ein Visionsgeschehen ge-

zwängt wird. Dies ist keine *Petitesse*, sondern hat Methode, wenn die oben aufgestellte These richtig ist: Der Exilsprophet ist – in den Augen seiner Sukzessoren und der Tradentenkreise – als Prophet vor allem *Visionär*.

4.3. Die Visionen in Ez 37 und Ez 40-48

Dies zeigt sich auch bei der Analyse anderer Einheiten des Ez-Buches wie Ez 37, das mit einem viel bescheideneren Instrumentarium an visionären Details auskommt. Dennoch wird die Verheißungsbotschaft von der Restitution Israels im visionären Rahmen einer Wiederbelebung von Totengebeinen geschildert.

Noch deutlicher ist diese Rahmung im ezechielischen Verfassungsentwurf Kap. 40-48, in dem äußerst disparate Überlieferungen über Tempel und Tora in einen visionären Rahmen gepackt werden. Dieser Rahmen hat nach meiner bisherigen Beobachtung seine Bedeutung eher für die Gesamtkomposition als für die einzelnen Überlieferungsteile, wobei der Visionsrahmen vor allem die hinter dieser zukünftigen Verfassung stehende göttliche Autorität unterstreichen soll.

5. »Prophetie im Übergang« – Die Visionsschilderungen in Ez im Vergleich mit anderen prophetischen Visionsberichten

Ich möchte das Buch Ez als eine »Prophetenschrift im Übergang« von klassisch prophetischen Traditionen zur Apokalyptik bezeichnen. Daß die großen Apokalypsen nach der Zeitenwende dieses Buch (wie auch das Buch Daniel) kannten und benutzten, steht außer Frage. Allein die Johannesoffenbarung enthält etwa 30 literarische Anleihen des Ez-Buches.³⁹ Dies bedeutet entweder, daß die apokalyptische Wahlverwandtschaft auf einem Mißverständnis der Tradenten beruht oder tatsächliche traditionsgeschichtliche Interdependenzen vorliegen. M.E. ist letzteres der Fall, da ich der Ansicht bin, daß die späteren Apokalyptiker das Buch Ez nicht nur benutzten, sondern daß deren Protagonisten dieses Buch bereits redaktionell mitgestalteten. Diese Entwicklung läßt sich sachgemäß als »Fortschreibung« (W. Zimmerli) bezeichnen. Hierbei ist ein Vergleich des Ez-Buches mit den vorezechielischen Visionsberichten bei Am, Jes und Jer einerseits und mit den postezechielischen Berichten bei Sach und Dan andererseits hilfreich.

³⁹ Vgl. A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans L'Apocalypse*, Bibl 43 (1962), 436-472.

5.1. Kennzeichen des »Visionsstils«

Zum prophetischen Visionsstil gehören relativ gleichlautende *einleitende Formulierungen*, die von Verben des »Sehens« abgeleitet und in der ersten Person Singular verfaßt sind. Folgende Merkmale und Formulierungen sind besonders markant:

- »Und ich sah« / »und ich sah und siehe« (Verstärkung durch die Demonstrativpartikel).⁴⁰
- Das »Erheben der Augen« nach oben.⁴¹
- Visionen sind datiert.⁴² Nur bei Sach und besonders bei Ez finden sich auf den Tag genaue Datierungen.
- Was die Komplexität und Länge der Einleitungsformeln betrifft, so steht das Ez-Buch zwischen den älteren Visionsberichten der vorexilischen Propheten und Sach bzw. Dan andererseits.

Stilistisch ist der Visionsbericht ein Selbstbericht. Dies entspricht alttestamentlicher Konvention im Bereich von Visionen und Traumberichten. Fremdb Berichte mit Formulierung in der dritten Person Singular bilden die Ausnahme. Typisch für den Visionsstil ist die Häufung *partizipialer Verbformen*. Dies läßt sich vermehrt beobachten, wenn Visionen kein Geschehen berichten, sondern deren szenische Exposition beschreiben.

*Vergleichspartikel*n wie ק (Kaf + Schwa mobile) machen auf einen »vergleichend-umschreibenden Stil«⁴³ aufmerksam. Vgl. etwa Ez 1,22: »Und das Aussehen über den Köpfen der Lebewesen war eine רַקִּיָּא (*rakia* = gehämmerte Platte) *wie* der Kristallglanz« (und 1,13: »Zwischen den Lebewesen war etwas *wie* glühende Kohlen«). Diese stilistische Eigentümlichkeit, die sich innerhalb der alttestamentlichen Visionsberichte nur bei Ez und Dan findet, ist typisch für das apokalyptische Schrifttum. Das Geschaute wird nicht einfach mit Gegebenem *identifiziert*, sondern mit irdischen Gegenständen *verglichen*. Denn der unendliche qualitative Unterschied zwischen Himmel und Erde läßt sich – analog zur Gleichnisrede Jesu vom Reich Gottes – nur in der gleichnishaften Annäherung aussagen. Die transzendente Himmelswelt ist mit der irdischen Welt inkommensurabel.⁴⁴ Daß die »Zwei-Äonen-Lehre« an diese Distanz zwischen Himmel und Erde, die nun nicht allein *theologisch*, sondern sogar

⁴⁰ 5mal bei Sach, 2mal Dan, 9mal Ez.

⁴¹ 1mal bei Ez, 5mal bei Sach und 2mal bei Dan.

⁴² Vgl. Jes 6, sowie 3mal bei Ez, 1mal bei Sach (die Datierung betrifft den ganzen Visionszyklus), 3mal Dan.

⁴³ C. Jeremias, Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial (ERLANT 117) Göttingen 1977, 44.

⁴⁴ Dies deckt sich auch mit den inhaltlichen Beobachtungen, die Klaus Koch hinsichtlich der apokalyptischen Bildersprache machte. Vgl. *ders.*, Visionsbericht, 430f (Punkt 6.1).

kosmologisch zu erfassen ist, anknüpfen konnte bzw. daß ihr durch diesen Stil der Weg bereitet wurde, liegt auf der Hand.

Hinsichtlich der Länge der Visionen zeigen sich erhebliche Unterschiede zwischen der traditionellen äußerst knapp beschriebenen Kurzform (Am, Jes, Jer) und den ausladenden Beschreibungen bei Ez und Dan. Bemerkenswert ist, daß das Sach-Buch, das der Apokalyptik noch näher steht als Ez, mit seiner Kurzform archaisierend an die alten Vorlagen anknüpft. Man kann also nicht von einem durchgängigen genetischen Schema sprechen, auch wenn die Tendenz zur Langform dominiert. Der längste inneralttestamentliche Visionsbericht findet sich im Ez-Buch (40-48), der jedoch, wie bereits dargelegt, nur partiell visionäre Elemente enthält. Dies ist, wie oben festgestellt, ein typisches Stilmerkmal der Apokalyptik. Außerhalb des Alten Testaments finden sich im äthiopischen Henochbuch noch wesentlich umfassendere Visionskomplexe (vgl. auch ApkJoh).

Was materialiter im einzelnen geschaut wird, ist sowohl dem Bereich allgemeiner Erfahrung als auch dem Bereich paranormalen und metaphysischer Phänomene zuzuordnen. Dies geht bereits in den ältesten Visionsberichten durcheinander, wie die Visionen des Amosbuches zeigen. So sieht der Prophet in Am 8,1f einen Korb mit überreifem Obst; in 9,1ff sieht er dagegen Jahwe, den Gott Israels, vor dem Altar in Bethel. Es gibt hier kein konstatierbares Schema oder Gesetz. Auch bei Ez existieren beide Bereiche nebeneinander.⁴⁵ Allgemein läßt sich sagen, daß die Visionen Jeremias inhaltlich dem Bereich alltäglicher Erfahrung entnommen sind. Im Ez-Buch ist das Geschaute teils etwas Alltägliches, teils etwas Metaphysisches (z.B. himmlische Wesen). Die Visionen im Buch Daniel haben dagegen den Boden der Alltagswirklichkeit ganz verlassen. Dies spräche für eine Mittelstellung des Buches Ez, wenngleich sich aufgrund der älteren Vorlagen wie Jes 6; Am 7-9 und 1Kön 22 daraus keine formgeschichtliche Genese ableiten läßt.

Hinsichtlich der m.E. unzureichend differenzierten Visionstypologie Horsts, der die Visionen nur vom deutenden Wort her in den Blick nimmt, ist gleich noch kritisch Stellung zu beziehen. Soviel ist jedenfalls erkennbar: Horst tut sich schwer, die ezechielschen Visionen in seinem Dreierschema unterzubringen, was damit zusammenhängt, daß seine Einteilung ausschließlich unter phänomenologischen und nicht unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten erfolgt.

45 Vgl. Ez 8; 11; 40,1ff; 46,19ff; dagegen: 1-3; 9f; 37; 43; 44,4f; 47.

5.2. Die persönliche Betroffenheit des Visionärs als Differenzkriterium von Prophetie und Apokalyptik (K. Koch)

Von Bedeutung ist, wie auch Koch in seinem Beitrag über den prophetischen und alttestamentlichen Visionsbericht herausstellt,⁴⁶ die persönliche Beteiligung und »Betroffenheit« des Visionärs an dem Geschauten. Das von Koch verwendete Schema, demzufolge der – »klassische« – Prophet im Unterschied zum Apokalyptiker am visionären Geschehen im engeren Sinne unbeteiligt sei, ist zu grob. Die physische und psychische Betroffenheit mag beim Apokalyptiker intensiver sein als bei den frühen Schriftpropheten, aber sie ist auch bei den Letztgenannten unverkennbar. Die Fürbitten des Amos angesichts der visionären Schreckensbilder (Am 7,2.5) und die betroffene Klage Jesajas »Herr, wie lange?« (Jes 6,11) zeigen ebenso wie die in Jer 23,9 berichtete äußerste Erregung des Propheten im Anschluß an eine auditive Wahrnehmung, daß auch die Visionen (bzw. Auditionen) der vorexilischen Propheten nicht in einem Zustand objektivierender Distanz, sondern höchster persönlicher Betroffenheit erfahren wurden.⁴⁷

Wenn in Ez und in Dan sowie in der späteren Apokalyptik die physische Betroffenheit so intensiv ist, daß der Fortgang der Vision eine »Wiederbelebung« des von einer Art Katatonie betroffenen Sehers erforderlich macht, so liegt hier ein steigerndes Moment vor,⁴⁸ das sich, sofern es nicht tatsächlich persönliche Erlebnisse schildert, dem Überlieferungsprozeß verdankt. Denkbar wäre allerdings auch, daß die Apokalyptik mit dem körperlich-pathologischen Element des Offenbarungsereignisses schlicht eine längst bekannte prophetische Tradition aufgreift wie im Falle des verstummten Daniel (Dan 10,16).⁴⁹

Darüber hinaus ist festzustellen, daß es mit dem Hinweis auf die »Betroffenheit« des Apokalyptikers als besonderes Stilmerkmal allein nicht getan ist. Betroffen i.S.v. erschrocken ist auch Amos, der unmittelbar nach seinen Visionen und offenbar teilweise erfolgreich Fürbitte für sein Volk bei Jahwe einlegt, damit dieses schreckliche Unheil sich nicht ereigne.⁵⁰ Andererseits zeigt sich im Sacharjabuch, vor allem aber innerhalb der Visionen des Danielbuches, ein großes Maß an persönlicher Distanz des Visionärs zum Offenbarungsinhalt. In Sach ist nicht mehr der Prophet, sondern der Engel zum Fürbitter vor Jahwe geworden (Sach 1,12). In Dan 8,13 ist es der »Heilige«, der als Himmelswesen die von Jes 6 her bekannte Frage stellt, wie lange diese Vision (d.h. das visionär Geschautete) denn dauern werde, wengleich die folgende Antwort dann an den

46 Vgl. Koch, Visionsbericht.

47 Vgl. dazu auch die bewegende Schilderung in Hab 3,16.

48 Vgl. Ez 1,28b-2,1; Dan 8,18; Offb 1,17.

49 Zum letztgenannten Fall vgl. Jes 6,7.

50 Vgl. Am 7,2b-3.5f; vgl. auch Jes 6,7.

Visionär und nicht an den himmlischen Fragesteller ergeht.⁵¹ Bedenkt man darüber hinaus, daß das angekündigte Unheil bei Dan »Weltkriegsdimensionen« annimmt, so ist die zu erwartende, jedoch ausgebliebene Betroffenheitsschilderung hier um so überraschender. Hinsichtlich der Rolle des Visionärs, seiner Beteiligung am Fortgang der Visionen und seiner »Betroffenheit«, die sich meist am Visionsanfang und dann eher physisch als psychisch manifestiert (Dan 10,8f), besteht noch erheblicher Differenzierungsbedarf.⁵²

Ich vertrete die Ansicht, daß die Differenzen zwischen den Visionen der Propheten und der Apokalyptiker⁵³ weniger vom Inhalt als vom Faszinosum des visionären Phänomens selbst, also gleichsam vom »Daß« der an einen Menschen ergehenden visuell-phantastischen Offenbarung bestehen (Dan 8,17). Scheint das visionäre Ereignis für die vorexilischen Propheten geradezu »natürlich« zu sein, so wird sie in der Apokalyptik zum Ausweis spiritueller Kompetenz.

5.3. Visionsdeutung und »verhüllende Enthüllung«

Was bei Ez noch nicht und im Sach-Buch erstmalig begegnet, ist die Frage des Visionärs nach der Bedeutung der Schau bzw. einzelner Elemente daraus (Sach 1,9; 2,2; 4,4). Diese Frage, die das Rätselhafte der Vision und den Symbolcharakter des Geschauten hervorhebt, läßt sich in den Visionen Ezechiels noch nicht nachweisen. Sie hat vielleicht im Zusammenhang mit der Bildrede vom Adler, der Nebukadnezar darstellt (Ez 17), einen Vorläufer, wenn der Prophet zwischen Bildrede und Deutung in V. 12 die Frage an das Volk richtet: »Erkennt ihr nicht, was das ist?« Nicht das längst aus der Schriftprophetie bekannte Phänomen »Visionsdeutung« ist in der Apokalyptik das Originäre, sondern die *Frage* des Visionärs nach der Deutung, die seit Sacharja, vor allem aber im Buch Daniel und der nachfolgenden Apokalyptik, als geheime Frage des Lesers eine entscheidende Rolle spielt und die Fremdheit des Menschen (einschließlich des Visionärs) gegenüber der jenseitigen Welt zum Ausdruck bringt. Der Apokalyptiker ist dabei nur bedingt Esoteriker, vielmehr als deren Protagonist mit der unverständigen Menschheit solidarisch.⁵⁴ Vor-

⁵¹ Ähnlich: Dan 12,6f.

⁵² Würde indes, wie Koch vorschlägt, allein die persönliche Betroffenheit zum Kriterium apokalyptischer Visionen, so säßen alle Leser des Ez-Buches – mehr als Zuschauer, denn als Zuhörer und etwas salopp formuliert – gleichsam »in der ersten Reihe«. Vgl. Ez 3,1-3.22-27.

⁵³ Sofern diese kategoriale Unterscheidung überhaupt richtig ist und man nicht besser von einer Prophetie und Apokalyptik umfassenden Geschichte des »Prophetismus« sprechen sollte.

⁵⁴ Vgl. auch Dan 7,16a.19f; 12,8b.

läufer könnten hier die mantische Traumdeutung und die Frage an den Traumdeuter sein, die im Alten Testament nicht unbekannt ist.⁵⁵

Die Visionsdeutung ist, wie bereits bemerkt, ein traditioneller Topos alttestamentlicher Visionsberichte. Sie vollzieht sich im Amosbuch (7,8; 8,2) als Deutung, die Jahwe dem Propheten auf dessen Frage hin selbst gibt. Diese Deutungen lassen sich mit Christian Jeremias⁵⁶ unterscheiden in

- a) *Assoziative Deutungen* (Horst: Assonanzvisionen, vgl. Am 8,2)
- b) *Deutungen, in denen es primär um die Identität des Geschauten bzw. des Verschlüsselten geht* (vgl. Ez 37,11: Totengebeine = Haus Israel; Sach 4,14)
- c) *Deutungen, in denen es primär um die Tätigkeit oder Funktion des Geschauten geht* (vgl. Ez 47,8: Wasser der Tempelquelle und seine Funktion; Sach 2,4: Funktion der Hörner und Schmiede).

Die Deutungsformulierungen von Ez und Sach weisen starke Entsprechungen auf (vgl. Ez 37,11 und Sach 4,10).⁵⁷ Die Deutung vollzieht sich hier im Modus der Gleichsetzung, z.B. Ez 37,11. Angesichts der Totengebeine spricht Jahwe dort zum Propheten: »Menschensohn, diese Gebeine, sie sind das ganze Haus Israel.« Diese Deutung in Nominalsätzen erinnert an priesterliche Diktion, worauf Jeremias m.E. zurecht hinweist.⁵⁸ Dies ist kein Wunder, denn Ezechiel und Sacharja sind Priester. Auf die Relevanz dieser keineswegs marginalen Tatsache komme ich noch zu sprechen (s.u.). Bemerkenswert ist, daß die allegorisierende Art dieser Visionsdeutung in der Apokalyptik die vorherrschende wird und schon im Buch Sach und in Dan dominiert⁵⁹. Zum ersten Mal greifbar wird das Phänomen einer allegorisierenden Deutung in Ez 37,11.

Visionen werden allerdings nicht nur *gedeutet*, sondern mit ihrer Deutung gerade erneut *verrätselt* und in der späteren Apokalyptik – unter der Prämisse fingierter Vorzeitigkeit – auch *verschlüsselt*.⁶⁰ Solche *Verrätselung in der Deutung* findet sich bei Sach, z.B. in den Visionsdeutungen in 2,1-4. Auf die Frage an den Engel, wer die geheimnisvollen Schmiede sind, antwortet dieser nicht mit geschichtlichen Identifizierungen, sondern mit dem verhüllend-enthüllenden Hinweis auf die »Hörner«. Das gleiche vollzieht sich im Blick auf die vier danach genannten Handwerker. Daß ein Bild durch ein anderes ersetzt wird, begegnet erneut in Sach 4,2.10.11-14 (Vision von den Leuchtern und den Ölbäumen). Ein Vergleich mit dem Buch Daniel zeigt, daß in der Apokalyptik

55 Vg. Gen 41,8.14f; Dan 2; 4.

56 Vgl. Jeremias, Nachtgesichte, 62.

57 Ferner Ez 1,28; 11,2bf; 41,4b.22; 46,20.24 – Sach 1,10; 2,2; 4,10.14; 5,3.6.8; 6,5.

58 Vgl. Gen 2,4; 5,1; Lev 6,2.

59 Vgl. Jeremias, Nachtgesichte, 67.

60 Vgl. Dan 2,39f; 7,17.23; 8,21b.22.23ff.

gerade von zeitgeschichtlichen und den Lesern bekannten Größen nur verhüllend gesprochen wird.

Hinsichtlich der fingierten Vorzeitigkeit innerhalb der späteren Apokalyptik macht eine solche Methode Sinn, weil sie die Entlarvung des Pseudonyms als eines heimlichen Zeitgenossen verhindert. Für Protosacharja (Sach 1-9), der unter seinem eigenen Namen schreibt, ist diese Methode jedoch sonderbar. Vielleicht handelt es sich hierbei um eine grundsätzliche Reserve gegenüber konkreten und materialisierenden Deutungen überhaupt. Der in den Blick genommene zeitgeschichtliche Faktor würde dann »verhüllend enthüllt«, um bei Nichteintreffen bzw. konkreter Nicht-Einlösung der Identifizierung von Bild und Sache – das Risiko jedes Visionärs – das Bild selbst interpretationsfähig zu halten. Einzig aus diesem Grunde haben apokalyptische Texte ja auch alle historischen Fälschungen und redaktionellen Rezensionen des Bibelkanons überlebt: Weil sie zur Zukunft hin offen und damit in neue historische Kontexte hinein interpretationsfähig blieben.

Solche »verhüllende Enthüllung« findet sich im Ezechielbuch noch nicht, jedoch die Freiheit, nur bestimmte Züge einer Vision mit Deutungen zu versehen und anderes ungedeutet dem Nachdenken des Hörers oder Lesers zu überlassen.⁶¹ Dies mag damit zusammenhängen, daß die Visionen Ezechiels auch ohne konkrete zeitgeschichtliche Andeutungen ihre Relevanz für spätere Leser behalten. Wo diese doch erfolgen, etwa in Ez 8-9, liegt keine Prophezeiung, sondern eine Schilderung verifizierbarer Zustände vor (Sünden Jerusalems). An diesem Punkt stellen wir also eine weitere formale Diskontinuität zwischen Ez und der späteren Apokalyptik fest.

5.4. Der deutende Engel als Stilmittel (proto-)apokalyptischer Visionen

Visionsberichte beinhalten i.d.R. Berichte von Gesprächen, die der Visionär mit Jahwe oder mit einer himmlischen Gestalt führt. In diesem Zusammenhang muß auf eine längst erkannte, aber charakteristische Differenz zwischen der älteren Prophetie und den Apokalyptikern hingewiesen werden. In der älteren Prophetie stößt man auf das Grundmuster eines Dialogs Jahwe – Prophet sowie auf Gespräche von Himmelswesen, an denen der Prophet als Zuschauer teilnimmt (1Kön 22), wobei er sich an einer bestimmten Stelle von der Rolle des Betrachters löst und am Gespräch teilnimmt (Jes 6,8).

Während bei Am, Jer und Jes Gott selbst der Gesprächspartner des Menschen ist, selbst wenn (wie in Jes 6 und 1Kön 22) auch andere Himmelswesen im Thronrat zu Wort kommen, wird die Rolle des Moderators im apokalyptischen Visionsbericht von einer himmlischen, Jahwe jedoch

⁶¹ Vgl. Ez 1,28a; 41,4.

eindeutig untergeordneten oder »subordinierten« Gestalt wahrgenommen, dem Deuteengel (*Angelus interpretis*). Das Gespräch, das häufig von Frage und Antwort bestimmt ist, wird hier ausschließlich zwischen diesen Deuteengeln und dem Visionär geführt und findet stets im Verlauf der Vision (intravisionär) statt,⁶² während es in der älteren Prophetie mehrheitlich ante- und postvisional geführt wird.⁶³ Aber auch intravisionales Gespräch findet sich bereits in der älteren Prophetie, worauf die Apokalyptiker problemlos zurückgreifen konnten.⁶⁴

Wenn der theophane Gott intravisional weder beschrieben noch mit diesem unmittelbar kommuniziert wird, so zeigt sich darin nicht nur eine Scheu dessen, der um die radikale Andersartigkeit und Transzendenz Gottes weiß und der sich zudem durch das Bilderverbot zur Zurückhaltung gerufen weiß. Damit scheint mir der charakteristische Unterschied noch nicht hinreichend erfaßt zu sein. Ich verstehe diese Differenz zwischen prophetischer und apokalyptischer Visionsschilderung als eine kategoriale Differenz zwischen Prophet und Apokalyptiker, deren sich die Apokalyptiker nicht nur bewußt waren, sondern die von ihnen bewußt erzeugt wurde. Die Schilderung der Mittelbarkeit des Offenbarungsempfangs dient der Selbstunterscheidung vom strahlenden Vorbild der Propheten, die für den Apokalyptiker allein unmittelbaren Gottesbegegnungen gewürdigt worden waren. Von daher wäre es falsch, den Apokalyptikern zu unterstellen, sie wollten mit ihrem Geschäft die vor ihnen lebenden Propheten überbieten, verdrängen oder wären ihren Vorgängern qualitativ derart unterlegen, daß sie im »Epigonentum« (J. Wellhausen) mündeten. Die Mittelbarkeit der Offenbarung in der Apokalyptik durch einen Deuteengel weist auf etwas anderes: Das prophetische Ideal, dem die Apokalyptiker im Bewußtsein, Jünger und Schüler dieser Propheten zu sein, nacheiferten, war für sie zugleich unerreichbar. Der Apokalyptiker steht seinem Selbstverständnis nach *unter* dem Propheten. Wie er seine quasi akademischen Kenntnisse dem Studium der Prophetenschriften verdankt, so kann sein Offenbarungsempfang ebenfalls nur mehr mittelbar erfolgen.

Dies wird durch die Beobachtung bestätigt, daß die vorapokalyptischen Propheten betonen, daß sie ihre visionären Erlebnisse allein der Initiative Jahwes zu verdanken haben.⁶⁵ Noch bei Ez ist es die Hand Jahwes, die auf den Propheten »niederfällt« und damit die Schau ermöglicht.⁶⁶ Davon ist bei den Apokalyptikern nicht mehr die Rede. Bei Sach begegnet Jahwe als Urheber der Schau nur noch selten (2,3; 3,1), während Jahwe

62 Vgl. Ez 40,3f; 43,10ff; Dan 7,15-28; 8,15-27.

63 Vgl. Am 7,1-9; Jer 1,11-14.

64 Vgl. Jes 6; Am 9,1ff: Dort ist die Jahwerede wohl selbst Bestandteil der eigentlichen Vision.

65 Am 7,1.4.7; 8,1; Jer 24,1; 38,21b.

66 Ez 1,3b; 3,22; 8,1; 37,1; 40,1.

als Inaugurator der Visionen im Danielbuch nicht einmal mehr genannt wird. Allerdings stehen die Verbformen dort im Passiv, was als *Passivum divinum* aufgefaßt werden kann.⁶⁷ Dann würde indirekt zum Ausdruck gebracht, daß Jahwe diese Visionen zumindest »veranlaßte«. Dies kann daher mit Jeremias dem verhüllenden Visionsstil des Apokalyptikers zugeschrieben werden.⁶⁸

Die Differenz zwischen unmittelbarer Jahwerede bei Amos, Jesaja, Jeremia und vermittelter Offenbarung durch ein subordiniertes Himmelswesen in der Apokalyptik ist also primär anthropologischer und nicht theologischer Art, wie i.d.R. vermutet wird. Durch den *Angelus interpretis* wird explizit gemacht, daß der Prophet kraft seiner Unmittelbarkeit zu Jahwe über dem Apokalyptiker steht, während der Apokalyptiker um die rechte Auslegung vorgegebener prophetischer Überlieferung bemüht ist. Die Prophetie ist insofern die *Alma mater* der Apokalyptik.⁶⁹

Eine solche mittelbare Offenbarung liegt ganz sicher schon in den Nachtgesichten Sacharjas vor. Diese Entwicklung deutet sich im Ez-Buch an, das Jahwe meistens noch unmittelbar in Erscheinung treten läßt. In der großen ezechielischen Schlußvision (40-48), dem sog. »Verfassungsentwurf«, tritt jedoch eine Mittlergestalt auf, die einfach »Mann« (אִישׁ, *isch*) genannt wird (Ez 40,3). Dieser Mann ist ein Himmelswesen, der als Gesprächspartner und als eine Art visionärer Reiseführer in Erscheinung tritt.⁷⁰

Nicht ganz eindeutig zu bestimmen ist die Gestalt in Ez 8,2, die von einer Feuer-Gold-Aura umgeben ist. Handelt es sich um Jahwe selbst oder um eine Mittlergestalt? V. 5ff und die Anrede »Menschensohn« scheinen ersteres nahezu legen. Textkritisch umstritten ist allerdings, ob diese Gestalt (im Unterschied zu 40,3) wirklich als אִישׁ (*isch* = Mann) bezeichnet wird. Der masoretische Text liest in V. 2: »Und ich sah und siehe eine Gestalt wie das Aussehen von Feuer«. Wahrscheinlich ist mit der Septuaginta statt אֵשׁ (*esch* = Feuer) hier אִישׁ (*isch* = Mann) zu lesen, wobei das komparativische כְּמַרְאֵהָ (*ke marāh* = wie das Aussehen) als harmonisierende Angleichung von Kap 1,26 in den Text eingedrungen ist.⁷¹

Jedenfalls erscheint in Ez 9,2 ein Jahwe subordinierter Mann im leinenen Gewand, der eindeutig ein himmlisches Wesen darstellt, wohl aber mit der in 8,2 genannten Gestalt nicht identisch ist, da er eigens eingeführt wird. Die Gleichsetzung beider Gestalten ist aber wohl in Ez 40,4 vollzogen, weil dort beide Attribute erscheinen: Der Mann trägt zwar nun kein Leinengewand, aber er hält eine Leinenschnur zum Vermessen bereit und sein Aussehen »gleicht dem Kupfererz« (כְּמַרְאֵה נְחֹשֶׁת, *ke marāh*

67 8,1b.26; 10,1a.

68 Vgl. *Jeremias*, Nachtgesichte, 105f.

69 Vgl. *Strübind*, Apokalyptik.

70 Vgl. auch Ez 40,4.45f; 41,4.22; 42,13f; 46,20.24; 47.

71 Vgl. *Zimmerli*, Ezechiel 1-24, 201-210.

nechoschet). Die Erwähnung des Leinenmaterials läßt auf priesterliche Hintergründe schließen, da die Dienstkleidung des Hohenpriesters nach der Priesterschrift aus Leinen bestehen muß.⁷² Leinen (בָּדִים, *badim*) als Stoff der Priesterkleidung ist auch in Mesopotamien bekannt. Wir finden hier einen der zahlreichen Hinweise auf einen kultischen Hintergrund der Apokalyptik, was dadurch Gewicht erhält, daß auch Dan 12,6 von einem solchen in Leinen gekleideten Himmelswesen weiß. Hier scheint eine Schnittstelle von Kult und Apokalyptik vorzuliegen.⁷³

Diese Beobachtung muß traditionsgeschichtlich weiter untersucht werden. Die Einführung einer Mittlergestalt, die bei Ez noch nicht alternativ, sondern additiv zum Gott Israel hinzutritt, hat in der Folgezeit Schule gemacht. In den Nachtgesichten Sacharjas begegnet sie durchgängig und wird hier als מַלְאָךְ (*ha'malach* = der Bote oder Engel) bezeichnet (vgl. 1,9). Zwar kennt auch Sach noch ein unmittelbares Reden Jahwes, aber dieses vollzieht sich nicht mehr mit dem Propheten, sondern mit dem Deuteengel (Sach 1,12f).

Im *Danielbuch* erreicht diese Entwicklung ein weiteres Stadium. Zwar begegnen auch in Dan 8,13 und 12,6 Fragen eines Engelwesens, aber die Antworten werden von einem zweiten Engelwesen und nicht mehr von Jahwe selbst erteilt. Im Dan-Buch sind also bereits Hierarchien himmlischer Gestalten erkennbar, die sich in ihrer sozialen Stellung durch ihr Maß an esoterischem Wissen und ihre größere bzw. geringere Nähe zu Jahwe ausweisen. Einen Reflex dieser »Unwissenheit von Engeln« im Hinblick auf Esoterisches findet sich vielleicht in 1Petr 1,12b: »... das alles zu sehen [gemeint ist der Inhalt des Evangeliums] ist sogar das Verlangen der Engel«. In der Bündelung dieser Beobachtungen läßt sich eine traditionsgeschichtliche Entwicklung der an der Vision beteiligten Mittlergestalten erkennen, die von Ez ausgehend über Sach zu Dan und dem äthiopischen Henochbuch (*äthHen*) führt.

Dem entspricht die Wandlung in der Bezeichnung des *Angelus interpretes*. Heißt er bei Ez einfach nur אִישׁ (»Mann«), so begegnet er in Sach unter der funktionalen Bezeichnung מַלְאָךְ (»Bote« oder »Engel«). Im *Danielbuch* ist die Angelogie noch weiter entwickelt, da die Engelfürsten, die göttliche Geheimnisse zu deuten verstehen, bereits Eigennamen erhalten (Dan 12,1), was im äthiopischen Henochbuch noch ausgeprägter zu beobachten ist. In der späteren Apokalyptik wird diese laborierte Himmelsfauna schließlich zum Allgemeingut.

Als Ergebnis dieser vorläufigen Analyse kann wohl festgestellt werden, daß sich innerhalb der Visionsberichte Entwicklungslinien von der älteren Prophetie zur jüngeren Apokalyptik ziehen lassen. Ez und Sach sind in diesem Zusammenhang entscheidende Schaltstellen dieser Entwick-

⁷² Vgl. Ex 28,42; Lev 6,3; 16,4 u.ö.

⁷³ Vgl. den Begriff »Kultapokalyptik«, der auf J.A. Bühner, Denkstrukturen im Johannevangelium, ThBeitr 13 (1982), 224-231, zurückgeht.

lung, wobei festzustellen ist, daß Sach über Ez hinweg bisweilen archaisierend an ältere prophetische Traditionen anknüpft (vgl. z.B. die Kürze der Visionen⁷⁴).

6. Die Unterschiede zwischen prophetischen und apokalyptischen Visionsberichten

Aufgrund des bisher Festgestellten scheint die religionsgeschichtliche Grenze zwischen Prophet und Apokalyptiker permeabel. Eine präzise Verhältnisbestimmung zwischen Prophet und Apokalyptiker ist mit dieser Grenzverwischung noch nicht geleistet. Ina Willi-Plein interpretiert die Apokalyptiker als späte Ausleger prophetischer Überlieferungen.⁷⁵ Das einmal gesprochene Gotteswort hatte sich mit seiner zeitlichen Erfüllung noch nicht erschöpft. Es barg für den, der Ohren hatte zu hören, Tiefen und Geheimnisse, die durch Studium ergründet und visionär begründet werden konnten. Im Danielbuch haben sich die Apokalyptiker in der Gestalt des über der Prophetenschrift Jeremias versunkenen schriftgelehrten Daniel ihr eigenes Denkmal gesetzt (Dan 9,2). Durch die Mittelbarkeit ihrer Offenbarungen über das Studium prophetischer Schriften und das nicht mehr erreichbare Gespräch mit Jahwe, der durch einen Deuteengel vertreten wird, bezogen die Apokalyptiker eine Stellung unterhalb der prophetischen Vorbilder, als deren Schüler sie sich begriffen.

Weil sich in Israel Traditionspflege auf dem Weg aktualisierender Interpretation vollzieht, hat diese Theorie aufgrund der bestehenden Kontinuitäten eine große Plausibilität. Was die aus diesem Aktualisierungsinteresse heraus feststellbaren Diskontinuitäten der Apokalyptik gegenüber der prophetischen Vorlage betrifft, so mag man dies als »gehorsame Unbotmäßigkeit der Auslegung«⁷⁶ betrachten, ohne die keine Interpretation von Überliefertem letztlich auskommt. Ihr letzter Grund liegt in der Kontingenz der Geschichte, die sich nur durch Analogien stets mehr schlecht als recht überbrücken läßt.

Die in Kochs Studie⁷⁷ analysierten und aufgelisteten Diskontinuitäten bestehen überwiegend zu recht. Wer sich damit begnügt, diese Differenzen als »Brüche« zwischen Prophetie und ihren späten Auslegern und Tradenten zu fixieren, verfehlt das Anliegen und das Selbstverständnis der Apokalyptiker, die sich im übrigen auch nie »Apokalyptiker« genannt haben. Als die wahrhaft klugen, weil »sehenden« Menschen, verstanden sie sich zugleich als die Weisen. Diese Weisheit war für sie in der Prophetie verborgen. Der von der Forschung konstruierte Antago-

74 Weiteres Material bei *Jeremias*, Nachtgesichte, 108, Anm. 5.

75 Vgl. I. Willi-Plein, Das Geheimnis der Apokalyptik, VT 27 (1977), 62-81.

76 T. Willi, Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106), Göttingen 1972, 54.

77 Vgl. Koch, Visionsbericht.

nismus von »Weisheit« und »Prophetie« als Nährboden der Apokalyptik ist daher ganz unsinnig. Die Apokalyptiker des Alten Testaments hätten diesen Gegensatz niemals akzeptiert, da für sie beides in den prophetischen Vorlagen konvergierte.

Das Buch Ez ist in diesem Zusammenhang als Werk einer »Prophetie im Übergang« zu bezeichnen. Es ist kein apokalyptisches Buch (wie wohl schon Protosacharja); aber es handelt sich um ein Werk, in dem die dualistische und universalistische Apokalyptik einen durch zahlreiche Vorgänge bereiteten Nährboden fand.

7. Der Triumph des Bildes über das Wort

Für die zunehmende Dominanz der Vision gegenüber der Audition möchte ich abschließend einige Überlegungen einbringen, die für diesen strukturellen Wechsel der Offenbarungsmedien verantwortlich sein könnten.

Visionen haben gegenüber Auditionen im wahrsten Sinne »unübersehbare« Vorteile. Die Vision erlaubt ein Zusammenspiel von auditiven und optischen Eindrücken. Sie nimmt die Audition in sich auf und verifiziert diese durch visuelle Sinneseindrücke. Freilich gilt dabei, daß auch das Bild, will es sich in Szene setzen, auf sprachliche Vermittlung angewiesen ist. Das Bild braucht die Sprache, um sich vermitteln und in diesem Sinne einbilden zu können. Dies läßt sich durch das bewegte Bild, den Film, belegen. Erst die Tontechnik ermöglichte den Siegeszug des Fernsehens über das Radio. Zudem gilt, daß das Ohr etwa 1000mal mehr Informationen gleichzeitig aufnehmen kann als das Auge.⁷⁸ Wir stoßen innerhalb der alttestamentlichen Prophetie auf ein eigenartiges Phänomen: Das verkündigte Wort kann Vision und die Vision kann wiederum Wort werden, ohne ihren visionären Charakter zu verlieren. Das liegt gewiß an der Bildhaftigkeit der Sprache, zumal der des Alten Testaments, die reich ist an Metaphern und Vergleichen.

Auf das korrelative Verhältnis von ›Sehen‹ bzw. ›Hören‹ und ›Wissen‹ im Alten Testament hat I.L. Seeligmann in einer sorgfältigen und differenzierten Studie hingewiesen.⁷⁹ Ein Auditionsbericht hat den Nachteil, bildhafte und die Vorstellungskraft anregende Elemente nur durch die metaphorische Kraft der Sprache selbst einholen zu können. Metaphern sind zwar sprachliche Bilder, aber als solche eben nur *indirekte* Bilder.

⁷⁸ Diesen Hinweis verdanke ich Bernd Kusserow, der mir half, gewisse Einseitigkeiten hinsichtlich der Behauptung einer völligen Dominanz des Sehens über das Hören zu korrigieren.

⁷⁹ Vgl. *Seeligmann, Erkenntnis Gottes*, 414-445. »Es besteht im AT zwischen Wissen und Sehen eine überaus enge Verwandtschaft, die sich bisweilen zur Synonymität steigert« (a.a.O., 427).

Gespannte Aufmerksamkeit läßt sich durch die Schilderung realer optischer Eindrücke gewaltig steigern.⁸⁰ Im Alten Testament gilt das Sehen »durchweg als das direktere und zuverlässigere Mittel der Wahrnehmung, dessen Zusammenhang mit dem Wissen auch viel enger und unmittelbarer ist als der des Hörens.«⁸¹ Es kann geradezu von einem inneralttestamentlichen »Gegensatz zwischen dem fernen Hören und dem nahen Sehen« gesprochen werden.⁸² Durch die visionär herbeigeführte Kombination von Wort und Bild lassen sich legitimatorische Interessen mit besonderem Nachdruck vertreten, wie etwa die Autorisierung bzw. Vollmacht des Propheten oder – wie im Falle Ezechiels – der geistliche Führungsanspruch der »Gola«, d.h. der Exilierten in Babylon.

Daß die Apokalyptik die Visualisierung des Offenbarungsgeschehens begierig aufgriff, wobei sie auf vorgelegten Gleisen fahren konnte, hängt sicher auch damit zusammen, daß ihr Postulat einer metaempirischen Transzendenzwelt durch Visionen eine eindrucksvolle Bestätigung erfuhr. Möglicherweise gilt auch das Umgekehrte: Daß die in den vorgegebenen prophetischen Traditionen sichtbar gewordene Transzendenzwelt der Himmelswesen dem apokalyptischen Sehertum Vorschub leistete.

Die Überlegungen lassen sich noch weiter vorantreiben. Während sich die älteren Auditionen trotz des Dialogs Jahwe – Prophet durch eine argumentative und weitgehend rationale Struktur ausweisen und sich im Widerspruch ebenso rationaler und empirischer Einwände behaupten müssen, hat die Vision zwei für die Apokalyptik entscheidende Vorteile:

1. Bei aller rationalen Deutung bleibt bei geschauten Bildern immer etwas Rätselhaftes und Unverfügbares, das als rational nicht einholbares *Fascinans* Aufmerksamkeit generiert. Mehrdeutigkeiten und Aktualisie-

⁸⁰ Vgl. S. Herrmann, *Geschichtsbild und Gotteserkenntnis*. Zum Problem altorientalischen und alttestamentlichen Geschichtsdenkens (1983), in: *ders.*, *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments*, München 1986, 12: »Hören und Schauen sind beides Sinneswahrnehmungen; aber in unseren der antiken Geisteswelt verpflichteten Sprach- und Denkgewohnheiten gewinnt unwillkürlich das Geschaute eine andere Wertigkeit als das Gehörte. Denn das Geschaute erfaßt das Wesen in seiner unmittelbaren Ganzheit und scheint darum unwiderlegbare Erkenntnis zu vermitteln. Das Gehörte unterliegt naturnotwendig einer anderen Form der Aneignung, setzt eigene Qualitäten der Apperzeption voraus; erst das (akustisch und intellektuell) Verstandene ermöglicht Einsicht und Erkenntnis. Letztlich aber ist auch das Geschaute erst in dem Grade »verstanden«, als es durch das Wort darstellbar und interpretierbar wird.« – Während Herrmann den Weg von der unmittelbaren Gottesschau zur intellektuellen Verarbeitung des »Hörens und Lernens« als Vorgang der Bildung von Tradition beschreibt, geht die Rezeption der prophetischen Offenbarung den umgekehrten Weg von der Audition zur »Visionalisierung« (bzw. Visibilisierung)!

⁸¹ *Seeligmann*, *Erkenntnis*, 430.

⁸² Vgl. *Seeligmann*, *Erkenntnis*, 430 (vgl. auch 420-429). Vgl. auch Ps 44,2; Spr 25,25b; Hi 28,22 und bes. Hi 42,5 (!) und 1Kön 10,6f sowie Gen 18,21, wo die Herabkunft und Nähe Jahwes durch das Sehen vermittelt wird. Ähnlich Num 14,14f.

rung durch Allegorisierung lassen sich, wie Bildworte und Metaphern zeigen, durch die Visualisierung von Botschaften steigern.

2. Zum anderen: Bilder bilden ab. Im Falle von Visionen, besonders Thronvisionen, gilt: Sie bilden eine metaempirische Transzendenzwelt ab, die der empirischen unendlich überlegen scheint, eine Transzendenzwelt, in der die irdischen Beschwerden letztlich schon im »Modus der Behobenheit« zur Sprache kommen. Die immer differenzierter vorgenommene Abbildung dieser Transzendenzwelt im Visionsbericht führt affirmativ zur Bewältigung bedrängender Theodizee-Probleme.

Die von Horst so genannten »Geschehnisvisionen« weisen m.E. eine im Vergleich zur Audition wesentlich stärkere Affinität zu einer apokalyptischen Transzendenzwelt auf, indem sie die rational-argumentative Struktur der Auditionen einerseits usurpieren – Visionen schließen Auditionen ein! – andererseits aber durch ein latent zur Zukunft hin offenes weil interpretierbares Bildmaterial transzendieren.

Die Symbolhandlungen der sogenannten klassischen Schriftpropheten einschließlich Ezechiels, wie die zur Schau gestellte Nacktheit oder das Verbrennen der eigenen Körperhaare (Ez 5) – mögen sie nun eine Affinität zum Magischen haben oder nicht –, sollten die Worte der Propheten dramatisch verdeutlichen. Als ein dramatisches Geschehen verweisen sie auf die Aporie des bloß gesprochenen Wortes, das zwar im Alten Orient eine wesentlich höhere Dignität besaß, als der ihnen heute zugebilligte Schall-und-Rauch-Charakter, das aber auch im Alten Orient der visionären Abbildung und Vergegenwärtigung einer sich als Regulativ verstehenden Transzendenzwelt weit unterlegen blieb. Denn die Vision bildet nicht nur eine Botschaft, sondern eine vielfach interpretierbare transzendente *Welt* ab, die in ihrer elaborierten Form sogar eine himmlische Topographie sowie eine hierarchische Sozialstruktur aufweist.

Daß Jahwe König ist, läßt sich leicht behaupten und angesichts der Herrschaft anderer Götter glauben oder bestreiten. Wenn Jahwe jedoch in einer Thronvision als König selbst über himmlische Mächte erscheint, kommt dies einer *Ultima ratio* dieses Anspruchs gleich, dessen suggestiver Kraft sich selbst aufgeklärte Zeitgenossen nur schwer entziehen können.

Wie stark die Faszination ist, die von Visionsberichten ausgeht, schildert eine Erfahrungsskizze von Jean Vincent:

»Vor einiger Zeit habe ich über Ez. 1 gepredigt und machte folgende Erfahrung: beim Lesen des Visionsberichtes konnte ich auf den Gesichtern beobachten, wie die Gemeinde nicht nur still und aufmerksam zuhörte, sondern vom Text ergriffen, geradezu fasziniert wurde. Es ereignete sich das, wovon der Text sprach: der Himmel öffnete sich und etwas von der Herrlichkeit des HERRN wurde wahrgenommen.«⁸³

83 Vgl. Vincent, Schauen, 6.

Theologen und Theologinnen können hier selbst jederzeit die Probe aufs Exempel machen. Aller protestantischen Fixierung auf »das Wort« zum Trotz scheint das Verweilen der Hörer und Leser in den Details transzendenter Visionsberichte mehr zu faszinieren und zu überzeugen als der redundante Schuldaufweis prophetischer Anklagen, selbst wenn diese als *Verbum Dei* ergehen. Nicht umsonst werden Bibelarbeiten gerne von Bildmeditationen flankiert, was in der einschlägigen praktologischen Literatur auch empfohlen wird.⁸⁴ Wer das Buch Ez liest, der wird sich gerade an die symbolischen bildhaften Texte sowie die Visionsberichte erinnern:

»Das Bild als Mittel der Repräsentation verbindet eine konkrete Anschauung oder Erfahrung mit der Vorstellung einer Ganzheit. Wir machen uns ein Bild und bezeichnen so beides: ein komplexes Ganzes als ein Konkretes. Des weiteren gewinnen Bilder Einfluß durch ihre Assoziationsbreite und Bedeutungsvielfalt. [...] So ermöglicht das Bild unterschiedlichen Individuen und Gruppen den Zugang zu einer Vielzahl in ihm enthaltener oder von ihm angestoßener Sinngehalte. [...] Bilder erweisen sich insofern als besonders leistungsfähige Vermittler von Bedeutungen, als sie die verschiedenen Ebenen menschlicher Wahrnehmung und Aneignung berühren und – nicht zuletzt aus diesem Grund – ganz unterschiedlichen Altersgruppen und Bildungsschichten zugänglich sind.«⁸⁵

Sollte diese Vermutung richtig sein, wäre der Behauptung Horsts zu widersprechen, der in seinem kaum differenzierten Dreier-Schema von Visionstypen – typisch protestantisch – alles Visionäre vermeintlich auf das »Wort« hinstreben sieht. Daß Visionen eine gegenüber dem Wort eigenständige und das Wort dominierende Stellung behaupten könnten, gerät bei ihm nicht in den Blick. Es ist von daher kein Wunder, daß sich alle ezechielschen Visionen gegen sein Schema sperren und er bisweilen zur Konstruktion eigener und seltsam freischwebender HilfsGattungen gezwungen ist.⁸⁶ All dies bleibt blaß und verlangt nach Profilierung und Differenzierung.

Daß auch die sogenannten »Nachtgesichte des Sacharjabuches« sich dem Horstschen Schema nur widerwillig fügen, hat Christian Jeremias in seiner bemerkenswerten Studie nachgewiesen, auf die bereits mehrfach Bezug genommen wurde. Immerhin ist Horst zugute zu halten, daß mit seiner Einteilung ein Anfang gemacht wurde, wenngleich die konkrete Geschichte dieser Gattungen bei ihm noch nicht in den Blick gerät.

84 Vgl. dazu etwa die schönen Beiträge in: *Katholisches Bibelwerk* (Hg.), *Visionen. Lese- und Arbeitsbuch zur Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 1994.

85 Vgl. auch v. Oorschot, *Macht*, 304f.

86 Ez 37 nennt er eine »Gleichnisvision«; Ez 40-48: »literarische Vision«; an anderer Stelle bemüht er in Anlehnung an Lindblom sog. »revelatorische Allegorien«, ohne diese in seine Typologie zu integrieren.

Die Apokalyptik, die das ezechielische Paradigma der Thronvision gerne aufgriff, bestätigt, daß die Entwicklung genau andersherum gelaufen ist, als Horst mit seiner Bestimmung des Verhältnisses von Visio und Verbum in alttestamentlichen Visionsberichten behauptete. Die *Visio* ist es, die hier das *Verbum* annektierte und sich seiner bediente. Die von den Propheten übernommene Vision war es schließlich, die den Apokalyptikern im Alten und Neuen Testament mit ihrer anschaulichen Abbildung der Transzendenzwelt und ihrer dualistischen Eschatologie den Boden bereiten half.

Bibliographie

- Baudissin, W. v., »Gott schauen« in der alttestamentlichen Religion, ARW 13 (1915), 173-239
- Berger, K., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984
- Blau, J., *הַשֵּׁפָרָה לְאַחַד הַמְּלָכִים שֶׁבְּמִקְרָא* (Sepher J. Braslavi), Jerusalem 1971, 439-441
- Böcher, O., Die Bildwelt der Apokalypse des Johannes (JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1998, 77-105
- Bühner, J.A., Denkstrukturen im Johannesevangelium, ThBeitr 13 (1982), 224-231
- Bultmann, R., Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ¹⁰1995
- Dahood, M.J., Ugaritic-Hebrew Lexicography, Bibl 45 (1964), 407f
- Degen, R., Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10. bis 8. Jh. v.Chr., AKM 33/3, 1969
- Deissler, A., Die Grundbotschaft der Propheten, Freiburg i.Br. 1987
- Dohmen, C., »Nicht sieht mich der Mensch und lebt« (Ex 33,20). Aspekte der Gottesschau im Alten Testament (JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1998, 31-51
- Fuhs, H.-E., Sehen und Schauen, Die Wurzel *hzh* im Alten Orient und im Alten Testament (FzB 32), Würzburg 1978
- , Art. *ראה*, ThWAT VII, 1993, 225-266; Ginsberg, H.L., Lexicographical Notes, VTS 16, (1967), 71-82
- Hänel, J., Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten (BWANT 4), Stuttgart 1923
- Häussermann, E., Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie (BZAW 58), Berlin 1932
- Hentschke, R., Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus (BZAW 75), Berlin 1957
- Herrmann, S., Geschichtsbild und Gotteserkenntnis. Zum Problem altorientalischen und alttestamentlichen Geschichtsdenkens (1983), in: *ders.*, Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des Alten Testaments, München 1986, 9-31
- Hölscher, G., Die Profeten, Leipzig 1914
- Horst, F., Die Visionsschilderungen der alttestamentlichen Propheten, EvTh 20 (1960), 193-205
- Jepsen, A., Art. *ראה*, ThWAT II, 822-835
- , Nabi. Soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte, München 1934

- Jeremias, C.*, Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial (FRLANT 117), Göttingen 1977
- Johnson, A.R.*, The Cultic Prophet in Ancient Israel, Cardiff ²1962
- Junker, H.*, Prophet und Seher in Israel, Trier 1927
- Käser, W.*, Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus, ZAW 82 (1970), 225-250
- Katholisches Bibelwerk* (Hg.), Visionen. Lese- und Arbeitsbuch zur Offenbarung des Johannes, Stuttgart 1994
- Keel, O.*, Das Recht der Bilder, gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder (OBO 122), Fribourg (CH) / Göttingen 1992
- , Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977
- Knierim, R.*, Offenbarung im Alten Testament, in: *Wolff, H.W.* (Hg.), Probleme biblischer Theologie, FS Gerhard v. Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 206-235
- Koch, K.*, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970
- , Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: *Hellholm, D.* (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 413-446
- König, E.*, Der Offenbarungsbegriff im Alten Testament, Bd. 2, Leipzig 1882
- Kraus, H.J.*, Hören und Sehen in der althebräischen Tradition, in: *ders.*, Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 84-101
- Kutsch, E.*, Verheißung und Gesetz (BZAW 131), Berlin / New York 1973
- Lindblom, J.*, Prophecy in Ancient Israel, Oxford-Philadelphia 1962
- Michaelis, W.*, ὄραω ktl., ThWNT V, 315-381
- Mowickel, S.*, Psalmenstudien III, Oslo 1923 (Nachdr. Amsterdam 1966)
- Müller, H.P.*, Mantische Weisheit und Apokalyptik, VT.S XXII (1972), 268-293
- Nötscher, E.*, »Das Angesicht Gottes schauen« nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924 (= ²1969)
- Oorschot, J. v.*, Die Macht der Bilder und die Ohnmacht des Wortes? Bilder und Bilderverbot im Alten Israel, ZThK 96 (1999), 299-319
- Orelli, C. v.*, Prophetentum des A.T., RE XVI, 1905, 81ff
- Orlinski, H.M.*, The Seer in Ancient Israel, OrAnt 4 (1965), 153-174
- Oudenrijn, M.A. van den*, De vocalibus quibusdam, termino נביא synonymis, Bibl 6 (1925), 294-311
- Plöger, O.*, Priester und Prophet, ZAW 63 (1951), 165ff
- Pohlmann, K.-E.*, Der Prophet Hesekiel/Ezechiel, Kapitel 1-19 (ATD 22,1), Göttingen 1996
- Sawyer, J.F.A.*, Semantics in Biblical Research. New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation, Studies in Biblical Theology II/24, 1972
- Schroer, S.*, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Israel (OBO 74), Fribourg (CH) / Göttingen 1987
- Schroer, S. / Staubli, T.*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 115-150

- Schütz, E., Formgeschichte des vorklassischen Prophetenspruchs, Diss. Bonn 1958
- Seeligmann, I.L., Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in: Donner, H. u.a. (Hgg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. FS für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 414-445
- Sellin, E., Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912
- Strübind, K., Apokalyptik und Bibelkanon. Die Prophetie als »Alma mater« der apokalyptischen Bewegung im Alten Testament, ZThG 1 (61999), 23-63
- Vanhoye, A., L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans L'Apocalypse, Bibl 43 (1962), 436-472
- Vetter, D., חזו, *hzh*, schauen, THAT I, München / Zürich 41984, 533-537
- , ראה, *r'h*, sehen, THAT II, München / Zürich 31984, 692-701
- , Seherspruch und Segensschilderung, Calwer Theologische Monographien, Stuttgart 1974
- Vieweger, D., Die Spezifik der Berufungsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments (BEAT 6), Frankfurt a.M. / Bern / New York 1986
- Vincent, J.-M., Aspekte der Begegnung mit Gott im Alten Testament: die Erfahrung der göttlichen Gegenwart im Schauen Gottes, RB 103 (1996), 5-39
- Wagner, M., Die lexikalischen und grammatikalischen Aramismen im alttestamentlichen Hebräisch (BZAW 96), Berlin / New York 1966
- Willi, T., Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106), Göttingen 1972
- Willi-Plein, I., Das Geheimnis der Apokalyptik, VT 27 (1977), 62-81
- , Das geschaute Wort. Die prophetische Wortverkündigung und der Schriftprophet Amos (JBTh 14), Neukirchen-Vluyn 1999, 37-52
- Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart / Berlin / Köln 31998
- Zimmerli, W., Ezechiel 1-24 (BKAT XIII/1), Neukirchen-Vluyn 21979

Dienst am Volk

Das Diakoniewerk Tabea und das ›Dritte Reich‹¹

Andrea Strübind

1. Einleitung und Quellenlage

»Wie leicht vergißt man Geschichte. Wir wollen dieser Gefahr nicht erliegen, sondern uns auch in Tabea im Zusammenhang mit der Geschichte sehen. Aus der Tabeageschichte lernen wir, daß nicht Menschen, sondern Gott die Geschichte macht.«² Dieses Bekenntnis zur Geschichte des Diakoniewerkes Tabea findet sich in der Festschrift zum 50jährigen Bestehen Tabeas 1949. Der Frage nach dem Schicksal der freikirchlichen Diakonie im Gegenüber zum NS-Staat wurde bisher in den Festschriften einzelner Werke nur wenig Aufmerksamkeit zuteil, und eine umfassende wissenschaftliche Untersuchung steht noch aus.³ Aufgrund der Tabuisierung dieses Zeitraums waren die Verantwortlichen in den verschiedenen Diakoniewerken bis heute oft nicht zu einer selbständigen Aufarbeitung ihrer Geschichte bereit. Um so erfreulicher ist es, daß Tabea anlässlich des 100jährigen Jubiläums sich seiner ganzen Geschichte, auch des schweren Weges unter der Herrschaft des Nationalsozialismus (NS), stellen will.

Die Quellenlage innerhalb des Archivs des Diakoniewerks Tabea ist zwiespältig. Zum einen liegt eine große Fülle offizieller und halboffizieller Verlautbarungen vor (Schwesternbriefe, Rundschreiben, Protokolle, Schulungsmaterial etc.). Andererseits fehlt, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die gesamte Korrespondenz aus der Zeit des »Dritten Reiches«. Die eigene Deutung der einzelnen Phasen der NS-Diktatur durch die Leitung Tabeas bleibt daher für den Forscher hinsichtlich bestimmter Fragestellungen unscharf. Bei der Rekonstruktion der verschiedenen Ereignisse ist man aufgrund der Quellenlage auch auf Material anderer Institutionen angewiesen. Dieses Kapitel ist somit nur ein erster Schritt

¹ Vollständige und um das Schlußkapitel ergänzte Fassung der in der Tabea-Festschrift zum 100jährigen Jubiläum des Hamburger Diakoniewerkes gekürzten Version dieses Aufsatzes (vgl. *Diakoniewerk Tabea e.V.* [Hg.], 100 Jahre Tabea: 1899-1999, Hamburg 1999, 92-121). Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung durch den Vorstand des Diakoniewerkes.

² Festschrift 50 Jahre Tabea, Hamburg 1949, 49 (Abk. FS 50 Jahre Tabea).

³ Vgl. A. Strübind, Diakonie der Freikirchen im NS-Staat, in: Diakonie Jahrbuch 1993, hg. von K.-H. Neukamm, Stuttgart 1993, 106.

der Aufarbeitung. Die nationalsozialistische Diktatur und der Zweite Weltkrieg haben die Arbeit Tabreas belastet und beschwert. Was nachfolgend dargestellt wird, ist jedenfalls nur eine Seite jener höchst komplexen Geschichte, neben der sich die Linie des stillen, treuen und auch kämpferischen Dienstes der Schwestern hindurchzieht, die um das Wohl ihrer Patienten und ein eindeutiges christliches Zeugnis in schwerer Zeit gerungen haben. Ihnen gebührt unser Respekt.

2. Die Ausgangsposition für die Auseinandersetzung mit dem NS-Staat

Die Einsatzweise der Tabreaschwestern war typisch für die gesamte freikirchliche Diakonie und hat den Weg während der NS-Diktatur entscheidend geprägt. Im Gegensatz zur landeskirchlichen Diakonie, die bereits auf ein weitverzweigtes Netz eigener Institutionen für die Krankenpflege zurückgreifen konnte, verfügten freikirchliche Diakoniewerke oft über keine selbstverantwortete Krankenhausarbeit. Die in der Krankenpflege gut ausgebildeten Schwestern wurden vielmehr in staatlichen Krankenhäusern sowie in Privatkliniken eingesetzt. An verschiedenen Orten kam es zur ›Ganzbesetzung‹ städtischer Krankenhäuser sowie zur vollständigen Übernahme der Stationsleitungen durch Diakonissen. In Tabea entstand bereits in der Weimarer Republik der Wunsch nach einer eigenen Einrichtung als Arbeitsfeld.⁴ Dieses Vorhaben konnte mit dem Bau des Krankenhauses während des »Dritten Reiches« verwirklicht werden (s.u.). Die Auseinandersetzungen im NS-Staat beruhten auf dieser doppelten Ausgangsposition. Die Tabreaschwestern standen in »fremden« Diensten und waren teils an geographisch weit voneinander entfernten Orten eingesetzt. Daher entstanden besondere Konflikte mit den Bestrebungen des Staates, die konfessionellen Krankenschwestern durch NS-Schwestern zu ersetzen. Gleichzeitig bemühte sich die Leitung um die Genehmigung, ein eigenes Krankenhaus betreiben zu können, was einen kontinuierlichen Kontakt zu staatlichen Stellen erforderlich machte.

Zur Weichenstellung vor der politischen Wende 1933 gehört auch, daß auf Antrag der Oberin *Elisabeth Kapitzki* im Mai 1932 Pastor *Paul Pohl* als erster hauptamtlicher »Inspektor« (später Direktor genannt) berufen wurde. Die Ausweitung der Arbeit in der späten Weimarer Republik hatte wohl zu diesem Entschluß geführt.⁵ Gemeinsam haben beide, Oberin

⁴ In einem Bericht über die freikirchliche Diakoniekonferenz vom 29.10.1928 wird erwähnt, daß alle Diakoniewerke bereits über Schwesternheime und Krankenhäuser verfügten. Deshalb begann Tabea, auf Initiative der Oberin, ebenfalls mit vorbereitenden Planungen für ein eigenes Krankenhaus. Eine staatliche Unterstützung scheint den Verantwortlichen zu diesem Zeitpunkt möglich zu sein. Vgl. PV II, ADT 1-02, 87.

⁵ Vgl. PV II, ADT 1-02, 117. Das Diakoniewerk kaufte in dieser Zeit (Anfang der 30er Jahre) – trotz der schlechten wirtschaftlichen Lage – mehrere Grundstücke. Die Ausweitung der Arbeit vollzog sich durch die Übernahme weiterer Arbeitsfelder in Dresden,

und Direktor, je eigenständig den Weg Tabreas in der NS-Diktatur geprägt.⁶ Zeitgleich mit Paul Pohl wurde *Carl Neuschäfer*, Studiendirektor des Predigerseminars, im Mai 1932 zum ersten Vorsitzenden des Vorstands gewählt.

3. *Tabea in der ersten Phase des ›Dritten Reiches‹ (1933/34)*

3.1. *Reaktionen auf die Machtergreifung*

Die »euphorische Begrüßung« der Machtergreifung seitens des Centralausschusses der Inneren Mission hat in der Frühzeit der NS-Revolution kein Pendant im freikirchlichen Bereich. Zwar stellten die Verantwortlichen der Werke eine teilweise Übereinstimmung mit dem Nationalsozialismus im Bereich der ethischen Grundüberzeugungen fest, die vor allem durch die seinerzeit populäre Formel »Gemeinnutz geht vor Eigennutz« ihren Ausdruck fand.⁷ Andererseits waren viele freikirchliche Christen aufgrund der rassistischen NS-Weltanschauung zunächst abwartend bzw. skeptisch dem neuen Regime gegenüber eingestellt. Im Protokoll der ersten Sitzung der Generalversammlung Tabreas am 27. Februar 1933, immerhin einen Monat nach der Machtergreifung, findet sich kein Wort zur politischen Lage.⁸ Die erste Reaktion besteht in einem Postscriptum zum Rundbrief an die Schwestern vom 1. März 1933: »Wegen der vielen politischen Unruhen möchten wir Sie bitten, sich doch recht ruhig und neutral zu verhalten, bei Umzügen ja die Fenster zu schließen und möglichst nicht sichtbar hinter den Fenstern zu stehen. Wir haben gerade gestern merken können, wie sehr gefährdet wir in dieser Zeit sind.« Eine Schwester hatte bereits eine Schußverletzung erhalten!

Im nächsten Rundbrief schrieb die Oberin von einer gewaltigen Umstellung, die »wahrlich nicht zum Schlechten« geschehen sei. Erst in der Berufsstunde vom 25. April 1933, also nach den entscheidenden Reichstagswahlen vom 5. März und dem Ermächtigungsgesetz vom 24. März, wurden die Schwestern durch Direktor Pohl eingehend über die Einstellung des Hauses zur neuen Regierung informiert: *Erstens* hätten sich die neuen Führer zu Gott bekannt.⁹ Deshalb gelte für Tabea: »Wir nehmen

Leipzig, und Elmshorn. Die Schwestern »besetzten« regelrecht ganze Kliniken und stellten das Hauspersonal. Vgl. PV II, ADT 1-02, 127. Die Zahl der Diakonissen stieg von 155 im Jahr 1928 auf 227 im Jahr 1933.

6 Eine fundierte biographische Untersuchung beider Personen steht noch aus.

7 »Diese Herren anerkannten in der Diakonie die Verwirklichung des Grundsatzes ›Gemeinnutz geht vor Eigennutz‹, den vorhandenen Tatbeweis des praktischen Christentums und den vorbildlichen Opfergeist. Der totale Staat suchte diese Werte für seine großen sozialen Bestrebungen nutzbar zu machen. Darum wurde uns die Umstellung auf die neuen Männer nicht a[...] schwer.« FS 50 Jahre Tabea, 27.

8 Vgl. PV II, ADT 1-02, 130.

9 Hier wird wohl auf den Tag von Potsdam am 21. März 1933 angespielt.

freudig teil an dem großen Geschehen der nationalen Erhebung unseres Volkes und erkennen in dem vollzogenen Umschwung, wie gnädig Gott uns vor dem Abgrund bewahrt hat. Wir standen ganz dicht vor dem bolschewistischen Chaos und haben nicht gehaut, in welchen furchtbaren Gefahren wir alle schwebten.« Dieses für die Zeit typische Votum, das die damals als real empfundene Gefahr eines kommunistischen Umsturzes zum Anlaß für die positive Wertung der NS-Machtergreifung nahm, wird durch eine durchgängig negative Einschätzung der Weimarer Republik unterstrichen. Es ist bemerkenswert, wie einseitig Paul Pohl als Mitglied einer Freikirche, die in ihrer Verfassung und Tradition durchaus demokratische Grundsätze vertrat, gerade die demokratische Regierungsform einer harschen Kritik unterzog.¹⁰

Zweitens betonte Pohl: »Wir stellen uns zum heutigen nationalen Staat durchaus bejahend ein.« Als biblische Belegstellen für die schriftgemäße Haltung zum Staat bezog er sich auf die für Baptisten besonders bedeutsamen Stellen Röm 13 und 1Tim 2.¹¹ Im Rückgriff auf die Lehre von der göttlichen Schöpfungsordnung, zu der neben der Familie auch der Staat gehöre, begründet Pohl die Bejahung der nationalsozialistischen Regierung.

Drittens wurde den Schwestern eindringlich empfohlen, im Blick auf politische Gespräche gleichwohl äußerst vorsichtig zu sein. Über die ersten terroristischen Maßnahmen und Ausschreitungen des Regimes gegen politische Gegner und die jüdische Bevölkerung urteilte Pohl: »Wenn die Regierung mit festem Griff den volksschädigenden Bestrebungen das Handwerk legt, so ist das ihr gutes Recht und ihre Pflicht.« Er gestand dem Staat, wie viele seiner Zeitgenossen auch, in einer schwierigen Situation auch außergewöhnliche Mittel zu. Pohl war sich dabei des fundamentalen Charakters der politischen Wende durchaus bewußt. »Die Zeit des politischen Liberalismus ist vorüber und die Zeit des verantwortungsbewußten Führerprinzips ist jetzt gekommen.« Deshalb sollte die Autorität des Staates durch Tabea grundsätzlich unterstützt werden. Erstaunlich sind in diesem Zusammenhang jedoch seine abschließenden Aussagen zur Ekklesiologie, die eine latente Kritik am Totalanspruch des Staates auf die Kirche enthalten (vgl. dazu den einsetzenden Kirchenkampf!).

So wies Pohl *viertens* darauf hin, daß die Gemeinde etwas gänzlich anderes sei als der Staat, in jedem Falle keine politische Organisation: »Die Gemeinde Christi ist kein Organ einer Partei und ihrer Einrichtungen [...]. Die Gemeinde ist das Organ des erhöhten Christus [...].«¹²

Biblisch begründete Loyalität gegenüber dem Staat war das Leitmotiv seiner Ausführungen. Dennoch fehlt eine euphorische Würdigung des

¹⁰ Diese innere Distanz zur Weimarer Republik war für die Mehrheit der Baptisten typisch. Vgl. A. Strübind, Die unfreie Freikirche, Wuppertal / Zürich ²1995, 49ff.

¹¹ Vgl. a.a.O., 40ff. 311.

¹² Rundbriefe ADT 2-01, 15.

politischen Umsturzes, wie sie in zeitgleichen kirchlichen Verlautbarungen durchaus anzutreffen war. Die Ausführungen sind eher realistisch und pragmatisch zu nennen. Die Schwestern sollten nicht in den Verdacht staatsfeindlicher Umtriebe geraten. Die Regierung habe sich darüber hinaus bis jetzt dem Christentum gegenüber »taktvoll und maßvoll« verhalten. Hinter aller Mahnung zur Loyalität und Staatsbejahung, die auch unreflektierte Anleihen bei der NS-Propaganda umfaßte, scheint zugleich ein vorsichtig skeptischer Unterton wahrnehmbar zu sein. Auffallend ist, daß Hitler namentlich nicht einmal erwähnt wird. Dieser kritische Vorbehalt hing damit zusammen, daß bereits im Frühsommer 1933 freikirchliche Diakonissenhäuser durch die Agitation von NS-Schwestern in Auseinandersetzungen mit dem Staat gerieten.¹³ Die Vertreibung von konfessionellen Schwesternschaften führte zu großen Beunruhigungen in den Diakonissenmutterhäusern, auch in Tabea (s.u.). Den Verantwortlichen der freikirchlichen Diakonie stand daher die Gefährdung ihrer gesamten Arbeit schon im Sommer 1933 vor Augen. In enger Kooperation mit der Inneren Mission sollte eine Gleichschaltung der Mutterhäuser mit den Berufsständen zunächst vermieden werden. Nachdem jedoch der »Kaiserwerther Verband« wie auch der »Zehlendorfer Verband« als Teilbereich der deutschen Arbeitsfront in die Abteilung »Gesundheitsdienst« eingegliedert worden waren¹⁴ und bereits Ende Juni die Verhandlungen mit den beiden großen Werken zur Eingliederung in die Reichsfachschaft begonnen und mit deren Vollzug am 30. Juni bzw. 7. Juli 1933 endeten,¹⁵ trat man Mitte Juli an den freikirchlichen Verband heran. Die Verantwortlichen des freikirchlichen Verbandes trafen sich am 17. Juli 1933 in Bethel-Berlin zu Beratungen über den Inhalt der vom Staat erwarteten Erklärung, die am folgenden Tag den Regierungsvertretern überreicht werden sollte.¹⁶ Die Eingliederung des freikirchlichen Verbandes war für die Verantwortlichen daher eine Konsequenz der Anschlußbemühungen anderer großer Diakonieverbände. Direktor Pohl berichtete im Rundbrief über die »Gleichschaltung« der freikirchlichen Diakonissen-Mutterhäuser am 17. Juli 1933 in Berlin.¹⁷ Die Berechtigung dieser Gleichschaltung belegte er mit dem Hinweis auf die Lage im Staat, die eine solche Maßnahme erforderlich mache. Nach reiflicher Erwägung hätten die freikirchlichen Diakonissenhäuser zugestimmt. Trotz wiederholter Loyalitätserklärung gegenüber dem neuen Staat läßt sich bei Pohl wiederum eine gewisse Reserve gegenüber dessen »Totalanspruch« erkennen: »Ferner herrschte der Wille vor, in keiner

13 Vgl. *Strübind*, Diakonie, 110.

14 Vgl. *L. Katscher*, Krankenpflege und »Drittes Reich«, Stuttgart 1990, 32f.

15 Vgl. a.a.O., 47.

16 Vgl. Brief *Füllbrandt* an Verch, 19.7.1933, Bethel-Archiv. Dazu vgl. *Katscher*, Krankenpflege, 33.

17 Vgl. Rundbriefe ADT 2-01, 20: Berufsstunde (künftig: BS) vom 1.8.1933.

Hinsicht die göttlichen Linien ... einer Nivellierung preiszugeben.« Der Staat habe jedoch ein Recht zu fordern, daß in den diakonischen Einrichtungen keine politischen Gegner bzw. Staatsfeinde Raum haben dürfen, und sei auch zur »Säuberung« berechtigt.

Die Gruß- und Flaggenfrage wurde ebenfalls auf der Diakoniekonferenz erörtert. Pohl gab den entsprechenden Erlaß zur Einführung des Hitlergrußes sowie der Hakenkreuzbeflaggung von Innenminister Frick im Wortlaut weiter. Wer nicht in den Verdacht kommen wolle, sich dem neuen Staat gegenüber bewußt ablehnend zu verhalten, der mußte seiner Meinung nach den Hitler-Gruß praktizieren. Die Vertreter des freikirchlichen Verbandes hatten sich einmütig dazu bereit erklärt, diese Richtlinien auch für die Diakonissen anzuerkennen. Bemerkenswert war die Begründung für die zukünftig übliche Beflaggung der Einrichtungen mit der Hakenkreuzfahne. Sie sei für Tabea nicht länger das Zeichen des Antisemitismus, sondern Symbol der »Erhebung zu neuem Leben«, meinte Pohl. Durch diese Anmerkung wird deutlich, daß man der Rassenideologie der nationalsozialistischen Bewegung vor der Machtergreifung offensichtlich kritisch gegenübergestanden hatte.

Den Tabeaschwestern wurde freigestellt, ob sie den Betriebszellen der jeweiligen Krankenhäuser beitreten wollten, obwohl dazu in Berlin eine eindeutige Empfehlung ausgesprochen worden war. Der Direktor gab offen zu, daß ihm die Gleichschaltung schlaflose Nächte bereitet hätte. Aber zum Trost der Schwestern fuhr er fort, daß eine »oberste Stelle« versichert habe, daß die Diakonie nicht angetastet würde. Pohl wies ausdrücklich jeden Pessimismus von sich, schloß jedoch seinen Brief mit einem apokalyptischen Ausblick auf das Ende der »Menschheitsfahrt«. Die ambivalente Haltung Pohls im Sommer 1933 läßt sich wohl am besten als eine Art taktische Loyalität bei gleichzeitig latentem Mißtrauen gegen die neue Staatsführung interpretieren. Dabei müssen im Hintergrund auch die nach wie vor ungesicherte rechtliche Position der eigenen Freikirche und die Auseinandersetzungen um das Führerprinzip innerhalb des Gemeindebundes beachtet werden.¹⁸

Ein weiterer Brief an die Schwestern, der über die denkwürdige Zusammenkunft des freikirchlichen Diakonieverbandes mit den Staatsvertretern am 17. Juli 1933 Auskunft gibt, ist in seiner Offenheit ein einmaliges Dokument.¹⁹ Unumwunden gibt Pohl in dem internen Schreiben zu, daß die Leitung Tabeas große Sorgen vor Eingriffen seitens des Staates habe und es zweifelhaft sei, ob Mutterhäuser als »Lebensgemeinschaf-

¹⁸ Vgl. *Strübind*, Freikirche, 79ff. Rundbriefe ADT 2-01, 22: BS vom 8.8.1933: Die Oberin schrieb im Blick auf die bevorstehende Bundeskonferenz, daß es wohl um die »Eingliederung« der Freikirche gehen werde, und äußerte ihre Sorge vor einer falschen Entwicklung. Auch der mögliche Zusammenschluß mit anderen Freikirchen wurde als Möglichkeit angedeutet.

¹⁹ Vgl. Rundbriefe ADT 2-01, 21.

ten« weiterhin anerkannt würden. Bei der Begegnung mit den Vertretern des Staates hätten einige Brüder »nach vorheriger Verständigung ihr Abzeichen angelegt«. Ihnen sei in dem Gespräch die Freiheit der Diakonissenhäuser zugesichert worden. Vor allem wurde der Konflikt um die Ablösung von Diakonissen durch NS-Schwwestern angesprochen, die nach Versicherung der politischen Verantwortlichen nicht länger vollzogen werden sollte. Alle Bedenken seien anlässlich der Begegnung ausgeräumt worden. Pohl erklärte noch einmal die für ihn unproblematische Konzession in der Gruß- und Flaggenfrage, bei der »Gefühlsmomente« zurückgestellt werden müßten. Eindringlich warnt er: »Jede Schwester, die sich dagegen stellt, bringt unser Werk in Gefahr; denn was sie tut, wird auf uns übertragen.«

Auch in den nachfolgenden Ermahnungen der Oberin spürt man noch die Brisanz der Situation, die eine stringente Anpassung an die Lebensumstände in einer Diktatur verlange. Dies gelte vor allem im Blick auf den Stationsalltag.²⁰ Die Oberin ermahnte ihre Schwestern, daß sie sich von den Patienten nichts Nachteiliges über die neue Regierung anhören sollten. Es sei ein Gesetz erlassen worden, daß nicht nur die »Miesmacher«, sondern auch geneigte Zuhörer mit Strafe zu rechnen hätten. Die Schwestern sollten vielmehr, sofern sie von Gegnern des Staates angesprochen würden, eine staatsbejahende Meinung an den Tag legen und Vorfälle dieser Art umgehend dem Mutterhaus melden.

Die Äußerungen der Oberin stellten eine seltsame Mischung aus freudiger Bejahung des NS-Staates und einer apolitischen, auf die religiöse Innerlichkeit fixierten Frömmigkeit dar. Sie argumentierte einerseits unter Zuhilfenahme der NS-Propaganda; gleichzeitig werden die Schwestern vor den Konsequenzen einer möglichen Überwachung durch das Telefon gewarnt. Angst vor dem totalen Staat und naive Begeisterung stehen in einem unausgewogenen Verhältnis zueinander.²¹

Pohl erwähnt die im September 1933 gegründete Diakoniegemeinschaft, in der die konfessionellen Schwestern zusammen mit der freikirchlichen Schwesternschaft in der »Reichsfachschaft« vereinigt wurden.²² Das große Verdienst der Diakoniegemeinschaft für die Wahrung der Eigenstän-

²⁰ Vgl. ebd.

²¹ Vgl. a.a.O., 44: Rundbrief der Oberin (wohl vom September 1934): »Beim Staatsbesuch unseres Führers in Hamburg haben wir an der allgemeinen Begeisterung unseren reichlichen Anteil gehabt. Fast alle haben wir ihn gesehen und so gut und manche bis zu 5mal, zum Teil auch nur 3mal und einige Bescheidene nur 1mal. Dazu gehöre ich auch. Aber jeder hat ihn am besten gesehen, und unsere Liebe ist nun noch viel größer als vorher. Heil Hitler!« Vgl. auch den Rundbrief ADT 2-01, 70; BS vom 2.7.1935: »Wir hatten auch die Freude, in Heiligendamm unseren Führer zu sehen und zwar mehrmals und ganz nahe! Es waren überhaupt bekannte Persönlichkeiten dort, z.B. Dr. Göbbels mit seiner kleinen Tochter Helga, mit der die Kinder aus unserem Haus gespielt haben.« Allerdings findet auch die Königin von Dänemark in diesem Zusammenhang Erwähnung!

²² Vgl. dazu: *Strübind*, Diakonie, 113ff.

digkeit der Diakonie wurde gerade von den Freikirchen anerkannt. Die in der Forschung umstrittene Diakoniegemeinschaft, allen voran die sie führende Oberin Mohrmann, die in unzähligen Konfliktfällen vermittelte, erwies sich für die Freikirchen, wie rückblickend festgestellt wurde, als probates Mittel, »um die diakonische Eigenart« der Werke zu sichern.²³ Pohl enthielt sich 1933 wertender Kommentare und informierte darüber, daß im Rahmen der Diakoniegemeinschaft auch Kurse in der NS-Weltanschauung angeboten würden, an denen er selbst sowie die Oberin teilgenommen hätten.

Im November des »Jahres der Illusion« und der größten Begeisterung für den nationalen Umbruch wurde sogar verhalten kritisch vermerkt: »Der Herr Direktor berichtet weiter, daß die leitenden Schwestern in den verschiedenen Betrieben in Anbetracht der neuen Verhältnisse es oft sehr schwer hatten, und dankt den Schwestern, daß sie durch Gottes Gnade alle durchgehalten haben.«²⁴

Im Jahresbericht 1933 steht der Dank im Vordergrund, daß »im Jahr großer Umwälzungen« alle Arbeitsbereiche erhalten blieben. »Von den Vertretern des Staates wurde uns an verschiedenen Stellen übereinstimmend gesagt, daß die sozialen und idealen Gedanken des Nationalsozialismus von der Diakonie immer schon als etwas Selbstverständliches ins Leben umgesetzt worden wären. Das praktische Christentum wird anerkannt. So sind wir auch in der neuen Zeit durchweg auf eine freundliche Haltung gestoßen.«²⁵ Vergleicht man diese Einschätzung mit anderen Stellungnahmen zum Jahresende 1933, so fällt der sachliche und unspektakuläre Stil auf, mit dem die neuen Machthaber charakterisiert werden. Von Euphorie ist hier keine Spur zu finden! Man stellte sich in Tabea vielmehr auf die neuen Verhältnisse ein und war froh, daß die Kooperation mit staatlichen Stellen gelang. Zu dieser Haltung trug sicher der Umbruch im Kinderkrankenhaus *Rothenburgsort* bei (s.u.), der den Verantwortlichen in Tabea paradigmatisch zeigte, welchen Einfluß der diktatorische Staat mit seiner Rassenideologie und seinem weltanschaulichen Totalanspruch im Bereich der Krankenfürsorge haben konnte.

Der Jahresbericht 1933 deutet die gravierenden Auseinandersetzungen nur zaghaft an. Es hätten sich ganz neue Situationen in den Krankenhäusern durch den Wechsel von Ärzten ergeben, auf deren neue Methoden sich die Schwestern gut eingestellt hätten.²⁶ Abschließend resümiert Pohl mit eher bangem Unterton als rückhaltloser Zustimmung: »Wir wünschen, daß der Geist der Hingabe an den Herrn und der Opferbereitschaft zum Wohle unseres Volkes in uns und unseren Schwestern wach bleibe. Wir haben darum zu ringen, daß wir im gegenwärtigen

23 Vgl. a.a.O., 114.

24 Vgl. PV II, ADT 1-02, 135.

25 Jahresbericht 1933, ADT 1-01, 1ff.

26 Vgl. a.a.O., 3.

Kampf der Geister fest und unbeweglich bleiben in der Gemeinschaft Jesu Christi, unseres Meisters, der uns geliebt und erlöst hat.« Auch im Jahr 1934 entwickelte sich für die Verantwortlichen in Tabea rückblickend das Verhältnis zu den staatlichen Behörden in unproblematischer Weise.²⁷ Im Jahresbericht 1934 findet sich jedoch erneut weder eine politische Stellungnahme, noch eine begeisterte Loyalitätsbezeugung gegenüber dem NS-Staat. Vielmehr wird die Dankbarkeit für die gelungene Sicherung des Werkes betont. Dieses Jahr war durch den Konflikt im Kinderkrankenhaus Rothenburgsort geprägt.

3.2. Der Konflikt um das Kinderkrankenhaus Rothenburgsort

Das Kinderkrankenhaus Rothenburgsort – zeitweilig eines der größten Kinderkrankenhäuser Hamburgs – war aus einer 1898 privat gestifteten Kinderpoliklinik hervorgegangen.²⁸ Von Beginn an wurde das Haus durch den jüdischen Chefarzt *Dr. Carl Stamm* geführt, als dessen Lebenswerk die Entwicklung des Krankenhauses gelten kann.²⁹ Die Klinik war auf Säuglingsfürsorge spezialisiert. In dem 1922 in Betrieb genommenen Krankenhausneubau übernahmen Tabeaschwester die Pflege, die darin von den 50 Schülerinnen der im selben Jahr gegründeten »Säuglings- und Kinderpflegerinnenschule« unterstützt wurden.³⁰ Diakonisse Sophie Lepinat gehörte seit 1922 dem Verwaltungsausschuß des Krankenhauses an.³¹ Nach der Machtergreifung wurde bereits Ende Juni beschlossen, den Verwaltungsausschuß neu zu wählen.³² Im Oktober 1933 kam es nach 35jähriger leitender Tätigkeit zur Entlassung des jüdischen Arztes *Dr. Stamm* und auch seines Kollegen *Dr. Hertz*.³³ An den Eintragungen des Vereinsregisters wird deutlich, daß innerhalb von wenigen

²⁷ Jahresbericht 1934, ADT 1-02, 4: »Unser Verkehr mit den Behörden unserer Stadt vollzieht sich auch in dieser Zeit in durchaus normalen Bahnen und hat keinerlei Belastung erfahren.«

²⁸ Vgl. *A. Kreßin*, Die Entstehung der Hamburger Krankenanstalten, Hamburg 1959, 177; *G. Ruhrmann / W. Holthusen*, Das Kinderkrankenhaus Hamburg-Rothenburgsort (1898-1982) – seine Entstehungsgeschichte und sein Ende, in: Hamburger Ärzteblatt 40 (1986), H. 10, 312-316; H. 11, 363-365; H. 12, 403-407; *Verein Kinderkrankenhaus Rothenburgsort*, Festschrift 80 Jahre Kinderheilkunde in Rothenburgsort, Hamburg 1978.

²⁹ Vgl. Festschrift 80 Jahre, 10. *Dr. Stamm* war der Hausarzt des Stifters; Hamburger Staatsarchiv, Amtsgericht Hamburg Vereinsregister, B 1997- Band 1, Protokoll der Vereinsgründung. »Hier haben wir es zu tun mit dem Lebenswerk von Herrn *Dr. Stamm*.« A.a.O., 86.

³⁰ Vgl. Festschrift 80 Jahre, 12.

³¹ Vgl. Hamburger Staatsarchiv, Amtsgericht Hamburg Vereinsregister, B 1997- Band 1, 73.

³² Vgl. a.a.O., 101.

³³ Vgl. Rundbriefe ADT 2-01, 27: »In der Berufsstunde (BS) vom 3.10.1933 berichtet die Oberin von vielen Änderungen auf den Arbeitsgebieten. Manche Schwestern müßten zusehen, wie Menschen ausschieden, mit denen sie gerne gearbeitet hätten. Vermutlich wird hier auf die Situation in Rothenburgsort angespielt.«

Monaten ein gänzlich neuer Personenkreis die Verantwortung für den Verein und die Krankenhausarbeit übernahm. Diese radikale personelle Anpassung an die veränderten politischen Verhältnisse hat die leitende Schwester Sophie Lepinat in den sicher sehr schwierigen und kontroversen Verhandlungen hautnah miterlebt. »Das Ausscheiden von Dr. Stamm erschütterte das Vertrauen der Bevölkerung zum Krankenhaus, und die Belegung ging dramatisch zurück.«³⁴

Als neuer Chefarzt folgte *Dr. W. Bayer*, der in enger Kooperation mit den NS-Machthabern die weitere Entwicklung prägte.³⁵ Das Krankenhaus wurde der NSV (Nationalsozialistische Volkswohlfahrt) unterstellt, wodurch der Gesundheitsverwaltung nach einer Satzungsänderung einschneidende Kompetenzen eingeräumt wurden.³⁶ Dem Gauamtsleiter wurden unter Aussetzung des formalen Vereinsrechts im März 1934 Befugnisse zugestanden, die die nationalsozialistische Ausrichtung im Vorstand und in der Mitgliederversammlung sichern sollten. Wiederholt hatte sich die frühere Leitung vergeblich um die Genehmigung einer Infektionsabteilung bemüht.³⁷ Die Gesundheitsbehörde knüpfte ihre Zustimmung zu den erneut – nun von Dr. Bayer – vorgebrachten Plänen für eine Infektionsstation an die Bedingung, daß die Tabeaschwester durch eine nationalsozialistische Schwesternschaft abgelöst werden müßten.³⁸ Im Tabea-Jahresbericht von 1934 wurde über die Situation im Herbst informiert, in der der Verlust der Arbeit in Rothenburgsort nach 12 Jahren drohte. »Die N.S.V. wollte dort N.S.V.-Schwestern (Braune Schwestern) einsetzen.«³⁹ Vorerst konnte jedoch die Ablösung durch Verhandlungen und letztlich durch den Einsatz des mit Tabea verbundenen Senators Ahrens abgewendet werden.⁴⁰ Allerdings wurden die Gehälter der Schwestern ge-

34 Vgl. *Ruhrmann / Holthusen*, Kinderkrankenhaus, HÄB 11/86, 363.

35 Vgl. Festschrift 80 Jahre, 12.

36 Vgl. Hamburger Staatsarchiv, Amtsgericht Hamburg Vereinsregister, B 1997- Band 1, 155.

37 Vgl. Festschrift 80 Jahre, 12.

38 Vgl. ebd. »Ursprünglich wurde von der Behörde die Genehmigung davon abhängig gemacht, daß das Krankenhaus die Diakonissen entlassen und zum Mutterhaus für »Braune Schwestern« werden sollte. Die Entlassung der Tabea-Schwester konnte nicht umgangen werden.« (*Ruhrmann / Holthusen*, Kinderkrankenhaus, HÄB 11/86, 364).

39 Vgl. Jahresbericht 1934, ADT 1-102, 4f.

40 Vgl. PV II, ADT 1-02, 146. Protokoll vom 25.11.1934: »Eine in Aussicht stehende Ablösung unserer Schwesternschaft durch N.S. Schwestern im Kinderkrankenhaus Rothenburgsort machte uns viele Sorgen. Durch eine gütige Fügung ist es uns gestattet dort weiter arbeiten zu dürfen, wir sind von Herzen dankbar dafür.« In einem undatierten Presseauschnitt (wahrscheinlich Ende 1934 / Anfang 1935) wird über das Kinderkrankenhaus, seinen neuen Chefarzt und die geplante Infektionsstation berichtet. »Die Krankenpflege liegt in den Händen von Schwestern des Diakonissenhauses Tabea in Altona und ihrer Schülerinnen, von denen nach zweijährigem Lehrgang bis heute schon weit über hundert junge Mädchen und Frauen vor der Ärzteschaft des Kinderkrankenhauses Rothenburgsort ihre Berufseignung durch erfolgreiche Prüfung dargelegt haben.« Staatsarchiv Hamburg Zeitschriftenauschnittssammlung, A 834.

kürzt.⁴¹ Im September 1935 war die Situation derart eskaliert, daß die 27 Tabeaschwestern endgültig die Arbeit in Rothenburgsort aufgeben mußten, »weil kein Vertrauen mehr da ist.«⁴² In den Rundbriefen wird zu dieser Konfliktsituation keine eindeutige Stellung mehr bezogen. Es wurden lediglich bedeutende Schwierigkeiten in der Zusammenarbeit eingeräumt, wobei wichtige Grundsätze biblischer Diakonie auf dem Spiel stünden. Deshalb habe Tabea die Arbeit gekündigt, denn »... was nützt uns eine Arbeit, bei der wir unsere Seele schließlich verlieren.«⁴³ Bedauerlicherweise kann man aus den wenigen Aussagen der Quellen nur noch erahnen, welche Kämpfe in diesem Haus nach der rücksichtslosen politischen Umgestaltung vorgingen. Im Jahresbericht wird hervorgehoben, daß die Schwestern sich in dieser Konfliktsituation vorzüglich verhalten hätten, »bis auf eine junge Schwester, die sich vom Arzt als ›Freie Schwester‹ bewegen ließ, während andere Schwestern das an sie auch gerichtet gewesene Ansinnen als unwürdig ablehnten. So klippen- und gefahrenreich die letzten Wochen waren, so gnädig half der Herr.«⁴⁴ Aus dieser Bemerkung wird deutlich, daß die Schwestern mit Aussichten auf berufliche Karriere und finanzielle Vorteile zum Austritt aus der Schwesternschaft angehalten wurden. Wie gravierend die Auseinandersetzung um das langjährige Arbeitsfeld war, zeigt die abschließende Wertung: »Wir sind gegangen, um die Seele der Schwestern zu retten und zur Wiedererlangung unserer Handlungsfreiheit.«⁴⁵ Geradezu prophetisch erscheint diese Deutung, wenn man auf die weitere Entwicklung in Rothenburgsort sieht. In der Kinderklinik wurden in den Jahren 1941-1945 im Zuge des NS-Euthanasieprogramms in der sogenannten »Kinderfachabteilung« Tötungen von mindestens 50 behinderten und unheilbar kranken Kindern vorgenommen.⁴⁶ 1941 entzog sich der vormalige jüdische Arzt, Dr. Stamm, gemeinsam mit seiner Frau durch Selbstmord der drohenden Deportation.⁴⁷ Die Schwestern wurden durch die Ablösung vor weiteren Gewissenskonflikten bewahrt. Dennoch sind die Vorgänge in Rothenburgsort für Tabea sehr folgenreich gewesen. Ein wichtiges Arbeitsfeld in Hamburg, in dem 27 Diakonissen in der Pflege und in der Krankenpflegeschule

41 Vgl. *Strübind*, Diakonie, 10.

42 PV II, ADT 1-02, 151.

43 Rundbriefe ADT 2-01, 74: BS 13.8.1935.

44 Jahresbericht 1935, ADT 1-103, 6f.

45 A.a.O., 7.

46 Vgl. *A. Götz*, Der Mord an behinderten Hamburger Kindern zwischen 1939 und 1945, in: *A. Ebbinghaus / H. Kaupen-Haas / K.H. Roth*, Heilen und Vernichten im Mustangau Hamburg. Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik im Dritten Reich, Hamburg 1984, 148ff.

47 Vgl. *Ruhrmann / Holthusen*, Kinderkrankenhaus, HÄB 11/86, 363. Stamm blieb »seinem« Kinderkrankenhaus auch nach der Entlassung verbunden und vermittelte ihm sogar 1938 noch die finanziellen Mittel einer jüdischen Stiftung, deren Kuratorium er angehörte. Vgl. Hamburger Staatsarchiv, Richard Sellmar Stiftung, B 361.

verantwortlich gearbeitet hatten, ging unter dem Einfluß der NS-Behörden schlagartig verloren. Die direkten Folgen der Ereignisse in Rothenburgsort zeigen sich m.E. in der Vorgehensweise der Verantwortlichen Tabeas in Darmstadt (s.u.). Der Fall »Rothenburgsort« ist ein wichtiger historischer Beleg für die von der NSV verfolgte Politik, die konfessionellen Schwestern im Krankenpflegebereich sukzessiv durch NS-Schwestern zu ersetzen und schließlich ganz auszuschalten. Für ein freikirchliches Diakonissenhaus, das (nur) 227 Schwestern umfaßte, waren der Verlust eines renommierten Arbeitsfeldes und der zeitweilige Verdienstaufschlag von 27 Schwestern ein gravierender Einschnitt. Weit mehr als die landeskirchlichen wurden die freikirchlichen Diakoniewerke von dieser Maßnahme betroffen, weil es dabei auch um den Erhalt ihrer wirtschaftlichen Grundlage ging. Aber auch für das Krankenhaus bedeutete der Ausschluß der Tabeaschwestern eine ernste Belastung, »denn in dem Schreiben einer besorgten Mutter an die Gesundheitsbehörde ist davon die Rede: ›Richtige Schwestern gibt es dort nicht mehr viele, und die es dort gibt, sind krank oder überarbeitet.«⁴⁸

3.3. Einfluß der NS-Ideologie

Im Jahresbericht 1933 wird festgehalten, daß zum Fächerkanon bei der Schwesternausbildung nun auch »nationale Weltanschauung« gehörte.⁴⁹ Die Oberin klagte zu Beginn des Jahres 1934 über die neuen Richtlinien für das Krankenpflegeexamen, in das auch die nationalsozialistische Rassenlehre als Teil der Ausbildung Aufnahme gefunden hatte, die vorwiegend von staatlichen Leuten unterrichtet werden sollte.⁵⁰ Probeschwestern mußten sich über die NS-Weltanschauung informieren und auch Kursus-Schwestern waren darauf angewiesen, weltanschauliche Grundlagen für das Examen zu lernen. Durch Richtlinien und Vorschriften der NSV sollte auf diese Weise eine ideologische Durchdringung der konfessionellen Einrichtungen erreicht werden. Man versuchte im diakonischen Bereich oft durch »eigene« Lehrkräfte diesen Auflagen zu entsprechen, um gleichzeitig den ideologischen Einfluß von außen möglichst gering zu halten.⁵¹

Ein besonders krasses Beispiel dafür, daß auch diese selbstverantworteten »Weltanschauungsstunden« durchaus ungefiltertes NS-Gedankengut transportierten, ist eine Berufsstunde, die am 6. Februar 1934 vom Vor-

⁴⁸ Festschrift 80 Jahre, 13.

⁴⁹ Vgl. ADT 1-01, 5.

⁵⁰ Vgl. Rundbriefe ADT 2-01, 35: BS vom 30.1.1934.

⁵¹ Diese Taktik konnte im Verlauf der NS-Diktatur nicht aufrechterhalten werden. Vgl. Jahresbericht 1941, ADT 1-109, 4: Zur Schwesternschule heißt es dort: »Neben dem fachlichen Unterrichte erfolgt durch einen Beauftragten der NSDAP auch die vorgeschriebene weltanschauliche Schulung. An letzterer nehmen, soweit es der Dienst erlaubt, auch die andern Schwestern und das Personal teil.«

sitzenden Carl Neuschäfer gehalten wurde.⁵² Er deutete die politische Wende von 1933 als eine Tat Gottes. Auch er beschwor dabei vollmundig den Abschied vom liberalen Zeitalter. Besonders anstößig sind jedoch die völkischen und rassistischen Äußerungen des Vortrags. Deutschland sollte demnach wieder eine Heimat für Deutsche sein. »Das ist selbstverständlich, daß die Deutschen blutmässig zusammengehören, damit verbindet sich die Ausscheidung aller Nichtdeutschen aus dem öffentlichen Leben. Das ist erst hart, ist aber als Grundeinstellung unbedingt erforderlich und verständlich. Die Zuwanderung von Ostjuden und anderen schmarotzenden Einwanderern wird bewußt unterbunden.« Ohne jede kritische Reflexion entfaltete Neuschäfer die Gedanken der »Rassenhygiene« und der »Aufnordnung« der Deutschen. Einhergehend mit diesen Ausführungen zur Rassenlehre, pries Neuschäfer den Kollektivismus, gefolgt von z.T. schwer erträglichen Aussagen gegen den Parlamentarismus und den Reichstag als »Schwatzbude«. Der ganze Vortrag entspricht in vollem Umfang der Nazi-propaganda. Damit sticht er aus den vorangegangenen Äußerungen der Leitung Tabeas deutlich hervor, waren diese doch bisher von eher taktischen Erwägungen und keineswegs von rückhaltloser Begeisterung geprägt gewesen. Selbst wenn man annimmt, daß hier nationalsozialistisches Material verwendet bzw. zitiert wurde, muß das Fehlen jeder kritischen Konnotation verwundern. In seinem Bericht über eine Diakoniekonferenz im Oktober 1934 berichtete Direktor Pohl erneut über die harten Auseinandersetzungen der konfessionellen Schwesternschaften mit den »braunen Schwestern.«⁵³ In den NS-Medien wurden polemische Angriffe gegen Diakonissen veröffentlicht. Die »braunen Schwesternschaften« seien von der NSV gegründet worden, um die Diakonissen aus den Arbeiten zu verdrängen. Obwohl am 5. Januar 1934 deren Auflösung verfügt wurde, sei es zur Neugründung gekommen. Im Laufe der Zeit wurde ein ›Idealbild‹ der ›braunen Schwester‹ propagiert, die sich in ihrem Beruf für die Verbreitung und Verwirklichung der NS-Weltanschauung einsetzen sollte, das »auf dem Hintergrund eines abwertenden Gegenbildes der bisherigen, christlichen Schwester«⁵⁴ aufbaute.⁵⁵ Diese Auseinandersetzung entwik-

52 Vgl. Rundbriefe ADT 2-01, 36.

53 Vgl. a.a.O., 48: BS 16.10.1934.

54 Vgl. *Katscher*, Krankenpflege, 63.

55 »In unserer Erinnerung sind noch die Versuche lebendig, Scharen von ›braunen Schwestern‹ und ›NS-Schwestern‹ als Propagandistinnen des Nationalsozialismus förmlich aus dem Boden zu stampfen und sie überall an die Stelle der Diakonissen zu setzen. Wie zu erwarten war, gelang das längst nicht überall, aber aus vielen öffentlichen Krankenhäusern mußten die Diakonissen weichen und viele Kindergärten wurden einfach den Diakonissen genommen, weil die Jugenderziehung mehr und mehr zu einem Privileg der Partei und ihrer Gliederungen wurde.« FS 50 Jahre Tabea, 27.

kelte sich für Tabea zu einem durchgängigen Thema, mit dem sich vor allem der Direktor wiederholt in Vorträgen und Artikeln beschäftigte.⁵⁶

4. Tabea im Weltanschauungskampf (1935-1939)

4.1. Die inhaltliche Auseinandersetzung mit der völkischen Ideologie

Der »Weltanschauungskampf«, der 1935 durch die vom Staat geförderte Propaganda der völkischen Bewegung ausgelöst wurde, prägte auch die Themen der Berufsstunden und Vorträge in Tabea. Paul Pohl setzte sich wiederholt kritisch mit der rassistischen Ideologie Rosenbergs auseinander. Ähnlich wie auch in den Gemeinden meinte man – in Verkenning des tatsächlichen Zusammenhangs von Ideologie und NS-Staat –, sich gegen die Weltanschauung aussprechen zu können, ohne die grundsätzliche Loyalität zur Staatsführung dadurch in Frage zu stellen. Pohl profilierte in diesem Sinne das christliche Ethos: »Die christliche Liebe umfaßt alle Menschen, ohne dabei die natürlichen Unterschiede der Völker und Rassen beseitigen zu wollen. Sie umfaßt sie aber als Gleichheit in dem Sinne, als die Menschen ohne Unterschied der Rassen und Völker vor Gott stehen als Sünder und Begnadigte. Es bleibt dabei: Der Weg zum Nächsten ist die Liebe.«⁵⁷ Angesichts der NS-Propaganda zur Eugenik bekannte er mutig, daß auch behindertes Leben vor Gott heilig sei. Behinderte seien keinesfalls ausgeschlossen von der Erlösung. Selbst »charakterlich minderwertige« Menschen könnten durch die schöpferische Kraft Gottes die Ketten der natürlichen Veranlagung sprengen.

⁵⁶ Bereits in den Jahresberichten 1935/36 wird über viele Austritte aus der Schwesternschaft berichtet! Vgl. ADT 1-103, 6f und ADT 1-104, 3. Besonders schwerwiegend erwies sich die Abwerbung z.Z. des Krieges. Vgl. PV II, ADT 1-02, 194: Einige Schwestern traten 1941 aus, um sich freien Schwesternschaften anzuschließen. Als Antwort auf propagandistische Angriffe gegen die Diakonissen gab Pohl 1938 die Schrift heraus: »Ist eine Diakonisse lebensbejahend?« (ADT 9-05, 22), die in der Festschrift zum 50jährigen Jubiläum enthalten ist. Dort beklagte er, daß die Forderung des NS in den Medien nach lebensbejahenden Schwestern gegen die Diakonissen gerichtet sei (1). Neben pflegerische Aufgaben sollte nach dem Willen des Staates zur Erhaltung von Volk und Rasse auch die weltanschauliche Betreuung treten. Pohl wehrte sich gegen die Unterstellung, daß die Diakonissenhäuser klösterlich abgeschieden seien. Der Direktor versuchte offensichtlich, in der Presse breitgetretenen Vorurteilen (»schwacherzige Mitleidsmoral«, »lebensentsagendes Märtyrertum«) gegen Diakonissen zu begegnen, galten die Schwestern doch als »unerwünschtes Passivum im Volkskörper«! Pohl resümierte dagegen: »So gesehen ist die Diakonisse ein nicht zu unterschätzender Lebensfaktor innerhalb des deutschen Volkskörpers. [...] Sie fühlt diese Verantwortung nicht allein vom Standpunkt des völkischen Ideals, bei dem es um die Erhaltung von Volk und Rasse geht; mehr noch als von daher fühlt sie ihre Verantwortung zur Krankenseelsorge vom Evangelium Christi her.«

⁵⁷ Rundbriefe, ADT 2-01, 78: BS 24.9.1935.

Anläßlich einer Frauendienstlehrwoche 1936 analysierte Pohl kenntnisreich den Totalanspruch der NS-Diktatur.⁵⁸ Daran schloß sich eine schonungslose und zugleich hellsichtige Kritik am Neuheidentum an, wobei auf dessen gefährliche Konsequenzen für die öffentliche Meinung und besonders die Jugend hingewiesen wurde. »Die Atmosphäre der Ablehnung des Alten Testaments dringt durch bis in das Idyll fast jedes Hauses. Der Ruf, alles Christliche im Sinne des alten Bibelglaubens nur noch im Verborgenen zu dulden und es für das öffentliche Leben zu etwas Unmöglichem zu erklären, wirkt auf die ja schon lange glaubenslos gewordenen Massen immer mehr ein. Es kostet dem Einzelnen mehr Mut als in der liberalistischen Zeit, sich zu dem Christus der Bibel zu bekennen.« Auch zur kirchlichen Situation äußerte er sich ohne Beschönigung. Angesichts des Kirchenkampfes sei die Volkskirche stark angeschlagen, und die Bekennende Kirche leide unter gesellschaftlicher Ächtung. Die Freikirchen galten s.E. nur als Sekten. Viele Christen wichen daher den Glaubenskonflikten aus.

In diesem Vortrag überrascht die durch und durch pessimistische Zeitanalyse und Prognose. »Immer mehr wird es zum Wagnis, von der ganzen Bibel her Arbeit an den Menschen zu tun. Immer mehr wird es zum Wagnis, von der herausgerufenen Glaubensgemeinde her Ansprüche an unsere Volksgenossen zu richten.« Pohl sah voraus, daß die Diakonie sukzessiv zu einem »Winkeldasein« verurteilt werden würde.⁵⁹ Die Arbeit an Kindern müsse dementsprechend den NS-Einrichtungen übergeben werden. Die Diakonie sei fernerhin nur noch gut genug für die Alten, Behinderten und Sterbenden.⁶⁰ In ähnlicher Weise beurteilt Pohl die Veränderungen durch den Totalanspruch des NS-Staates im pflegerischen Bereich.⁶¹ Leidenschaftlich argumentiert er, um den Nachweis zu erbringen, daß die Diakonie im Namen Jesu ein wichtiger Dienst am Volk sei. »Ist nicht der Name Jesu rassenmäßig hinreichend genug belastet, als daß man ihn und seinen Geist noch einbauen dürfte in unser Volksleben, aus dem jetzt alle artfremde Elemente entfernt werden sollen?« Aus dem Kampf gegen die völkische Bewegung nimmt er, ähnlich wie viele Christen seiner Zeit, den Führer aus, dem er vielmehr für die Erneuerung des nationalen Selbstbewußtseins dankt. Die Berichte nach 1936 enthalten dann kaum noch Informationen zur politischen oder kirchlichen Lage. Die Rundbriefe veränderten zunehmend ihren

⁵⁸ Vgl. ADT 9-06, 27ff.: »Der totale Staat des 3. Reiches beherrscht den gesamten Lebensraum des Volkes bis hinein in die seelischen Gebiete des einzelnen Menschen.«

⁵⁹ Vgl. ADT 2-01, 90: BS 14.1.1936.

⁶⁰ Dem entspricht der Jahresbericht 1936, ADT 1-104, 4: Die Arbeit in einem Kinderheim in Großborstel mußte auf Wunsch der NSV aufgegeben und an sie abgetreten werden.

⁶¹ Vgl. ADT 9-06, 30: Vortrag zur Diakonie als Dienst am Volk im Namen Jesu, gehalten auf der Diakoniekonferenz 20.-21.5.1937 in Berlin. »Das Eigenrecht des Staates auf dem Gebiet der Wohlfahrtspflege wird jetzt mit unüberbietbarer Energie betont.«

Charakter und wurden im Tonfall immer familiärer. Die biblischen Be-sinnungen sind bis in die Kriegszeit hinein rein erwecklicher Natur. Diese Beobachtung entspricht der Linie des Bundes, der mit der Bundeskonferenz 1936 den Rückzug aus dem öffentlichen Leben in die Gemeinde antrat.⁶²

4.2. Der Konflikt in Darmstadt um die Person von Dr. Wolff

Es ist interessant, daß abgesehen von den Akten des Krankenhauses Tabea fast die einzigen Korrespondenzen aus der Zeit des »Dritten Reichs« über das Darmstädter Arbeitsfeld erhalten geblieben sind. Seit 1925 arbeiteten Tabea-Diakonissen in einer Privatfrauenklinik und Entbindungsanstalt, die von Dr. Hoffmann und dem jüdischen Arzt Dr. Wolff in Darmstadt geleitet wurde.⁶³ Eine Diakonisse war darüber hinaus auch in der Privatpflege für die Familie Dr. Wolffs tätig, wodurch sich ein vertrautes Verhältnis zur Schwesternschaft entwickelte.⁶⁴ Auch durch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Klinik in der späten Weimarer Republik hindurch blieben die Schwestern mittels immer neuer Vereinbarungen der Arbeit treu. Das gilt auch für die ersten Jahre der Diktatur, die nach Ausweis der Quellen – abgesehen von einem Konflikt um die Weiterbeschäftigung von Frau Wolff in der Klinik – keine außergewöhnlichen Auseinandersetzungen brachten.⁶⁵

Im November 1935, zwei Monate nach der Aufgabe der Arbeit in Rothenburgsort, kam es dagegen zu der entscheidenden Wende, bei der die Sicherung des Arbeitsfeldes für Tabea im Vordergrund stand.⁶⁶ In einem Brief vom 12. November 1935 an den »arischen« Partner, Dr. Hoffmann, äußerte sich Tabea unter Hinweis auf die neuen Rassengesetze zur nunmehr problematischen Situation in der Klinik.⁶⁷ »Es ist bekannt geworden, daß ihre Klinik als ein jüdisches Haus angesehen und entsprechend behandelt wird.« Obwohl die Rassengesetze noch nicht für Kliniken und Krankenhäuser galten, wollte Tabea »mit dem Empfinden unserer Schwestern rechnen, denen wir nicht die Pflicht auferlegen können, in

62 Vgl. Strübind, Freikirche, 206ff.

63 Vgl. ADT 7-04, 1: Brief Dr. Hoffmann an Oberin 11.11.1924: »Gemeinsam mit dem Frauenarzt Dr. Wolff beabsichtige ich etwa Mitte Januar 1925 hier in Darmstadt eine Privatfrauenklinik mit ca. 20 Betten zu eröffnen.« In diesem Zusammenhang bat er darum, daß man ihm 6 oder 7 Diakonissen zur Verfügung stellte. Diese wurden ihm zugesagt. Vgl. Brief Oberin an Dr. Hoffmann 15.11.1924 (a.a.O., 2).

64 Vgl. a.a.O., 26: Oberin an Dr. Wolff 19.2.1927.

65 Vgl. a.a.O., 52-65.

66 Vgl. ADT 2-01. Rundbrief 22.10.1935, 82: Die Oberin ruft zur Fürbitte für die Darmstädter Schwestern auf. »Da noch Herr Dr. Wolff in der Klinik ist, häufen sich die Schwierigkeiten dort sehr, und die Schwestern arbeiten recht unter Druck. Gerade die Darmstädter Arbeit möchten wir doch gerne behalten. Möchte der Herr doch bald eine Lösung geben.«

67 Vgl. ADT 7-04, 66.

so einem Haus zu arbeiten.« Man muß hierbei beachten, daß von juristischer Seite zu diesem Zeitpunkt noch kein zwingender Grund vorlag, die Zusammenarbeit mit jüdischen Ärzten in Frage zu stellen. Im Hintergrund stand jedoch die Sorge, daß die Anwendung der Rassengesetze auf die Klinik auch den Dienst der anderen 60 Diakonissen, die in städtischen Betrieben arbeiteten, in Gefahr brächten. Dem Mutterhaus würde daraus »unermeßlicher Schaden« entstehen. »Der Kernpunkt unseres Anliegens stellt Sie, sehr geehrter Herr Doktor, vor die Frage, ob Sie Schritte unternehmen können, welche für Ihre Klinik die Wiederherstellung des arischen Charakters gewährleisten, so daß unsere Schwestern unangefochten ihren Dienst dort weiter tun können.« Die Spannungen hätten im Lauf der Zeit ihren Dienst sehr erschwert. »Es ergeben sich auch für unsere Schwestern, von ihrer Stellung zum 3. Reich gesehen, allerlei Konflikte, die wir ihnen für die Zukunft ersparen wollen.« Hier wird die Gefahr angedeutet, daß Schwestern austreten könnten, wovon zuvor nie die Rede gewesen war. Seitens der Leitung Tabecas wurde ultimativ gedroht, die Schwestern abziehen. »Die in letzter Zeit in der Klinik vorgenommenen jüdischen Kulthandlungen [= Beschneidungen, Anm.] und das Verlangen nach koscherer Verpflegung usw. haben die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit geradezu auf den nichtarischen Charakter der Klinik hingelenkt. Dies ist zum Teil in sehr auffälliger Weise geschehen.« Diese Dinge sollten zum Wohl der Schwestern abgestellt werden. Abschließend wurde versichert: »Wir möchten mit unserem heutigen Anliegen Ihrem sehr geschätzten Kollegen, Herrn Dr. Wolff, in keiner Weise persönlich nahe treten.« Die Rücksicht auf die Belange des Mutterhauses sei vielmehr der ausschlaggebende Grund.⁶⁸ In gleicher Weise wurde auch im Protokoll vom 25. November 1935 über das Darmstädter Arbeitsfeld berichtet.⁶⁹ Es hätten sich grundsätzliche Spannungen zwischen den Ärzten ergeben. Tabeca drohte nun mit dem Abzug der Diakonissen und bot eine Weiterarbeit nur für den Fall an, daß es sich in Zukunft um ein »arisches Unternehmen handelt«. Daraufhin entschloß sich der »jüdische« Arzt zum Rücktritt.⁷⁰ Daß dies

68 Vgl. a.a.O., 67; innerhalb der Korrespondenz wird dieser Brief erstmalig mit dem »Hitlergruß« unterzeichnet. Kann das als ein Hinweis auf den taktischen Charakter des Briefes gewertet werden? Sollte Dr. Hoffmann diesen Brief auch öffentlich verwenden?

69 Vgl. PV II, ADT 1-02, S. 155: »Da die dortige Klinik von einem Arier und einem Nichtarier geleitet wird, wird dieselbe jetzt als jüdisches Unternehmen angesehen.« Dr. Wolff übe kultische Handlungen aus, die Aufsehen erregten.

70 Vgl. ADT 7-04, 70: Brief Hoffmann an Oberin und Direktor vom 16.11.1935 (vier Tage nach dem Drohbrief aus Tabeca!). Hoffmann teilt darin mit, Wolff habe »in sachlicher Würdigung der gegenwärtigen Lage beschlossen, am Ende dieses Jahres aus der Klinik auszuschcheiden.« Er schied zugleich aus dem Vertrag aus, der mit Tabeca geschlossen wurde. Vgl. a.a.O., 71: Brief Tabeca an Wolff 18.11.1935. Darin bestätigte Tabeca den Eingang des Briefes. Man versichert Wolff, daß der Brief keinesfalls aus persönlicher Antipathie geschrieben worden sei, »sondern diktiert wurde von den sachlichen Notwendigkeiten der gegenwärtigen Lage.« Die Schwestern würden immer gern an die harmonische Zusam-

ein *fait accompli* auf Anregung des anderen, »arischen« Arztes war, der daraufhin allein die Leitung übernahm, ist offensichtlich. In einem Schreiben vom 22. November 1935 äußert sich die Oberin dementsprechend gegenüber Dr. Hoffmann: »Auch möchte ich noch persönlich zum Ausdruck bringen, sehr geehrter Herr Doktor, wie schwer es uns gefallen ist, mit dazu beizutragen, Herrn Dr. Wolff vor die letzte Entscheidung zu stellen. Wir haben in den letzten 10 Jahren in so gutem Einvernehmen gearbeitet!« Die Oberin betonte jedoch, daß Tabea seine Interessen unter den gegebenen Umständen wahren müsse. »Das wird hoffentlich auch Herr Dr. Wolff verstehen.« Die Entscheidung wurde den Schwestern mit der gleichlautenden Argumentation mitgeteilt.

Ganz anders klingt dagegen die Information im Jahresbericht 1935.⁷¹ Dort heißt es zum zwangsweisen Rücktritt von Dr. Wolff: »Ein schmerzlich-notwendiges Scheiden; denn wir schätzten den Herrn und waren ihm stets gut verbunden, aber er bedeutete als Nichtarier für die Arbeit je länger je mehr eine die ganze Arbeit gefährdende Belastung.« Als Begründung wird hier in keiner Weise eine Zustimmung zur Rassenlehre abgegeben, wie sie in der Korrespondenz anklang; vielmehr erscheint die Gefährdung der ganzen Arbeit Tabeas als Hauptmotiv.

Zur Deutung der Ereignisse in Darmstadt muß man die schwierige Situation nach den Erfahrungen in Rothenburgsort einbeziehen. Tabea sah seine gesamte Arbeit in allen städtischen Häusern als gefährdet an. Deshalb entschloß man sich im vorauseilenden Gehorsam zur öffentlichen Distanzierung von dem jüdischen Partner. Ein bewegendes Schreiben seiner Frau unterstreicht die schwerwiegenden Konsequenzen dieses Schrittes für die gesamte Familie Wolff.⁷² Bei allem Verständnis für die taktischen Motive Tabeas in einer Krisensituation zum Jahresende 1935 trifft die Klage der enttäuschten Frau Wolff auch heute noch das Gewissen und mahnt uns an die Opfer des Unrechtssystems zu denken. Dort heißt es: »So hat es mich doppelt tief getroffen, daß von Ihnen, die Sie doch in sozialem und christlichem Empfinden Ihre Lebensaufgabe sehen, der Anstoß ausging, der meinen Mann und uns alle brotlos gemacht hat.« Direktor Pohl hätte doch immer erklärt, daß, solange keine zwin-

menarbeit denken. Vgl. auch die Rundbriefe, ADT 2-01, 86: BS 26.11.1935 Pohl berichtete dabei über Darmstadt: »Heute wollen wir ihnen die Nachricht gebe, daß die Verhältnisse in der Darmstädter Klinik inzwischen eine Klärung erfahren haben. Herr Dr. Wolff hat sich nach voraufgegangenen Verhandlungen entschlossen, mit dem 1. Januar 1936 aus der Klinik auszutreten. Somit scheidet er auch aus dem Vertrag aus, den wir mit der Klinik laufen haben, so daß unser Vertrag in Zukunft ganz auf den Herrn Dr. Hoffmann, der die Klinik weiterführen wird, übergeht. Da die Spannungen zwischen Klinik und Öffentlichkeit und auch innerhalb der Klinik je länger desto unerquicklicher wurden – die Klinik wurde in der Öffentlichkeit als ein nichtarisches Haus angesehen – begrüßen wir die nunmehr erfolgte Klärung auch in unserem Interesse und vor allem im Interesse unserer dort arbeitenden Schwestern sehr.« Gott wolle die Arbeit dort weiterhin bestehen lassen.

⁷¹ Vgl. ADT 1-103, 7.

⁷² Vgl. ADT 7-04, 71: Brief an die Oberin vom 24.12.1935.

genden Bestimmungen vorlägen, von Seiten Tabeas keine Schwierigkeiten entstehen würden.

»Die Nürnberger Gesetzgebung enthält keinerlei Hinweise, daß es christlichen Schwestern verboten sei unter einem jüdischen Arzt zu arbeiten⁷³ und Sie werden wohl selbst wissen, daß es auch heute noch unzählige Privatkliniken gibt, in denen eine derartige Zusammenarbeit besteht. Ihre Angaben, daß die Klinik bewußt als ›jüdisch‹ herausgestellt wurde, beruht wohl auf unrichtiger Information – dagegen spricht auch die glänzende Belegzahl der Patienten von Herrn Dr. Hoffmann – zumal auch die Praxis meines Mannes sich zu 80-90% aus arischen Patienten zusammensetzt. Es ist außerdem statistisch nachgewiesen, daß die letzte jüd. Beschneidung vor etwa 3-4 Jahren stattgefunden hat. Dass gerade die Schwesternschaft, die durch uns hier ein Arbeitsfeld gefunden hat, den Anstoß zu unserem Niedergang gegeben hat, hat mich ebenso tief erschüttert, wie enttäuscht. Ich hätte unter den gegebenen Verhältnissen von Ihnen erwartet, daß Sie meinen Mann [...] unterstützt hätten und ihn nicht in die traurige Lage gebracht hätten. Ich glaube annehmen zu dürfen, daß 11 Jahre gemeinsamer harmonischer Arbeit hätten genügen können, um Sie von diesem schwerwiegenden Schritt zurückzuhalten.«

Dieser Brief wurde wohl nicht beantwortet, denn die folgende Korrespondenz richtete sich allein an Dr. Hoffmann. Die Klinik wurde im Februar 1944 völlig zerstört.⁷⁴

4.3. Das Krankenhaus Tabea

Aus den Quellen wird ersichtlich, daß Tabea im »Dritten Reich« eine bemerkenswerte Ausweitung seiner Arbeitsfelder⁷⁵ gelang, verbunden mit der deutlichen Tendenz zum Aufbau eigener Arbeiten. Dies muß vor allem als Konsequenz der Auseinandersetzungen in Rothenburgsort und anderen Konflikten in »fremden« Tätigkeitsfeldern bzw. der Auswirkungen der Diktatur auf bestehende Arbeitsverhältnisse angesehen werden. Der endgültige Entschluß für den Bau eines Krankenhauses in Blankenese wurde dementsprechend mit dem dringenden Wunsch der Diakonissen nach einem eigenen Arbeitsfeldes begründet.⁷⁶ Im Rückblick auf das Jahr 1936 konnte über den guten Verlauf der Verhandlungen berich-

73 Diese Auffassung wird auch durch einen Rundbrief, ADT 2-01, 77 zur Berufsstunde vom 17.9.1935 gestützt. »Es sind auch Fragen aufgetaucht, ob die Bestimmung, weibliche Hausangestellte unter 45 Jahren in jüdischen Häusern nicht zu beschäftigen, sich auch auf Krankenschwestern bezieht.« Noch gebe es keine näheren Bestimmungen.

74 Vgl. Jahresbericht 1944, ADT 1-103, 5; vgl. FS 50 Jahre Tabea, 39: Neunzehn Jahre hindurch hatten dort Tabeaschwestern gearbeitet.

75 Vgl. u.a. PV II, ADT 1-02, 158: 14.3.1936 Kauf von Bad Sachsa; PV II, ADT 1-02, 160: 12.9.1936; Kauf von Klinik Dr. Hoffmann. PV II, ADT 1-02, 162: 6.10.1936; Bau von Klinik in Blankenese.

76 Vgl. PV II, ADT 1-02, 164 (endgültige Entscheidung für Blankenese). Vgl. a.a.O., 168 (vom 14.11.1936). Die Schwestern hätten den dringlichen Wunsch ausgesprochen, nicht immer in fremden Häusern, sondern im eigenen Krankenhaus arbeiten zu können.

tet werden, der durch »wohlwollende und ehrenwerte Freunde« Tabeas (allen voran ist hier wohl an Senator Ahrens⁷⁷ zu denken) erleichtert wurde.⁷⁸ Tabea konnte sich bei den Kontakten mit staatlichen Stellen auf seinen guten Ruf in der Öffentlichkeit beziehen.⁷⁹ Im Jahr 1937 geriet der Krankenhausbau jedoch unter eine »trübe Wolke«, zunächst wegen der Ablehnung des Antrags auf Eisen,⁸⁰ dann aber stand er wegen der Eingemeindung Altonas durch die neue Aufsichtsbehörde Hamburgs vor dem grundsätzlichen Aus.⁸¹ Lange und mühevoll Verhandlungen setzten ein,⁸² aber erst zu Beginn des Jahres 1938 ereignete sich die Wende zum Guten. Rückblickend schrieb Pohl über diese Zeit: »Die Hamburger Instanzen lehnten das Projekt grundsätzlich und entschieden ab, obwohl Tabea schon erhebliche Geldmittel aufgewendet hatte.«⁸³ Konfessionelle Krankenhäuser sollten nicht mehr gebaut werden. Die lange Wartezeit stellte s.E. die Verantwortlichen auf die Probe. »Alle Möglichkeiten von Verhandlungen wurden ergriffen. Man hörte nichts. Endlich – im Januar 1938 kam die Antwort: der Reichsstatthalter hat den Bau des geplanten Tabekrankenhauses ausnahmsweise genehmigt!«

Die Einzelheiten der Verhandlungen interessieren weniger als die zugunsten Tabeas angeführten Argumente, die ein gravierendes Maß an taktischer Anpassung und Geschick verraten. Ein Musterbeispiel dafür ist ein Brief des Direktors Pohl an Senator Ofterdinger vom 23. November 1937.⁸⁴ »38 Jahre lang hat das Diakonissenhaus in selbstloser Weise den deutschen Volksgenossen gedient und zwar ohne Rücksicht auf Rang und Stand und Religionsbekenntnis. Sie haben sich für die Erhaltung und Mehrung der Volkskraft große Verdienste erworben. Die Diakonissen bekennen sich ausnahmslos zum neuen Deutschland und zum Führer. Manche von ihnen haben schon vor der Machtübernahme die SA und die SS unterstützt.« [...] »Nachdem die Tabeaschwester 38 Jah-

⁷⁷ Vgl. ADT 4-01, 46: Brief 13.4.1937 Pohl an Oberbürgermeister der Stadt Altona. Hier wird die Fürsprache durch Senator Ahrens erwähnt, der sogar in Berlin bei den entscheidenden Stellen intervenierte, um den abgelehnten Eisenbedarf für den Krankenhausbau zu erreichen. Tabea erklärt in diesem Zusammenhang, daß das Krankenhaus in Kriegszeiten in besonderer Weise der Wehrmacht zur Verfügung gestellt werden würde.

⁷⁸ Vgl. Jahresbericht 1936, ADT 1-104, 2: »Wir dürfen wohl auch nicht verschweigen, mit welcher großer Sympathie die Öffentlichkeit in Blankenese unserem Vorhaben gegenübersteht.«

⁷⁹ Vgl. ADT 4-01, 25: Brief an Gesundheitsamt 18.1.1937.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 86; Brief Arbeitsbeschaffungsamt Hamburg an Tabea 21.10.1937: Ministerpräsident Generaloberst Göring hatte die Eisenzuteilung für Tabea abgelehnt. Das Vorhaben sollte zurückgestellt werden!

⁸¹ Vgl. Jahresbericht 1937, ADT 1-105, 7f; ADT 4-01: Nach der Eingemeindung wurde der Bau abgelehnt. Man versuchte, über Senator Ahrens zu intervenieren.

⁸² Vgl. ADT 4-01, 76: Brief Pohl an Arbeitsbeschaffungsamt 3.9.1937 mit der Begründung für den Krankenhausbau. Das Tabea Werk arbeite seit 40 Jahren »an der Erhaltung und Steigerung der Volkskraft«.

⁸³ FS 50 Jahre Tabea, 29.

⁸⁴ Vgl. ADT 4-01., 88.

re hindurch den deutschen Volksgenossen in selbstloser Hingabe gedient haben«, dürften sie ein Entgegenkommen der staatlichen Behörden erwarten. »209 Diakonissen blicken voll Vertrauen auf den Reichsstatthalter und sind der Überzeugung, daß ihr Vertrauen nicht enttäuscht wird.« Die Krise um den Stop des Krankenhausbaus führte die Verantwortlichen dazu, demonstrative Loyalität gegenüber dem NS-Staat zu üben. Die Akkommodation reichte bis zur Versicherung, daß die Führung des Hauses im nationalsozialistischen Sinne durch den Charakter und die Auswahl der Mitarbeiter sichergestellt werden würde.⁸⁵

Am 6. Januar 1938 wurden diese zähen Verhandlungen von Erfolg gekrönt.⁸⁶ Pohl konnte den Schwestern am 8. Februar 1938 bekanntgeben, daß nach langer Wartezeit der Bau in Blankenese schlußendlich doch noch genehmigt worden sei. Voller Stolz über die Anerkennung der baptistischen Diakonie berichtete er: »Wir genießen das Wohlwollen des Staates!«⁸⁷ Die Genehmigung zum Weiterbau beflügelte in Tabea die Loyalität gegenüber den staatlichen Behörden in fundamentaler Weise. Dabei ist zu beachten, daß die aggressive Religionspolitik des NS-Staates und die Politik der »Entkonfessionalisierung« des öffentlichen Lebens ab 1937 auf die kleinen Religionsgemeinschaften ausgeweitet und verschärft wurde. Während die Freikirchen daher zur Sicherung ihrer Existenz erneut Unionsverhandlungen aufnahmen,⁸⁸ gelang Tabea im Einvernehmen mit den zuständigen Behörden die selbständige Ausweitung der Arbeit durch den Bau eines eigenen Krankenhauses.⁸⁹ Im Text der Urkunde für die Grundsteinlegung am 26. November 1938 spiegelt sich die Dankbarkeit und scheinbar rückhaltlose Bejahung des NS-Regimes:⁹⁰

»Als der Nationalsozialismus mit seinem Führer Adolf Hitler am 30. Januar 1933 die Macht ergriff und somit den politischen, wirtschaftlichen und militärischen Wiederaufstieg des deutschen Volkes einleitete, erlebte bald der fast 20 Jahre ruhende Plan des Krankenhausbaus seine Auferstehung. Im 6. Jahr der Regierung Adolfs Hitlers, das durch die Errichtung des Großdeutschen Reiches die Erfüllung eines jahrtausendealten Sehnsens aller Deutschen brachte, darf nun auch der Plan des Krankenhauses seine Verwirklichung finden.«

85 Vgl. ADT 4-01, 93: Brief Pohl an Präsidenten der Staatlichen Gesundheitsbehörde 8.1.1938, Beschreibung des Bauvorhabens.

86 Vgl. ADT 4-01, BL 92; Brief Pohl an Architekten 6.1.1938: Die Genehmigung sei auch von Hamburg erteilt worden. Tabea dürfe soviel bauen wie es wolle.

87 Vgl. Rundbriefe ADT 2-02, 3: BS vom 8.2.1938; Vgl. ADT 4-01, 221: Brief Pohl an Makler 4.7.1938. Die Arbeit des Diakonissenhauses sei in der Öffentlichkeit von Achtung und Vertrauen geprägt. Es genieße neben den anderen anerkannten Schwesternverbänden im Dritten Reich die Anerkennung des Staates sowie dessen Schutz und Förderung.

88 Vgl. Strübind, Freikirche, 217ff.

89 Vgl. Jahresbericht 1938, ADT 1-106, 6f: Zur Grundsteinlegung am 26.11.1938: »Unsere Beziehungen zu den verschiedenen behördlichen Instanzen ist gut.«

90 Vgl. ADT 4-04, 9.

In seiner Ansprache zur Grundsteinlegung setzte Pohl diese Laudatio auch im Blick auf den Anschluß Österreichs fort.

»Mein Grußwort kann ich aber nicht schließen, ohne der großen Stunde zu gedenken, in der wir als deutsche Volksgenossen stehen. Ein Jahr ungeahnten Aufstieges im Innern, ein Jahr einzigartigen Triumphes auf außenpolitischem Gebiet und das Jahr, in dem sich unseren Blicken das Wunder Großdeutschland zeigt, wirkt in diese Stunde hinein. Auch möchten wir unserem Führer Adolf Hitler danken; denn was solange in der liberalistisch-demokratischen Epoche nicht möglich war, nämlich die Verwirklichung unseres Bauplanes, das ist nun möglich geworden im 6. Jahr nach der Machtergreifung Adolf Hitlers. Wir wissen, daß unserer Diakonie durch sein Eingreifen eine neue Stunde in einer großen und bedeutungsvollen Gegenwart geschenkt wurde. Gott segne unser Volk, Gott segne und erhalte unseren Führer. Unserem Führer Adolf Hitler Sieg Heil!«

Nach den zähen Verhandlungen, dem Verlust wichtiger Arbeitsfelder durch die NSV, den fortgesetzten Schikanen durch die braunen Schwestern und dem schweren Ringen um die Identität der Schwesternschaft erscheint dieses Bekenntnis im Rückblick unangebracht. Die Entscheidung, ob hier nur das taktische Kalkül oder auch echte Anerkennung vorlag, ist schwierig und muß wohl der Gesamtdeutung überlassen werden. Auch im Bericht über das Richtfest im Mai 1939 konnte voller Stolz über die »freundliche Anteilnahme« der Öffentlichkeit berichtet werden.⁹¹ Wie wenig diese Wertschätzung unter den Bedingungen des Krieges einbrachte, zeigten die Verhandlungen im September 1939, in denen man neben der Beschlagnahmung auch den erneuten Stop des Baus befürchtete.⁹² Tabea wurde jedoch als Reserve-Lazarett zunächst in die Kategorie »wehrwichtig« eingeordnet, so daß die Fertigstellung gefördert wurde.⁹³ Trotz mancher Kämpfe um das Baumaterial und die Ausstattung⁹⁴ konnte am 2. März 1940 das Krankenhaus in Betrieb genommen werden.⁹⁵

Analog zur Grundsteinlegung hielt Pohl vor der Festversammlung und den anwesenden Vertretern der Behörden und der Partei die Begrüßungsansprache anläßlich der Einweihung, verbunden mit einem an-

⁹¹ Vgl. Rundbriefe ADT 2-02, 34: BS 23.5.1939.

⁹² Vgl. ADT 4-01, BL 167: 19.9.1939. Ein Bericht über die Verhandlungen mit der Wehrmacht.

⁹³ Vgl. Rundbriefe ADT 2-02, 46: BS 5.9.1939. Die Gesundheitsverwaltung in Hamburg sehe den Bau des Krankenhauses als »wehrwichtig« an. Die Fördermittel seien zugesagt worden.

⁹⁴ Vgl. ADT 4-01, 74: 27.11.1939. Demnach sei die Wehrmacht nicht mehr sonderlich an Tabea interessiert und liefere keine Betten; Jahresbericht 1939, ADT 1-107, 6-7: Bericht über den Kampf um das Baumaterial für den Bau in Blankenese.

⁹⁵ ADT 4-04, 10, vom 30.1.1940 Einladung des Reichsstatthalters zur Einweihung. »Aus diesem Anlaß möchte ich Ihnen, Herr Reichsstatthalter, dafür danken, daß sie den Bau durch Ihre Genehmigung ermöglicht und verständnisvoll gefördert haben.«

schließenden »Siegheil« auf den Führer mit dem Hissen der Flagge.⁹⁶ Senator Ofterdinger, an den Pohl 1937 den »Brandbrief« zur Genehmigung geschrieben hatte, sprach ein Grußwort, ebenso auch Senator Ahrens, der einflußreiche Förderer Tabea, der während der Bauzeit immer wieder Fürsprache eingelegt hatte. Inmitten des Krieges schwelgte Tabea bei der Einweihung geradezu in öffentlicher Anerkennung! Die Ansprache von Carl Neuschäfer bot jedoch eine eindeutige biblische Orientierung, wobei in Auslegung von Mt 25,31-46 das Vorbild für den Dienst an Kranken, Behinderten und Sterbenden herausgestellt wurde.

Das Krankenhaus Tabea war in einem zähen Ringen, das für die Verantwortlichen mit vielen Mühen verbunden war, ertrotzt worden. Die pflegerischen Verdienste dieses Hauses zu benennen, ist hier nicht der Ort. Durch die Lautsprecheranlage in den Krankenzimmern wurden entgegen staatlicher Vorschriften auch während des Krieges regelmäßig Gottesdienste übertragen. Die Verhandlungen hatten Tabea jedoch in eine insgesamt defensive Rolle gegenüber den staatlichen Behörden gedrängt, die sie zu demonstrativer Loyalität verpflichtete und jede Form von Resistenz verhinderte.

4.4. Der Arierparagraph

Eine verbindliche Regelung zum sogenannten »Arierparagraphen« der NS-Regierung, der Nichtarier von allen öffentlichen Ämtern, »kulturellen Berufen« und privaten Berufsverbänden ausschloß, ließ sich im Quellenmaterial bis 1941 für Tabea nicht nachweisen. Die Schwestern wurden über die Rassengesetzgebung meistens unkommentiert in Rundbriefen informiert. Es ist dabei eine in der freikirchlichen Diakonie verbreitete Taktik auszumachen, wonach die Konkretisierung weiterreichender Bestimmungen auf den Arbeitsfeldern soweit wie möglich vermieden wurde. Man war bemüht, die Auswirkungen auf das Diakonissenhaus nicht durch allgemeine Richtlinien festzuschreiben. Mit Ausnahme der Vorgänge in Darmstadt reagierte man im Blick auf rassenpolitische Kriterien anscheinend nur auf direkte Vorgaben der Behörden.

Die zunehmende Behinderung der freien und kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen während des Krieges zwang jedoch auch Tabea mehrfach zu Satzungsänderungen.⁹⁷ In den auf Anweisung der Staatsverwaltung der Hansestadt Hamburg im Juni 1941 neu zu wählenden Prüfungsausschuß für Krankenpflege sollten nur Mitglieder mit einem »Ariernachweis« aufgenommen werden.⁹⁸ Eine Satzungsänderung vom November 1941

⁹⁶ Vgl. a.a.O., 43: Rundbrief an die Schwestern anlässlich der Einweihung 1940.

⁹⁷ Diese Änderungen wurden vor allem durch die Steuergesetzgebung notwendig.

⁹⁸ ADT 4-06, 34: Staatsverwaltung der Hansestadt Hamburg an Tabea 26.6.1941. Hierin wurde gefordert, daß die Mitglieder deutschen oder artverwandten Blutes sein müßten. Tabea leistet dem Verlangen Folge.

vermied in der Beschreibung der Aufgabengebiete Tabeas jedoch die ausdrückliche Erwähnung des Arierparagraphen. Als Ziel des Dienstes wurde die »Entsendung von Diakonissen zur Pflege von hilfsbedürftigen deutschen Volksgenossen ohne Rücksicht auf deren Stand und Religion«⁹⁹ genannt. Allerdings wird unter den Voraussetzungen für eine Mitgliedschaft der Nachweis arischer Abstammung nunmehr genannt.¹⁰⁰ Offiziell wurden demnach auch in Tabea die Auflagen der »Judengesetzgebung« erfüllt, obwohl man bei der Anwendung auf das eigene Werk so lange wie möglich zögerte. In der überaus heiklen Judenfrage stand auch in Tabea die Sicherung des eigenen Werkes höher als das Eintreten gegen das Unrecht.

5. Der Krieg

5.1. Expansive Außenpolitik und Kriegsbegeisterung (1938/39)

Die großen außenpolitischen Erfolge Hitlers 1938/39 wurden auch in den Veröffentlichungen Tabeas enthusiastisch gefeiert. Die Leitung rief die Schwestern z.B. anlässlich des »Anschlusses Österreichs« auf, an Feiern auf den Stationen bzw. an den inszenierten öffentlichen Feiern teilzunehmen.¹⁰¹ Eine Woge der nationalen Begeisterung erfaßte, wie so viele Zeitgenossen, auch Tabea. In der Sudetenkrise dagegen wurde den Schwestern das »Einssein im Gebet für unseren Führer, für unser Volk und um den Frieden ...« ans Herz gelegt.¹⁰² Aus Dank gegen Gott und den Führer wurden nach der vorläufigen Beilegung der Kriegsgefahr Päckchen für die sudetendeutsche Bevölkerung versandt. Dagegen findet sich, wie in allen anderen freikirchlichen Publikationen auch, kein einziges Wort zur Reichspogromnacht am 9. November 1938.

Grundsätzlich wurde das Kriegsgeschehen – auch dies anlog zu den baptistischen Zeitschriften – gemäß der offiziellen Interpretation der NS-Propaganda ausgelegt. Als Beispiel dafür kann die erste Reaktion nach Kriegsausbruch über den Polenfeldzug im Rundbrief an die Schwestern vom 5. September 1939 herangezogen werden.¹⁰³ Durch die tapferen deutschen Soldaten sei die Ostgrenze »von der Gefahr, von Polen über-

⁹⁹ Vgl. PV II, ADT 1-02, 201.

¹⁰⁰ Vgl. a.a.O., 207ff: Satzung § 5: Erwerb der Mitgliedschaft. Danach konnte dem Werk beitreten »jeder deutsche Volksgenosse, der die Voraussetzungen zum Erwerb des vorläufigen Reichsbürgerrechts hinsichtlich seiner Abstammung erfüllt und unbescholten ist.« Vergleicht man diese Formulierung z.B. mit den eindeutigen rassistischen Bestimmungen des Kinderkrankenhauses Rothenburgsort, so fällt hier die vorsichtige bzw. schwammige Formulierung auf.

¹⁰¹ Vgl. Rundbriefe ADT 2-02, 10: BS 5.4.1938. »Gott segne den Führer und unser Volk in dieser denkwürdigen Stunde.«

¹⁰² Vgl. Rundbrief ADT 2-02, 23: BS 29.9.1938, 11.

¹⁰³ Vgl. ADT 2-02, 46: BS 5.9.1939.

schwemmt zu werden, frei gemacht worden.«¹⁰⁴ Für Tabea, wie für alle übrigen diakonischen Einrichtungen, stand die Solidarität und Opferbereitschaft gegenüber der Kriegspolitik des NS-Staates nicht in Frage. Tabea stand für den »Dienst an Volk und Vaterland« bereit. Bei Kriegsausbruch wurden daher von der Leitung des Werkes dem Wehrkommando sofort 50 Schwestern zum Dienst an kranken und verwundeten Soldaten gemeldet. Die Loyalität gegenüber dem Vaterland führte zum aufopferungsvollen und entbehrungsreichen Dienst der Schwestern, die zum Lazarettdienst eingezogen wurden.

Das Gebet für Volk und Führer sowie die Begeisterung über erfolgreiche Feldzüge¹⁰⁵ fehlten in den Rundbriefen der ersten Kriegsmonate nicht. Analog zur Haltung der »Vereinigung Evangelischer Freikirchen« (VEF) zum gescheiterten Hitlerattentat vom November 1939 gab die Oberin ihrer Freude über das Scheitern des Vorhabens Ausdruck.¹⁰⁶

»Wir alle stehen wohl heute unter dem tiefen Eindruck der wunderbaren Bewahrung, die Gott unserem geliebten Führer zuteil werden ließ. Da wollen wir dessen eingedenk sein, daß auch unsere treue Fürbitte sich segnend um den Mann webt und für ihn zu Gottes Thron hindringt, der uns so sichtbar von Gott gegeben ist und durch seine starke Hand bewahrt wird. Wir wollen unserem Herrn danken für die wunderbare Rettung und ihn weiterhin bitten, daß er unseren Führer bewahren möge. Unvorstellbar, was für ein Leid über unser Land gekommen wäre, wenn den Attentätern ihr Werk gelungen wäre. O wie gross ist doch unser Gott!«

Auch in Tabea schwärmte man über die »welthistorische« Bedeutung der militärischen Anfangserfolge der Wehrmacht.¹⁰⁷ »Als dann das alte »Nun danket alle Gott« ertönte, da spürten wir, wie Zeit und Ewigkeit sich berührten.« Die Kriegbegeisterung findet ihren Ausdruck wie folgt: »Das hat der Herr getan, der sich zum Führer und zu seinen Soldaten sichtbar bekannt hat.« Der von der Oberin und dem Direktor unterschriebene Text rief die Schwestern dazu auf, sich »innerlich eins mit der Freude unseres Führers, unserer Truppen und unseres Volkes« zu machen. Auch als sich die feindlichen Luftangriffe im Herbst 1941 verstärkten, riefen die Verantwortlichen weiterhin zur Fürbitte für Volk und Führer auf.¹⁰⁸ Im Jahresbericht 1940 dagegen fehlte bereits diese uneingeschränkte Bejahung des Krieges, und Berichte über die gnädige Bewahrung in den vielen Luftangriffen auf Hamburg traten in den Vordergrund.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Dennoch klingt auch in diesem Brief die Sehnsucht nach Frieden durch: »Wir bitten Gott, er möge den entfesselten Kampf zu einem guten Ende lenken und wenn möglich ihn so eindämmen, daß nicht noch weitere Völker in das furchtbare Blutvergießen hineingezogen werden.«

¹⁰⁵ Vgl. Rundbriefe, ADT 2-02, 59: BS 28.5.1940, 3.

¹⁰⁶ ADT 2-02, 50: BS 7.11.1939, 3.

¹⁰⁷ Vgl. ADT 2-02, 62: BS 25.6.1940. Man druckte sogar den Aufruf des Führers ab.

¹⁰⁸ Vgl. a.a.O., 70: BS 10.9.1940.

¹⁰⁹ Vgl. ADT 1-108.

Mit Kriegsbeginn verschärfte sich auch das staatliche Vorgehen gegen die freikirchlichen Diakoniewerke. Für Tabea zeigte sich diese repressive Politik, die zumeist mit dem Hinweis auf »Kriegsnotwendigkeiten« kaschiert wurde, in der Beschlagnahmung des Arbeitsfeldes in Heiligendamm,¹¹⁰ in den Auseinandersetzungen um den Krankenhausbau (s.o.) und den Auflagen zur Namensänderung.

5.2. Die Namensänderung

Ein besonders gravierender Eingriff des Staates in die Selbständigkeit der Diakonie war die Verordnung zur Abänderung der biblischen Namen der Werke in Bezeichnungen, die dem »Volksempfinden« näher stünden.¹¹¹ Bei dieser Anweisung handelte es sich erst um einen lokalen Vorgang in Hamburg, der später auf die gesamten Werke der Inneren Mission (IM) ausgeweitet wurde. In Tabea wurde dazu im Oktober 1940 zunächst beschlossen: »Zu gegebener Veranlassung beschließt der Vorstand, den Namen des Tabea-Werkes wie folgt zu ändern: »Emma Elsholz-Haus Mutterhaus für evangelische Diakonie und Krankenhaus.« Das Krankenhaus in Blankenese sollte dementsprechend »Emma Elsholz Krankenhaus« heißen.¹¹² Den Schwestern wurde anlässlich dieser schwerwiegenden Änderung begründend mitgeteilt: »In den letzten Wochen hatten wir wichtige Beratungen über die Frage, ob und welchen neuen Namen wir als Mutterhaus für die Zukunft tragen wollen. Die Änderung der fremdsprachigen Namen ist heute erwünscht und wurde auch von maßgebender Stelle nahegelegt. Alle Diakonissen- und Krankenhäuser Groß-Hamburgs haben sich grundsätzlich entschlossen, dem

¹¹⁰ Auf eine nähere Untersuchung wird hier aus Platzgründen verzichtet. Im Jahresbericht 1941 (ADT 1-109, 4-5) wurde die Beschlagnahmung mit einer notwendigen Einrichtung eines Sammelagers begründet. Das Haus in Heiligendamm wurde demnach für Umsiedler aus dem Osten beschlagnahmt. Trotz vorheriger Zusage wurde jedoch an Tabea keine Miete bezahlt. Auch sei bisher trotz aller Bemühungen keine Regelung gefunden worden. Die Beschlagnahmung wurde im Bericht mit deutlich kritischem Unterton dargestellt. In der Festschrift zum 50jährigen Jubiläum (FS 50 Jahre Tabea, 35) wurde die Beschlagnahmeaktion, die sich 1939 gegen alle Heime der IM in Mecklenburg zugunsten der NS-Volkswohlfahrt ereignete, folgendermaßen beschrieben: »Einige Herren erschienen und eigneten sich über den Kopf der zentralen Mutterhausleitung das Verfügungsrecht über die Kasse und das Inventar an. Gegen den Protest der leitenden Schwester wurden die gesetzlichen Vertreter einfach ausgeschaltet.« Trotz der Beschwerde beschlagnahmt der Reichsführer der SS das Haus noch einmal im Jahr 1940. Die leitende Diakonisse betreute trotzdem die »entwurzelten« Menschen aus dem Osten. Die Informationen aus dem Rundbrief (ADT 2-02, 43; BS 8.8.1939, 3) und dem Jahresbericht von 1939 (ADT 1-107, 5) zeigen, daß die überfallartige Beschlagnahmung in Heiligendamm ohne Entschädigung der Anlaß für wichtige Verhandlungen im Reichsinnenministerium waren und zur Beunruhigung beitragen.

¹¹¹ Vgl. *Strübind*, Diakonie, 119ff.

¹¹² Vgl. PV II, ADT 1-02, 181: 12.10.1940. Die Quellen Tabeas enthalten interessante neue Aspekte zu diesem Thema, die hier aber nicht näher erläutert werden können.

Rechnung zu tragen. Wir in Tabea lieben unseren Tabea-Namen und möchten für alle Zukunft das bleiben, was wir unter diesem Namen geworden sind. Aber auch wir wollen an diesem Namen keinen fruchtlosen Kampf entbrennen lassen.«¹¹³

Offensichtlich gab es eine direkte Absprache innerhalb der evangelischen Diakonie Hamburgs, wie man sich zu diesem Erlaß verhalten sollte. Das erklärt auch die Übereinstimmung bei der neuen Namenswahl durch die baptistischen Diakonissenhäuser, die jeweils den Namen der vorangegangenen bzw. der noch amtierenden Oberin wählten. Die Namensänderung sollte jedoch erst in Kraft treten, wenn die Verhandlungen mit den Behörden abgeschlossen seien. Man war dabei sehr bemüht, den Schwestern die Zumutung der Namensänderung nahezubringen.¹¹⁴ Trotz aller Apologetik wurde mit Erleichterung zur Kenntnis genommen, daß laut Bescheid der Staatsverwaltung nicht die Mutterhäuser selbst, sondern nur deren diakonische Einrichtungen von der Namensänderung betroffen waren.¹¹⁵ Deshalb konnte Tabea seinen traditionellen Namen behalten, während das Krankenhaus nun in »Krankenhaus am Falkenstein« umbenannt wurde. Warum das Diakonissenhaus »Siloah« von dieser differenzierten staatlichen Bestimmung keinen Gebrauch machte, die eine Rückkehr ihres Mutterhauses zum biblischen Namen ermöglicht hätte, muß vorerst offenbleiben.

Gegen Ende des Jahres 1940 versuchte man angesichts der repressiven Politik gegen die freikirchliche Diakonie Sicherungen für das Vermögen satzungsgemäß zu verankern.¹¹⁶ Darüber hinaus begannen die baptistischen Diakonissenhäuser in der sich verschärfenden Kriegssituation en-

¹¹³ Rundbriefe ADT 2-02, BL 75: BS 12.11.1940, 4.

¹¹⁴ Vgl. a.a.O., 5: Der neue Name bringe etwas »Charakteristisches« und »Geschichtlich-Gewordenes« zum Ausdruck. Er unterstütze das Andenken an die Oberin. »In Bundeskreisen wird man bei diesem Namen auch immer wissen, daß es sich um Tabea in Altona handelt.« Der Titel »Mutterhaus für evangelische Diakonie« soll nicht nur auf die evangelische Kirche hinweisen, sondern auch auf das evangelische Bekenntnis.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., Brief 25.11.1940: »In der Angelegenheit der Namensänderung ist inzwischen eine neue Lage eingetreten. Die Verhandlungen haben ergeben, daß wir die Namen für unsere Mutterhäuser behalten dürfen, und daß nur noch neue Namen für die Krankenhäuser erforderlich sind. Dies haben wir in Tabea mit großer Freude begrüßt und können mitteilen, daß wir für unser Mutterhaus nach wie vor den Namen »Tabea« behalten werden.« Bezüglich des Krankenhauses gab es neue Überlegungen. Man entschloß sich für den Namen »Krankenhaus am Falkenstein«. Damit könne die Öffentlichkeit mehr anfangen. »Die hiesigen Schwestern konnten bereits mit großer Freude von der Beibehaltung des Namens unseres Mutterhauses Kenntnis nehmen [...]«; PV II, ADT 1-02, 182: 20.11.1940. Dies basierte auf einem fernmündlich herbeigeführten Beschluß (es bestand also große Eile). Die Staatsverwaltung von Hamburg hatte zunächst angeordnet, daß die Diakonissen- und Krankenhäuser ihre biblischen Namen ablegen sollen. Jetzt sei eine andere Entwicklung eingetreten.

¹¹⁶ Vgl. PV II, ADT 1-02, 181: 12.10.1940. Folgende Satzungsänderungen wurden beschlossen: Bei der Wahl des Direktors bedarf es der Zustimmung der Bundesleitung. Bei Auflösung fällt das Vermögen an den Bund, der es für mildtätige Zwecke zu verwenden habe.

ger zusammenzurücken.¹¹⁷ Tabea gelang es im Juni 1941, ein neues Gelände für das Mutterhaus zu erwerben.¹¹⁸ Trotz der sich verschärfenden Lage stand man auch weiterhin loyal zur Kriegspolitik: »Inzwischen haben wir die radikale Hinwendung zum totalen Krieg erlebt. Wir gedenken mit Ehrfurcht der Leistungen unserer tapferen Soldaten an allen Fronten. Eingedenk der Blutopfer, die sie für Deutschlands Befreiung gebracht haben, nehmen wir gern die Anspannung aller Kräfte auf uns. Wir bitten Gott um seinen gnädigen Beistand für Führer und Wehrmacht, damit unserem Volke aus diesem schweren Ringen eine leichtere Zukunft erwachse.«¹¹⁹ Stolz wurde berichtet, daß 13 Schwestern das Kriegsverdienstkreuz verliehen wurde. Im letzten Satz des Berichtes dachte man an die Kämpfer an der Front, nicht an den Führer, auch wenn man mit dem trotzigem Ausspruch schloß »bis der Sieg unser ist«! In den Jahren 1943-1945 wird in den Protokollen immer weniger über den inhaltlichen Verlauf der Sitzungen berichtet. Die verheerenden Auswirkungen der alliierten Luftangriffe auf Hamburg und andere deutsche Städte nehmen in den Jahresberichten der Folgejahre breiten Raum ein.¹²⁰ Das mißglückte Attentat vom 20. Juli fand keine Erwähnung, und auch die Fürbitte für den Führer wurde nicht mehr ausdrücklich genannt, während ganz allgemein zum »Gebet für die Obrigkeit« aufgefordert wurde.¹²¹ »Wenn je ein Volk das Gebet der Gotteskinder brauchte, so ist's in dieser Zeit.« Umkehr scheint geboten, weil »wir selber mitgesündigt haben und mit durch Buße und Beugung gehen müssen, wenn Gott sich unseres Volkes wieder erbarmen soll.« Am 16. März 1945 wurde die Tabea-Halle vollständig zerstört.¹²² Der Jahresbericht 1944 stellte auch die bange Frage nach dem Schicksal der Schwestern in den Ostgebieten: »Nehmen die schweren Leiden und Verluste unseres schwergeprüften Volkes bald ein Ende?«. Im März 1945 erging deshalb auch kein Aufruf mehr, weiterhin für den Sieg zu beten.

5.3. Die Rolle der Schwesternschaft

In den bisherigen Ausführungen wurde die Rolle der Schwesternschaft und ihre Einstellung zum Nationalsozialismus lediglich angedeutet. Sie läßt sich aus den Quellen nur schwer eruieren und müßte durch Zeit-

¹¹⁷ Vgl. PV II, ADT 1-02, 192: 5.11.1941. Dort wird über eine Sitzung mit Vertretern von Bethel und dem Albertinenhaus am 17.10.1941 berichtet. Es ging inhaltlich um die aktuellen Fragen der Gestaltung der Arbeit. Man wollte künftig mehr Werbung für die Diakonie im Bund und eine Schulung für alle drei Werke machen.

¹¹⁸ Vgl. PV II, ADT 1-02, 186: 18.6.1941.

¹¹⁹ Jahresbericht 1942, ADT 1-110, 7.

¹²⁰ Vgl. Jahresbericht 1943, ADT 1-111, 1ff. Hier findet sich ein teilweise einzigartiger Bericht über die Bombenangriffe auf Hamburg.

¹²¹ Vgl. ADT 2-03: BL 49, BS 5.2.1944.

¹²² Vgl. Jahresbericht 1944, ADT 1-113, 1.

zeugenbefragungen flankiert werden.¹²³ Deshalb sollen an dieser Stelle nur wenige Bemerkungen erfolgen. Aus den Rundbriefen wird wiederholt die Spannung deutlich, in der die Diakonissen standen, die in »fremden« Häusern eingesetzt waren. Die Auseinandersetzungen um die »braunen Schwestern« prägte oft ihren Alltag auf den Stationen. Bereits 1935 gab es eine Vereinbarung mit der NSV, wonach neue Stellen nur durch NS-Schwestern zu besetzen seien.¹²⁴ Der ungeheure Druck, der auf den Schwestern lastete, läßt sich aus der Forderung des Mutterhauses erkennen: »Von jeder Schwester muß deshalb erwartet werden, daß sie sich weder in ihren Leistungen noch in ihrem ganzen Benehmen von Nicht-Diakonissen übertreffen läßt.« Unter dem Thema »Wir werden nicht müde« sprach der Direktor daher vom täglichen Kampf einer Diakonisse: »Die Diakonisse wird nicht beachtet, anders die N.S. Schwester oder die Rote Kreuzschwester. Von ihr wird geschrieben und gesprochen, ihr Loblied erschallt in hohen Tönen. Übersehen werden, Beiseitesteher müssen macht müde.«

Die Schwestern versahen oft einen äußerst schweren Dienst in den vielfältigen Arbeitsfeldern Tabreas. Besondere Belastungen brachte die Kriegszeit mit sich. In welche Spannungen die Schwestern allein durch ihre Einsatzorte gerieten, läßt eine Information aus dem Jahr 1941 deutlich werden. »Der Gauamtsleitung der NSDAP Danzig wurden auf ihre Bitte drei Schwestern für den Gemeindegewerkschaftsdienst auf N.S. Schwesternstationen im Gau Westpreußen zur Verfügung gestellt [...]«. ¹²⁵ Die Zusammenarbeit erfolgte auf der Grundlage eines Vertrages, der zwischen der Diakoniegemeinschaft und der NSV abgeschlossen wurde und die Rechte des Mutterhauses wahrte. Eine ständige Auseinandersetzung, in der die Schwestern um die christliche Identität ihres Dienstes ringen mußten, war auf diese Weise vorprogrammiert. Besonders verschärfte sich die Situation ab 1941, dem Jahr der Kriegswende. In dieser Zeit trat der antichristliche Charakter des NS-Staates besonders deutlich auch im Blick auf die Diakonie hervor. Im Jahresbericht 1941 lautete es dementsprechend zur Lage der Schwesternschaft: »Obwohl die deutsche Volksgemeinschaft nur vom Dienen und Opfern bestehen kann, deuten die Verhältnisse im deutschen Schwesternwesen auf keine diakoniebehaltende Tendenz. Da haben unsere Schwestern das Los einer bescheidenen Magd zu teilen. ... Es gehört besonders heute viel Mut und eine starke Gewißheit zum Diakonissenweg, der genau so wie alles Christliche jetzt eine besondere Zeit

¹²³ Euphorische Bejahung des NS und kritische Anmerkungen zu seinem Totalanspruch auf den Menschen, insbesondere auf die Jugend, lassen sich für die Schwesternschaft nachweisen.

¹²⁴ Rundbriefe ADT 2-02, 11: BS 10.5.1938.

¹²⁵ Vgl. PV II, ADT 1-02, 197.

der Erprobung zu bestehen hat.«¹²⁶ Die Schwesternzahlen entwickelten sich in der zweiten Kriegshälfte noch ungünstiger.¹²⁷

5.4. Nach dem Krieg

In den Verlautbarungen nach dem Kriegsende fällt auf, daß Reflexionen über eine mögliche schuldhaftige Verstrickung in der NS-Diktatur fehlen. Man begann vielmehr sofort mit dem Wiederaufbau.¹²⁸ Das Nachkriegselend wurde zwar wiederholt beschrieben, aber man fand keine deutlichen Worte zur NS-Diktatur und ihren Greuelaten.¹²⁹

Zu Beginn des »Dritten Reiches« herrschte bei den Verantwortlichen in Tabea offensichtlich wenig Begeisterung für die neuen Machthaber. Vor allem Paul Pohl erkannte den antikirchlichen Charakter des Nationalsozialismus sehr früh. Der Weg Tabeas wurde zunächst durch eine innere Distanz zum NS sowie durch anfängliche Konflikte geprägt. Man lernte die radikalen Auswirkungen der NS-Revolution im Krankenpflegebereich sehr früh durch den Konflikt in Rothenburgsort kennen. Von Anfang an entwickelten sich in Tabea zwei Tendenzen: Nach außen beugte man sich ohne nennenswerten Widerstand den staatlichen Vorgaben. Der Weg in die zunehmende Anpassung und Akkommodation wurde zur Sicherung des bedrohten Werkes konsequent beschritten. Die Leitung Tabeas taktierte bzw. kooperierte mit staatlichen Behörden und nutzte alle Kontakte, um die Arbeiten Tabeas zu sichern oder auszubauen. Das zeigt besonders die Geschichte des Krankenhausbaus und die damit verbundenen öffentlichen Feiern. Dabei kam es auch zur Desolidarisierung von jüdischen Mitarbeitern, die als eine potentielle Gefährdung für ein Arbeitsfeld angesehen wurden. Man scheute sich nicht, in demonstrativer Loyalität gegenüber dem NS-Staat aufzutreten, und verwies stolz auf die nationale Gesinnung als Argumentationshilfe zur Sicherung von Privilegien und Rechten.

Nach innen aber versuchte man, die Schwestern über die Gefahren des totalitären Staates aufzuklären und pragmatisch auf die Gegenwart einzustellen. Außerordentlich kritisch und mutig äußerte man sich im Weltanschauungskampf gegen die völkische Ideologie und ihre Auswirkungen im Blick auf kranke und behinderte Menschen. Die biblischen Besinnungen und theologischen Vorträge, die den Schwestern vermittelt wurden, zeigen ein intensives Ringen um die christliche Identität des Werkes und den Zusammenhalt der Schwesternschaft, der durch die ständige Auseinandersetzung mit freien Schwesternschaften bedroht war.

¹²⁶ Jahresbericht 1941, ADT 1-109.

¹²⁷ Vgl. Jahresbericht 1942, ADT 1-110, 1. Dem Zugang von 11 Schwestern stand ein Abgang von 20 Schwestern gegenüber. Viele heirateten oder beabsichtigten, dies zu tun!

¹²⁸ Vgl. Jahresbericht 1945, ADT 1-114, 1.

¹²⁹ Vgl. FS 50 Jahre Tabea, 35.

Die Oberin schrieb 1949 rückblickend über die NS-Zeit und den Weltkrieg: »Die Welt wurde erfüllt von großen, lauten Worten und von heroischen Taten, über die viel gesprochen und geschrieben ward, die reich geehrt wurden. Damals harnte die kleiner gewordene Schar derer, die die Liebe Christi auch ferner zu ihrem Wohltun drang, an bescheidenen aber sehr anforderungsreichen Plätzen aus [...]«¹³⁰ Dieser Rückblick verweist zurecht auf den schweren Dienst und die Opferbereitschaft der Schwestern. Man rechnete sich nach dem Krieg zur Schar derer, die trotz Widrigkeiten und Verlockungen ihrer Berufung treu geblieben war. Dieses Urteil stimmt allerdings nur zum Teil, denn die Anpassung an den totalitären NS-Staat und den Zeitgeist verdunkelte auch Tabreas Dienst, der doch allen Menschen im Namen Jesu galt. Das Schweigen zum Unrecht des NS-Regimes und das Abrücken von den Opfern des Regimes muß angesichts der Weisungen des Evangeliums als schuldhaft und beschämend betrachtet werden. Aus dieser Geschichte des Leidens und Kämpfens, aber auch des Versagens und der Schuld zu lernen, bleibt eine Verpflichtung. »Und darum lag auch der Stempel des Menschlichen über dieser Geschichte, sowohl mit seinen Begrenztheiten und Unzulänglichkeiten, wie auch mit seinen weiten Möglichkeiten aus Gnade.«¹³¹

Abkürzungen

ADT	Archiv Diakoniewerk Tabea
BS	Berufsstunde
PV II	Protokollbuch II des Vorstandes/Verwaltungsrates
FS	Festschrift
NSV	Nationalsozialistische Volkswohlfahrt
HÄB	Hamburger Ärzteblatt

Bibliographie

A) Unveröffentlichte Quellen

Archiv Diakoniewerk Tabea, Bestände: 1-01; 1-02; 1-04; 1-102; 1-103; 1-104; 1-105; 1-106; 1-107; 1-108; 1-109; 1-110; 1-111; 1-113; 1-114; 2-01; 2-02; 2-03; 4-01; 4-04; 4-06; 7-04; 9-06;

Hamburger Staatsarchiv, Bestände: Amtsgericht Hamburg Vereinsregister, B 1997- Band 1; Zeitschriftenausschnittsammlung, A 834; Richard Sellmar Stiftung, B 361

¹³⁰ FS 50 Jahre Tabea, Kapitzki, 60.

¹³¹ E. Kapitzki, ebd.

B) Sekundärliteratur

- Diakoniewerk Tabea e.V.* (Hg.), Festschrift 50 Jahre Tabea, Hamburg 1949
 –, 100 Jahre Tabea: 1899-1999, Hamburg 1999 (bes. 92-121)
- Götz, A., Der Mord an behinderten Hamburger Kindern zwischen 1939 und 1945, in: *Ebbinghaus, A. / Kaupen-Haas, H. / Roth, K.H.*, Heilen und Vernichten im Mustergau Hamburg. Bevölkerungs- und Gesundheitspolitik im Dritten Reich, Hamburg 1984, 147-155
- Katscher, L., Krankenpflege und »Drittes Reich«, Stuttgart 1990
- Kreßin, A., Die Entstehung der Hamburger Krankenanstalten, Hamburg 1959
- Ruhrmann, G. / Holthusen, W., Das Kinderkrankenhaus Hamburg-Rothenburgsort (1898-1982) – seine Entstehungsgeschichte und sein Ende, in: *Hamburger Ärzteblatt* 40 (1986), H. 10, 312-316; H. 11, 363-365; H. 12, 403-407
- Strübind, A., Diakonie der Freikirchen im NS-Staat, in: *Diakonie Jahrbuch* 1993, hg. von K.-H. Neukamm, Stuttgart 1993, 106-124
- , Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Kassel / Zürich ²1995
- Verein Kinderkrankenhaus Rothenburgsort* (Hg.), Festschrift 80 Jahre Kinderheilkunde in Rothenburgsort, Hamburg 1978

*Anhang: Wort des Vorstands des Diakoniewerkes Tabea e.V.*¹³²

Zum Verhalten Tabeas während der Zeit des Nationalsozialismus

Mit Betroffenheit und innerer Bewegung haben wir die historische Aufarbeitung zum Verhalten Tabeas während der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur und des Zweiten Weltkriegs zur Kenntnis genommen und machen sie uns zu eigen. Diese Vergegenwärtigung der Geschichte, unserer Geschichte in Tabea, bewahrt uns davor, vorschnell zu einer »Normalität« im Umgang hiermit zu flüchten. Vielmehr stellen wir uns die Frage: »Was geht uns das persönlich an? – Uns als heutige Verantwortungsträger in Tabea?«

Wir sind zu jener Zeit Kinder gewesen bzw. erst nach 1945 geboren. Insofern trifft uns keine Schuld, die aus einer Kollektivschuld abzuleiten wäre. Zu gut kennen wir uns jedoch, um nicht zu befürchten, daß auch wir möglicherweise »gregorianisch gesungen statt über das Unrecht geschrien« (Dietrich Bonhoeffer) hätten. Wir stellen uns aber heute bewußt der Kollektiv-Verantwortung. Wir weichen der Last der Geschichte nicht aus, sondern stellen uns unter sie.

¹³² Zit. nach: *Diakoniewerk Tabea*, 100 Jahre Tabea, 92. – Dieses Wort geht nicht auf die Verfasserin zurück, sondern verdankt sich in allen Teilen der Einsicht und dem freien Entschluß des Vorstands des Dakoniewerkes Tabea e.V.

Aus der Geschichte wollen wir lernen

1. Wir Christen wollen und können uns nicht von den jüdischen Wurzeln lösen, aus denen unser Glaube genährt wird. Der Gott Israels ist der Vater Jesu Christi. Folglich bleiben wir mit Gott an die reale Geschichte Israels gebunden.
2. Wir sind davon überzeugt, daß Erinnerung allein noch nicht zur Versöhnung führt. Daher suchen wir Begegnungen zwischen Menschen.
3. Unser Gedenken soll zum Handeln führen. Wir wollen als Christen nicht nur an die Nachfolge Christi glauben, sondern sie auch praktizieren. Wo müssen wir heute an der Seite der Unterdrückten und Benachteiligten stehen? Wo die Stimme der Verstummten sein? Wo können wir heute etwas wiedergutmachen oder vorbeugen im Blick auf Benachteiligte?

Wir wissen uns einig mit unseren Müttern und Vätern in Christus in dem Gebet, das Jesus Christus seine Jünger lehrte zu beten: »Und vergib uns unsere Verschuldungen, wie auch wir sie unseren Schuldnern vergeben haben« (Matthäus 6,12). Wir vertrauen auf die Zusage Jesu Christi in diesem Zusammenhang, der sagt: »Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, so wird euer himmlischer Vater sie euch auch vergeben. Wenn ihr sie aber den Menschen nicht vergebt, so wird euer Vater auch eure Verfehlungen nicht vergeben« (Matthäus 6,14.15).

Der Vorstand des Diakoniewerkes Tabea e.V.

*Emanuel Brandt
Lutz Buchheister
Anneliese Kirschner
Holger Malessa
Helga Sanow*

Die Wahrheits- und Versöhnungs- kommission in Südafrika

Hintergründe und Ergebnisse

Erich Geldbach

1. *Wie kam die Truth and Reconciliation Commission (Wahrheits- und Versöhnungskommission = TRC) zustande?*

Das Exekutivkomitee des African National Congress (ANC) hatte entschieden, daß es eine Truth Commission geben müsse. Wichtig ist, daß die Begründung dafür lautete, das Land müsse auf eine solide moralische Basis gestellt werden. Das neue Südafrika brauche veränderte Bedingungen und die Gesellschaft müsse humanisiert werden. Daher sprach man von moralischer Verantwortung. Von Anfang an standen zwei Dinge im Vordergrund: Es ging einmal auf Drängen der Nationalen Partei (NP) um die Frage einer Amnestie für die Täter, aber zugleich auch – und das ist das entscheidend Wichtige – um ein Prozeßgeschehen, in dem die Opfer und ihre Geschichten gehört werden sollten. Die Opfer standen von Anfang an im Mittelpunkt der Überlegungen. Das ist nicht nur auf den ANC zurückzuführen, so als würde hier das »schwarze« Element nach Gerechtigkeit verlangen. Es kann kein Zweifel sein, daß das natürlich auch der Fall war, aber man wußte im ANC auch, daß man selbst Opfer hervorgebracht hatte, die auch berechtigt waren, ihre Geschichten zu erzählen, auch wenn diese den ANC belasten würden. Freilich muß man sich hier davor hüten, Ursache und Wirkung zu verwechseln: Der Terror des Apartheid-Systems hatte den Terror der revolutionären Freiheitskämpfer provoziert, aber Opfer waren auf beiden Seiten zu beklagen gewesen.

Der Vorschlag des ANC, eine Truth Commission einzusetzen, wurde aufgegriffen, und so tagte seit März 1995 unter der Leitung von Jonny de Lange das sog. Justice Portfolio Committee. Nach den Anhörungen wurde in 127 Stunden eine Gesetzesvorlage erarbeitet, die das Parlament verabschiedete und die Präsident Mandela am 19. Juli 1995 unterzeichnete.¹ Das Gesetz hat den Namen »Promotion of National Unity and Reconciliation Act«. Dem Präsidenten oblag es nun, die 17 Kommissare zu ernennen. Wie sollte er vorgehen und welche Persönlichkeiten aus-

¹ Weitere Einzelheiten bei A. Krog, *Country of My Skull*, Johannesburg 1998, 9-11.

wählen? Um einem parteipolitischen Hickhack (*horse trading*) zu entgehen, setzte er einige Experten ein, die eine Liste von 46 Personen mit hohem öffentlichem Profil zusammenstellten und diese Kandidaten öffentlich interviewten. Einer der Kandidaten war Bischof Tutu. Würde er als Bischof nicht die Leute einschüchtern, wurde er gefragt, wie sollte man ihn denn z.B. anreden »Hochwürden« oder »Vater« oder »Bischof«? Das sei ihm gleichgültig, solange sie ihn nicht »Your Graciousness« anreden, lachte er und sagte, er hoffe, die Leute fänden ihn spaßig (*»I hope they think I'm fun«*). Dann aber wurde er ganz ernst, als man ihn fragte, wer seiner Meinung nach der Kommission angehören sollte: »Leute, die einst Opfer waren. Die vergebungsbereitesten Menschen, die ich je getroffen habe, sind Leute, die gelitten haben. Es ist, als ob die Leiden sie für Empathie geöffnet haben. Ich rede also von verwundeten Heilern (*wounded healers*). Ein Kommissar sollte durch ein geistliches Leben gekennzeichnet sein.«²

Im November 1995 wurden dem Präsidenten 25 Namen übermittelt. Daraus wählte er die Kommission aus und überließ es zugleich dem Vorsitzenden, einige selbst zu berufen, besonders die Mitglieder der mit der TRC zusammenarbeitenden drei Komitees. Ein mir bekannter Theologieprofessor der Universität in Pretoria erhielt eines Tages einen Anruf. Am anderen Ende war Desmond Tutu, der fragte: »*Piet, are you sitting?*« Antwort: »*Yes, Des, I am sitting*«. Darauf Tutu: »*Piet, I want you to represent the Dutch Reformed Church on the TRC. Du weißt, daß ich Bischof bin, und wenn ich Dich berufe, ist es beinahe so, als habe Gott selbst dich berufen*«.

2. Struktur und Ziele der TRC

Der TRC waren drei *committees* zugeordnet:

1. *Committee on Human Rights Violations* mit einer Untersuchungseinheit (*Investigating Unit*). Hier sollten die grundlegenden Verletzungen der Menschenrechte zwischen dem 1. März 1960 und dem 9. Mai 1995 untersucht und der TRC Berichte erstattet werden.
2. *Committee on Amnesty*: Jeder konnte innerhalb von 12 Monaten einen Antrag stellen. Das Komitee hatte dann die Motive, die zu einer Tat oder einer Unterlassung geführt hatten, den Kontext, den rechtlichen Aspekt, den Auftraggeber und die Verhältnismäßigkeit der Handlung oder Unterlassung im Blick auf das erwünschte Ziel zu untersuchen.
3. *Committee on Reparation and Rehabilitation of Victims*. Ziel war die Wiederherstellung der menschlichen und zivilen Dignität der Opfer und die Empfehlungen angemessener Reparationen.

² A.a.O., 16f.

Die Ziele der TRC waren breit formuliert. Die TRC sollte die nationale Einheit und die Versöhnung im Geiste des Verstehens fördern. Das sollte so geschehen, daß

1. ein möglichst abgerundetes Bild der Ursachen, des Wesens und des Ausmaßes der außerordentlichen Menschenrechtsverletzungen (*gross human rights violations*) geboten wird, einschließlich der Vorgeschichte, der Umstände, der Faktoren und des Kontextes dieser Verletzungen sowie der Perspektive der Opfer³ und der Motive und Perspektiven der Täter;
2. die Gewährung von Amnestie den Personen gegenüber erleichtert wird, die ein volles Geständnis (*full disclosure*) der Taten und ihrer politischen Motive und Ziele ablegen;
3. das Schicksal oder der Verbleib der Opfer aufgeklärt wird und sie ihre Wahrnehmungen der Gewalttaten darlegen können;
4. daß ein Abschlußbericht vorgelegt wird.⁴

Die TRC begann in East London mit den Anhörungen. Die Eastern Cape Provinz war besonders betroffen; denn hier sammelte sich eine schwarze Elite dank guter Missionsschulen. Nelson und Winnie Mandela, aber auch Steve Biko wuchsen hier auf. Hierhin schickte die Apartheid-Regierung ihre notorisch schlimmsten Polizisten und Militärs. Ein Drittel aller Internierten kamen aus der Provinz Eastern Cape. Daher wurde auch die TRC dort am heftigsten in Frage gestellt.

3. Die Arbeit der TRC und einige Ergebnisse

Die Anhörungen der Opfer und ihre Geschichte offenbarten Schreckliches. Menschliches Elend und menschliche Gemeinheiten in immer gleicher Brutalität kamen an die Öffentlichkeit: Menschen werden zerstückelt, bevor sie verbrannt werden, Hunde werden auf sie gehetzt, die Fleischbrocken herausbeißen, Hände werden abgehackt, Haare ausgerissen, Folter und Elektroschocks zur Anwendung gebracht. Einer der schlimmsten Folterer, Captain Jeffrey Benzien, gab an, aus jedem Menschen innerhalb einer halben Stunde alle Informationen erhalten zu können. Bei der Gegenüberstellung mit seinen ehemaligen Folteropfern,

3 Schon bei den Diskussionen um die Einrichtung einer Kommission hatte Antje Krog weitsichtig gesagt: »I want to plead for the uninterrupted telling of experiences as perceived by the victims. These stories should be recorded with respect to the individual's language, vocabulary, accent and rhythm. They should not be written down as detached statistical cases or objective, factual minutes but should be testimony to the humanity of the people who suffered. Only in that way will the entire population, black and white, be part of the healing process and be able to form a new identity as South Africans«, in: *The Healing of a Nation?*, ed. by A. Borraine / J. Levy, Justice in Transition, Cape Town 1995, 116.

4 Vgl. R.R. Richards, »Heilende Wahrheit. Das Selbstverständnis der südafrikanischen ›Wahrheits- und Versöhnungskommission‹«, in: R.K. Wüstenberg (Hg.), *Wahrheit, Recht und Versöhnung* (Kontexte Band 24), Frankfurt a.M. 1998, 42ff.

die zufällig überlebt hatten, schockierte er diese regelmäßig mit dem Hinweis, daß sie ihre »Genossen«, die er noch dem Namen nach wußte, an ihn verraten hätten.

Am schlimmsten erging es offenbar den Frauen, auch innerhalb des ANC. Sie wurden regelmäßig brutal vergewaltigt und geschlagen. Wenn sie allem widerstanden und keine Informationen preisgaben, erfolgten weder bei den Sicherheitskräften noch bei dem ANC anerkennende Worte, wie es von den standhaften Männern berichtet wird, daß also etwa die Peiniger sich dazu verstanden, anerkennende Ausrufe wie z.B. »das ist ein Mann« oder dergleichen zu machen, sondern die Brutalitäten wurden noch verstärkt. Männer konnten es offenbar nicht ertragen, wenn sich Frauen stark zeigten.

Tutu mußte gelegentlich die Anhörungen unterbrechen, weil auch er nicht mehr konnte. Er brach zuweilen in Tränen aus, und Reporter, die mit der TRC von Ort zu Ort ziehen, um die vor Ort geführten Untersuchungen zu begleiten, berichten von den gleichen Symptomen wie die Opfer; sie wurden hilflos, sprachlos, konnten ihrer journalistischen Arbeit nicht nachkommen, so daß die TRC sogar einen Psychologen zu den Journalisten schickte. Er empfahl regelmäßige Übungen, Bilder von Familienangehörigen oder nahen Bekannten in die Hotels mitzunehmen, Kassetten mit Lieblingsmusik zu hören und untereinander Gespräche zu führen.⁵

Die Anhörungen gehen unter die Haut. Gewalt in aller Grausamkeit war gut und Teil des sozialen Systems der Vergangenheit. Die TRC verlegt daher ihre Anhörungen in die Rathäuser, um zu signalisieren, daß diese als Symbole des vergangenen Systems jetzt eine andere Funktion haben sollen. Man geht in die Zentren der Systemkriminalität, um den Menschen, besonders den Schwarzen, die Furcht vor diesen Zentren zu nehmen. Auffallend ist die Zurückhaltung der Politiker; sie kommen nicht zu den Sitzungen der TRC. Auffallend auch, daß schwarze Zuschauer selten erregt sind. Sie kennen die Geschichten; sie haben Erfahrungen mit dem System, dessen ganzes Ausmaß der Brutalität viele Weiße wohl erst durch die öffentlichen Anhörungen der TRC erfahren, die im Fernsehen und Radio direkt übertragen werden.

Die Anhörungen stellten unter Beweis, was jeder, der gewillt gewesen war, es zu sehen, bereits wußte, daß nämlich das Apartheid-System wie ein Netzwerk aufgebaut war. Es begann mit dem weißen *Broederbond*, der nach dem Sieg der NP bei den Wahlen 1948 seine Anhänger an entscheidenden Schaltstellen platzierte. Diese ernannten dann Minister, Richter, Professoren, Generäle: Das Militär- und Sicherheitssystem, die Gerichte sowie die Administration und auch die theologischen Fakultä-

⁵ Das berichtet Antje Krog, die für das südafrikanische Radio SABC von den Anhörungen regelmäßig berichtet.

ten, wurden so im Laufe der Zeit mit Befürwortern der Apartheid besetzt, wie die ehemaligen Theologieprofessoren und *Broederbond*-Mitglieder Nico Smith und Beyers-Naudé während des Anti-Apartheid-Kampfes unablässig zu berichten wußten.

Polizei-General Johan van der Merwe, der angesichts der Tatsache zerknirscht wirkt, daß alles, woran er gestern noch glaubte und was er vertrat, heute falsch sein soll, machte – natürlich auch zu seiner Entlastung – den Unterschied zwischen Politikern und Polizisten klar: Der eine trifft Entscheidungen, der andere muß sie ausführen, und je besser er sie ausführt, desto besser wird er als Polizist eingestuft. Pflichterfüllung und Gehorsam nennt man das hierzulande. Die Politiker hatten, daran sei hier kurz erinnert, ein fein gesponnenes Netz von Gesetzen auf den Weg gebracht, um die Apartheid immer unerbittlicher in die Praxis umzusetzen:

- *Group Areas Act*, das regelte, wo jemand wohnen darf;
- *Native Labour Act* und *Labour Restrictions Act*, die als Arbeitsgesetze galten;
- *Black Affairs Administration Act*, das die schwarzen »homelands« (z.B. Venda, Transkei, Ciskei, Boputhatswana) einrichtete, die angeblich unabhängig waren⁶ und wo nur die Republik Südafrika riesige Botschaftsgebäude unterhielt, von deren Personal die »Politiker« der *homelands* unmittelbar abhängig waren;
- *Bantustan Education Act*, das ein schwarzes, wenig effektives Erziehungssystem schuf;
- *Separate Amenities Act*, das den Zugang zu öffentlichen Schwimmbädern,⁷ Toiletten oder Parks von der Hautfarbe abhängig machte;
- *Prohibition of Mixed Marriages Act*, das gemischtrassische Ehen verbot;
- dazu kamen weitere Gesetze, die Versammlungen und Demonstrationen, Informationen, Publikationen betrafen.

Dennoch hatte sich in Südafrika erstaunlicherweise ein Stück *civil society* gehalten, zumeist in der englischen Tradition. Einige Zeitungen waren mutig genug, gegen den Strom zu schwimmen; Theater und Künstler machten Front, und nicht zuletzt die Kirchen und etliche kirchliche

⁶ 1989 erlebte ich in Venda die »Unabhängigkeitsfeiern« mit. Zu der zentralen Veranstaltung am Sonntag im Stadion der Hauptstadt waren alle Staatsbediensteten und das Militär verpflichtet; Gottesdienste durften zu der Zeit nicht stattfinden, so daß meine Bekannten mich zu einem Gottesdienst in das Innere des Landes fuhren. Wir waren noch rechtzeitig wieder in der Hauptstadt, um das Ende der Feiern im Stadion zu erleben.

⁷ 1989 habe ich an einer Anti-Apartheid-Demonstration am Strand von Durban unter dem Schlagwort »*drown Apartheid*« teilgenommen. Bei einem neuerlichen Besuch in Durban 1998 stellte ich fest, daß es noch immer viele Schwarze gibt, die nur an dem seinerzeit für sie von der Apartheid-Regierung freigegebenen Stück des Strandes baden.

Gruppen erwiesen sich als Zentren des Widerstands.⁸ wenn auch die *Dutch Reformed Church* (*Nederduitsche Gereformeerde Kerk*) lange Zeit die religiöse Unterfütterung des Apartheid-Systems lieferte.

4. Desmond Tutu

Es wurde sehr bald klar, daß ganz Entscheidendes an der Arbeit der TRC auf den Schultern eines Mannes ruhte, der Ehrendoktor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum ist:⁹ Desmond Tutu. Er ist, wie man gesagt hat, der »moralische Anker« der Kommission.¹⁰ Ohne seine Fragen und Kommentare, ohne seine öffentlichen Äußerungen, ohne seine oft sanfte, oft auch derbe Leitung der Kommission und vor allem ohne seine geistliche Tiefe und spirituelle Interpretation des Geschehens wäre die TRC ein Torso, ja die gemachten Äußerungen hätten sogar eine reale Gefahr dargestellt, das Land in einen schlimmen Bürgerkrieg zu verwickeln. Immer wieder ist es der Erzbischof, der durch seine Sprache dem Land zeigt, wohin es aufzubrechen gilt, der trotz oder gerade wegen seiner frommen Sprache Anklang findet, auch, zumindest teilweise, bei den afrikaans-sprechenden Bevölkerungsteilen.

Um so größer war der Schock, als er mit Verdacht auf Krebs in ein Krankenhaus eingeliefert werden mußte. Für ihn aber war das kein Schock; er wußte, daß er die Arbeit würde zu Ende führen können. Warum? Das ist schwer zu sagen, aber sein Glaube scheint ihm Gewißheit gegeben zu haben. Auf die Frage, wie er alles durchhalte, antwortete er, daß er es als Priester gewohnt sei, seinen Tag zu strukturieren: Er begann jeden Morgen mit einer Stunde »stiller Zeit«, und die Kommissionsmitglieder wußten alle, daß er sich von 13 bis 14 Uhr zurückzog, ganz gleich, wo man sich gerade befand oder welche Umstände gerade herrschten. Wenn dann andere eine Essenspause einlegten, war er nicht zu sprechen, weil er dann in der Hl. Schrift las und betete. Tutu entwickelte eine Fähigkeit, die anderen Mitglieder der Kommission an seinen geistlichen Erfahrungen teilhaben zu lassen.

Ein Beispiel sei hier genannt: Als die Kommission sich entschied, einen Tag auf der berüchtigten Gefängnisinsel Robben Island zu verbringen, wo Nelson Mandela Jahre seines Lebens im Gefängnis gesessen hatte, eröffnete Tutu die Sitzung mit einer Lesung aus dem Alten Testament, nachdem er

⁸ John de Gruchy sagte in einer Diskussion: »I would like to put on record the fact that a major part of the work of the church has involved the struggle against apartheid«, zit. in: *Dealing with the Past. Truth and Reconciliation in South Africa*, ed. by A. Boraine et al., IDASA 1994, 141.

⁹ Er bekam kein Ausreisevisum, so daß ihm die Ehrendoktorwürde in Abwesenheit zuteil wurde.

¹⁰ So in der von IDASA (= *Institute for Democracy in South Africa*) herausgegebenen Zeitschrift *Siyaha* (Nr. 3, Spring 1998).

sich bei den nicht-christlichen Mitgliedern der Kommission dafür entschuldigt hatte, aber auch darauf hinwies, daß dieser Teil der Hl. Schrift nicht nur für Juden oder Christen gelte, und entließ die Kommission für den Tag – trotz angespannter Tagesordnung – mit dem Hinweis, sie sollten jetzt nichts weiter tun, als über den verlesenen Text zu meditieren. Als man sich am nächsten Morgen wieder traf, zeigte er mit dem Finger auf das links von ihm sitzende Mitglied der Kommission und sagte: »*What did the Lord tell you?*« Und dann erzählten reihum alle Kommissionsmitglieder ihre Gedanken zu dem Text. Als man dann endlich zur Tagesordnung überging, so erzählte Tutu, war sie in wenigen Minuten erledigt.

Am meisten war Tutu von der Nationalen Partei (NP) enttäuscht. P.W. Botha lehnte es strikt ab, vor der TRC zu erscheinen. Er zog sich nach Wilderness zurück und heiratete eine 35 Jahre jüngere Frau sechs Monate, nachdem seine erste Frau gestorben war. Auch F.W. de Klerk hatte nur die Ausrede, daß vieles, was jetzt an die Öffentlichkeit gelangt sei, durch übereifrige Untergebene getan worden sei, daß er aber von all diesen Untaten nichts gewußt habe.¹¹ Für Tutu war die ruhige Stärke der Opfer und ihre Bereitschaft zu reden, aber auch zu vergeben, immer wieder Grund zu großer Verwunderung. Um so schärfer war sein Unverständnis, daß es von seiten der NP keine Reaktion gab. »Zur Aussöhnung brauchen wir jeden. Dies ist ein nationales Projekt und jeder ist wichtig. Die Anhänger der NP sind wichtig, denn sie sind von einem wichtigen Teil (*constituency*) unseres Landes.« Und Tutu fügte hinzu: »Wenn ich in den Himmel komme, wird Gott mich fragen: »Wo ist de Klerk? Sein Pfad hat deinen gekreuzt.« Und er wird auch de Klerk fragen »Wo ist Tutu?« Deshalb habe ich nach de Klerk gerufen, damit er die Gelegenheit nicht verpaßt, menschlich zu werden.«¹²

Dennoch: Als Tutu gefragt wurde, ob er nicht irritiert sei, daß er bei den Anhörungen vier Versionen der südafrikanischen Geschichte gehört habe, hielt er der bekannten südafrikanischen Schriftstellerin Antje Krog, die für das Radio der *South African Broadcasting Corporation* die Kommission auf ihren Reisen durch das Land begleitete, vier Finger entgegen und sagte, daß auch vier Versionen des Lebens Christi existieren. »Welche davon«, fragte er, »würden Sie denn ausschneiden wollen?«

Wie stark Tutu sich in den gesamten Prozeß mit seiner Persönlichkeit einschaltete, wird in dem Buch von Antje Krog besonders deutlich an der Stelle, wo es um die Anhörung Winnie Mandelas ging. Zum Schluß rang Tutu in ergreifender Weise mit ihr. Das Original und die kurzen Kommentare sowie das Fazit Krogs lauten:

»I acknowledge Madikizela-Mandela's role in the history of our struggle. And yet one used to say that something went wrong [...] horribly, badly wrong

¹¹ Vgl. Krog, *Country*, 125f.

¹² A.a.O., 158.

[...] what, I don't know. And all of us can only say: ›There but for the grace of God go I.«¹³ But something went wrong [...] Many, many love you. Many, many say you should have been where you ought to be. The First Lady of the country.

I speak to you as someone who loves you very deeply [...] I want you to stand up and say: ›There are things that went wrong [...]‹ There are people out there who want to embrace you. I still embrace you – and Tutu folds his arms in front of him as if embracing her – because I love you. I love you very deeply. There are many out there who would have wanted to do so. If you were able to bring yourself to be able to say: ›something went wrong‹ and say, ›I'm sorry, I'm sorry for my part in what went wrong [...]‹ I beg you, I beg you [...] I beg you please [...] You are a great person. And you don't know how your greatness would be enhanced if you were to say, ›I'm sorry [...] things went wrong. Forgive me.‹ And for the first time Tutu looks directly at her. His voice has fallen to a whisper. ›I beg you.‹

Time freezes. Tutu has risked [...] everything.

I hear my blood slushing in my veins.

It leaps, suddenly, in me – up.

It bursts through my skin.

Ah, the Commission! The deepest heart of my heart. Heart that can come only from this soil – brave – with its teeth firmly in the jugular of the only truth that matters. And that heart is black. I belong to that blinding black African heart. My throat bloats up in tears – my pen falls to the floor, I blubber behind my hand, my glasses fog up – for one brief, shimmering moment this country, this country is also truly mine.

The heart is on its feet.

From far away I hear Winnie Mandela: ›I am saying it is true: things went horribly wrong and we were aware that there were factors that led to that. For that I am deeply sorry.‹

But she didn't mean it! Outside the hall angry victims are giving interviews to the media.

The journalists are angry too. She didn't mean it! She simply aped the words Tutu put in her mouth – she aped it for the benefit of international media coverage.«¹⁴

5. Wie sehen Betroffene die Arbeit der TRC?

Ein Beispiel soll für viele genannt werden:

›The point of the TRC is to enable healing to happen. And let it be said that here in me there is at least one person they have helped to reconcile: myself to myself. And the silence is ending. It's as if we are waking up from a long, bad nightmare.«¹⁵ (Der springende Punkt der TRC ist es, daß sich Heilen ereignen kann. Und es soll hier gesagt werden, daß hier in mir zumindest

¹³ Tutu zitiert hier die Zeile eines Kirchenliedes.

¹⁴ Krog, Country, 259. Das Kapitel ist überschrieben »Mother Faces the Nation«.

¹⁵ Aus einem Brief von Tim, zit. bei: a.a.O., 145.

eine Person ist, der sie geholfen haben, mich mit mir selbst zu versöhnen. Und das Schweigen hört auf. Es ist, als ob wir von einem langen und schlechten Alptraum erwachen.)

Was ist Wahrheit? Ein Schwarzer sagt: »Die Wahrheit, die unsere Befürchtungen und unsere Taten und unsere Träume regierte, kommt jetzt ans Tageslicht. Von jetzt an siehst du nicht mehr nur einen lächelnden schwarzen Mann, sondern du weißt auch, was ich in mir trage. Ich habe es immer gewußt, jetzt weißt du es auch.« Und zur Versöhnung bemerkte er: »Versöhnung kann nur möglich werden, wenn die Dignität der Schwarzen wieder hergestellt ist und wenn die Weißen mitfühlend (*compassionate*) werden [...]. Daß die Leute ihre Geschichten erzählen können, das ist das Wichtigste.« Die Anhörungen zeigen aber auch schwarze Brutalitäten. Besonders in dem Komitee für Menschenrechte werden diese Geschichten erzählt, so daß die TRC zu der Schlußfolgerung kommt, das Apartheid System sei nicht durch eine Schwarz-Weiß-Schablone zu erklären, sondern daß Menschen aller Hautfarben ihrer Menschlichkeit verlustig gegangen sind.

Was heißt Versöhnung? »Wenn es bedeutet«, sagt eine Mutter, die mit dem Mörder ihres Sohnes konfrontiert wird, »daß dieser Mann wieder menschlich wird, so daß ich und wir alle unsere Menschlichkeit zurück-erhalten, dann will ich das unterstützen.« Das Afrikaans-Wörterbuch sagt zu »*reconciliation*« *weer tot vriendskap bring* – wieder zur Freundschaft bringen.¹⁶ Aber was heißt in Südafrika »wieder«? Diesen Zustand hat es bisher nicht gegeben. Es ist nichts, wohin man sich »zurück«-wenden könnte. Tutu will daher, daß die Gesellschaft einen Zustand erreicht, in dem die Hautfarbe nicht mehr über die Identität als Mensch befindet. Die Regenbogen-Gesellschaft erfreut sich an der Mannigfaltigkeit, so daß neue Identitäten möglich werden. Die Gemeinschaft – *ubuntu* – gibt allen Südafrikanern neue Identifikationsmöglichkeiten und hilft, die traditionell afrikanischen Konzepte der Harmonie zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft zu integrieren, wie es John Mbiti sagt: »Ich bin, weil wir sind, und weil wir sind, deshalb bin ich.« Thabo Mbeki, der Nachfolger Mandelas, spricht davon, daß Versöhnung nur durch eine soziale Transformation möglich werden kann. *Reconciliation* und *Transformation* sind die ineinander verschränkten (*interdependent*) Teile des Prozesses, eine neue Gesellschaft aufzubauen. Tutu ist der unermüdliche Optimist, der immer wieder von der Vergebungsbereitschaft der Schwarzen spricht und sie bei den Anhörungen anpreist. Mbeki ist der Politiker, der weiß, daß es ohne soziale Transformationen nicht gehen kann. Konkret heißt das auch, daß Weiße von ihrem Reichtum ab-

16 A.a.O., 109.

geben müssen. Mbeki bezeichnet die finanziellen Transferleistungen in Deutschland von West nach Ost als vorbildlich.¹⁷

Der Prozeß der Wahrheitsfindung ist mühsam, aber er ist die Grundlage für die noch mühsameren und immer noch ausstehenden Anstrengungen, die durch die Politik erledigt werden müssen. Denn für einen Großteil der Schwarzen hat sich auch nach der Wahl Mandelas nichts geändert. Sie leben weiterhin in den *townships* oder *squatter camps* unter primitiven Verhältnissen, während die meisten Weißen in den gepflegten Villenvierteln mit Swimmingpool und anderen Annehmlichkeiten des modernen Lebens wohnen. Erste und Dritte Welt begegnen sich in Südafrika innerhalb weniger Kilometer in jeder Stadt. Die politischen Veränderungen, die *new dispensation*, wie man allgemein sagt und damit einen theologischen Terminus aufgreift, hat eine inflationär hohe Kriminalitätsrate hervorgebracht, so daß die Weißen noch höhere Zäune um ihre Grundstücke hochziehen, noch raffiniertere Sicherheitssysteme einbauen, die Gewehre bereithalten und Horrorgeschichten erzählen. Vor allem die jüngere Generation wandert zu Hunderttausenden aus. »*Packing for Perth*« ist das geflügelte Wort in diesem Zusammenhang.¹⁸ Südafrika erlebt derzeit ein *brain drain* größten Ausmaßes. Die Angst vor schwarzer Rache ist in den Köpfen der Weißen stark verbreitet, selbst bei denen, die früher gegen die Apartheid gekämpft haben, und zeigt an, daß man mehr wußte, als man zuzugeben bereit ist.

6. Was unterscheidet TRC von Nürnberg?

Auf der Anklagebank beim Kriegsverbrechertribunal in Nürnberg saßen Männer, die aus ihrer politischen und militärischen Verantwortung gejagt worden waren. Sie hatten keine Macht mehr. In Südafrika aber waren die alten Machthaber noch immer Teilhaber der Macht mit der Möglichkeit, einen Bürgerkrieg auszulösen. Es mußte daher ein Balanceakt inszeniert werden, der von allen hohe Sensibilität forderte. Insbesondere ist immer wieder die Frage erörtert worden, wie sich Wahrheit und Versöhnung zu dem Problemfeld der juristischen Gerechtigkeit verhalten. Nach dem Willen des Gesetzgebers sollte die Kommission im Dienste der nationalen Einheit stehen; sie sollte den möglichen Prozeß einer Entfremdung bestimmter Bevölkerungsgruppen – vor allem der Buren – oder das Abdriften anderer von dem neuen Südafrika verhindern helfen. Besonders die Schwarzen waren durch die Jahrzehnte der Apartheid innerlich deformiert. Sie hatten die ihnen von den Apartheidgesetzen aufgezwungene Minderwertigkeit so sehr verinnerlicht, daß ihnen der Weg

¹⁷ A.a.O., 110f.

¹⁸ In Perth an der Westküste Australiens, aber auch in den anderen urbanen Zentren »down under«, gibt es große, von Südafrikanern bewohnte Viertel.

in die Gleichberechtigung vorgelebt werden mußte. Daher war es auch besonders wichtig, daß die TRC »bunt« zusammengesetzt war und daß ein Schwarzer den Vorsitz führte. Anders als in Nürnberg ging es nicht um eine juristische Aufarbeitung der in der Vergangenheit begangenen *crimes against humanity* (Verbrechen gegen die Menschlichkeit), sondern um das »Heilen einer Nation«¹⁹ durch die Offenlegung der Fakten, durch Gewährung von Amnestie und durch Reparationen an die Opfer. Das Komitee für Amnestie, dem auch drei unabhängige Richter angehören, ist wohl der umstrittenste Teil der TRC. Das Gesetz bestimmt, daß Amnestie gewährt werden kann, wenn sich die Betroffenen rückhaltlos offenbaren (engl. *full disclosure*) und wenn sie politische Motive nachweisen können. Gelingt ihnen das nicht, wird ihnen für ihre Verbrechen gegen die Menschlichkeit der Prozeß gemacht. Bis zum 10. Mai 1997 mußten bei dem Komitee die Anträge eingegangen sein. Statt der erwarteten 200 waren es 7000 Anträge, die nicht in der dafür vorgesehenen Zeit behandelt werden konnten, so daß dieser Ausschuß länger tagen mußte. Unter den Anträgen sind die von Piet Koornhof, der als Minister verantwortlich für die Umsiedlung von mehr als 3 Millionen Menschen war; Vlakplaas Kommandant Eugene de Kock ist unter den letzten, die einen Antrag einreichen. Vlakplaas ist eine berühmte Farm in der Nähe von Pretoria, wo die Sondereinheit der Sicherheitskräfte in grausamster Weise gegen ihnen unliebsame Menschen vorging. E. de Kock, aber auch seine Vorgänger Dirk Coetzee und Jac Cronje erscheinen vor der TRC und packen aus, auch im Blick auf ihre Auftraggeber. De Kock hat keine Aussichten auf Amnestie; er wird zu zweimal lebenslänglich und zusätzlich über 200 Jahren Gefängnis verurteilt. Allerdings sind die von diesen Kommandanten genannten Befehlsstrukturen bis in die Spitzen der Regierung hinein nicht hinreichend verfolgt worden, um auch die wirklichen Auftraggeber vor Gericht zu ziehen.

Auch Minister der neuen Regierung wie Thabo Mbeki oder Verteidigungsminister Joe Modise sind unter den Antragstellern auf Amnestie. Wie schwierig der Balanceakt zwischen Recht, Wahrheit und Versöhnung ist, kann man an zwei Fällen veranschaulichen: Der Prozeß gegen den langjährigen Verteidigungsminister Magnus Malan sollte die Verwicklung der obersten politischen Führung in die Verbrechen der Apartheid demonstrieren. In der Tat hätte es wohl kein besseres »Objekt« für eine solche Demonstration geben können. Daß Kräfte des Militärs in das brutale Vorgehen gegen die schwarze Bevölkerung involviert waren, steht außer Zweifel, und daß gerade das Verteidigungsministerium dazu noch in die Destabilisierungspolitik gegenüber den sog. Frontstaaten Lesotho, Botswana, Sambia, Simbabwe und Swasiland verwickelt war und

¹⁹ Frank Chikane, von 1987 bis 1994 Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates, sagte über das Ziel der Kommission: »*The commission should be aimed at healing our nation*«, in: *The Healing of a Nation?*, 102.

durch Invasionen, Verstärkung der dort operierenden reaktionären Kräfte und andere Maßnahmen bewußt diese Länder verarmen ließ, um der Apartheid im eigenen Land zu dienen, liegt auf der Hand. Malan aber wurde aus Mangel an Beweisen freigesprochen.

Das andere Beispiel betrifft Steve Biko, den 1977 verstorbenen Anführer der Kampagne »Schwarzes Bewußtsein«. Die TRC konnte herausfinden, was überall vorher angenommen und sogar in einem Theaterstück im *Market Theater* in Johannesburg noch zu Apartheidzeiten gespielt wurde: Daß Biko im Gefängnis so sehr gefoltert wurde, daß er an den Folgen starb. Vorher hatte man offiziell behauptet, Biko habe den Verstand verloren, man habe ihn bändigen müssen, und er sei dabei mit dem Kopf an die Wand geschlagen, so daß er in ein Militärkrankenhaus eingeliefert werden mußte, wo er starb. Diese Version wurde durch eine Kommission bestätigt, die an der Glaubwürdigkeit der Polizeiaussagen keinen Zweifel ließ und die Kopfverletzung als Selbstmord bezeichnete. Dank der TRC weiß man nun, daß er von fünf Polizisten zu Tode gequält worden ist. Diese Polizisten beantragten für ihr Vergehen Amnestie. Die Witwe Bikos legte gegen die Gewährung von Amnestie beim Verfassungsgericht Beschwerde ein. Man könne nicht vergeben, ohne daß zuvor der Gerechtigkeit Genüge getan werde. Diese Argumentation ist verständlich. Dem Recht muß Raum gegeben werden; Mörder dürfen nicht frei herumlaufen, so als sei nichts geschehen und ohne daß sie Reue angesichts ihrer Untaten gezeigt haben. Andererseits ist zu fragen, ob sich diese Polizisten und ungezählte andere je gestellt hätten, wenn ihnen nicht das Versprechen der Amnestie zugesichert worden wäre. Das Verfassungsgericht wies die Klage mit der Begründung ab, es sei wichtiger, die Wahrheit über die Verbrechen der Vergangenheit zu erfahren, als in jedem Einzelfall der Gerechtigkeit zum Recht zu verhelfen. Das zeigt: Die Vergangenheit soll eben nicht strafrechtlich aufgearbeitet werden – dazu hätten wohl auch Personal und Mittel gefehlt –, sondern durch die volle Wahrheit.

7. Kann es zu einer sozialen Transformation kommen?

Kann die Arbeit der TRC dazu Bausteine liefern? Können theologische Kategorien wie Versöhnung und Vergebung dabei eine Rolle spielen? Läßt sich das in die Politik umsetzen? Aus den Diskussionen um den Holocaust kann man lernen, daß dazu das Erinnern eine im wahrsten Sinne des Wortes notwendige Voraussetzung ist. Erinnern beinhaltet, daß die Geschichte aus der Sicht der Opfer gesehen wird, daß das Anhören ihrer *stories* entscheidend wichtig ist, und daß dies nicht als Selbstzweck geschieht, sondern mit dem Ziel, sich der Vergangenheit zu stellen und Verantwortung zu übernehmen im Dienst einer anderen, und hoffentlich besseren Zukunft. Geschichte soll sich so, wie sie abgelaufen ist, nicht wiederholen: »Remembering for the Future« heißt es in einer

jüdischen Liturgie, und unter diesem Leitwort hat es inzwischen zwei große Holocaust-Konferenzen in Oxford und Berlin gegeben; die dritte soll im Jahr 2000 wiederum in Oxford stattfinden. Bei der Einsetzung der TRC hatte der Aspekt der Zukunft auch eine Rolle gespielt. Sie sollte eine Gesellschaft fördern, die sich auf die Anerkennung der Menschenrechte gründet, so daß die Nation aus einer Vergangenheit herauswächst, die »unermessliche Menschenrechtsverletzungen hervorbrachte und menschliche Grundprinzipien übertrat.« Ziel ist das Wohl aller Südafrikaner, ihre Entfaltungsmöglichkeiten ungeachtet von Hautfarbe, Rasse, Bekenntnis oder Geschlecht, wie es die Verfassung sagt.

Donald W. Shriver, ehemaliger Präsident des Union Theological Seminary in New York, hat 1995 ein Buch mit dem bezeichnenden Titel »*An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*«²⁰ veröffentlicht. Er geht in dem Buch davon aus, daß Vergebung, wengleich ein religiös-theologischer Begriff, eminent wichtig für den politischen Prozeß ist. Vergebung ist geradezu die Grundlage für die politische Gestaltung der Zukunft unter der Voraussetzung, daß es um die Erinnerung der Vergangenheit im Blick auf die Zukunft geht. Politische Ethik, die auf Vergebung gründet, ist geleitet von *moral memory*. Er führt für seine These den früheren ägyptischen Präsidenten Anwar El Sadat an, der 1977 bei seinem überraschenden Besuch in Jerusalem auch Yad Vashem besuchte. Nach dem Besuch bekannte er, bis dahin immer gedacht zu haben, daß die Juden um der Propaganda willen übertrieben hätten, was Hitler ihnen angetan habe. Nachdem er aber nun die Bilder, Dokumente und Ausstellungstücke im Museum gesehen habe, habe dieses Erlebnis in ihm die Entschlossenheit verstärkt, für diejenigen, die diese Tragödie erleiden mußten, Frieden zu erreichen. Sadat hatte in der Begegnung mit der Vergangenheit offene Augen für die Gegenwart bekommen und seine politische Einstellung für die Zukunftsfähigkeit verändert. Ein *moral memory* kann daher Leitstern für die Politik sein.

In diesem Sinn könnte auch die TRC einen Beitrag geleistet haben. Historisches Unrecht sollte benannt und aufgedeckt werden. Von einem Alptraum hatte ein Opfer gesprochen; von einem Fluch könnte man sprechen, unter dem das Land gelitten hat und von dem es geheilt werden soll. *Healing*, genauer: *healing of memories* ist das oberste Ziel, was nicht von Staatsanwaltschaften und Rechtsanwälten, die sich daran eine goldene Nase verdienen würden, sondern durch öffentliche Wahrheitsuche erreicht werden sollte. Dabei ist der öffentliche Charakter dieser Suche in einem Land höchst bedeutungsvoll, in dem Scham noch eine große Rolle spielt, so daß das öffentliche Bekennen begangener Schandtaten in vielen Fällen eine angemessene Bestrafung darstellt.

20 D.W. Shriver, *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, New York 1995.

Die Tatsache aber, daß sowohl Donald Shriver in den USA als auch die TRC in Südafrika so unbefangen mit theologischen Begriffen in der Öffentlichkeit und für diese umgehen können, zeigt noch etwas anderes, ökumenisch höchst Bedeutsames. In unserem Land wäre vermutlich keiner auf die Idee gekommen, die Zukunft des Landes mit theologischen Vokabeln wie Versöhnung, Vergebung, Heilen, Option für die Opfer oder dergleichen zu umschreiben. Mir fiel auch keine kirchliche Persönlichkeit ein, die etwa 1945 oder 1989/90 durch ihre moralische Integrität einer TRC in Deutschland, die wir in beiden Fällen bitter nötig gehabt hätten, hätte vorstehen können. Trotz aller Beteuerungen des Gegenteils und trotz Denkschriften, die, wie etwa die Ost-Denkschrift, politische Wirkungen hatten, führt kein Weg daran vorbei zu konstatieren, daß die Religion in der Öffentlichkeit nicht diese Wegweiserrolle spielt. Unser Land stellt sich als zu säkular dar, um der Religion eine wichtige, öffentlichkeitsrelevante Rolle zukommen zu lassen.²¹ Anders sieht es in den Ländern mit einer großen Pluralität religiöser Ausdrucksformen aus. Zu solchen Ländern gehört auch Südafrika. Man hört auf christliche (oder religiöse) Interpretationen. Es ist kein Zufall, daß die Forschungsabteilung der TRC von dem Theologieprofessor Charles Villa-Vicencio geleitet wurde, und daß der Abschlußbericht der TRC mit einem Paragraphen schließt, in dem es heißt: »Unser Land ist ein bemerkenswertes Land. Laßt uns unsere Verschiedenheit (*diversity*), unsere Unterschiede feiern. Gott will uns so, wie wir sind. Südafrika will und braucht die Afrikaans-Sprechenden, die Englischen, die Farbigen, die Inder, die Schwarzen. Wir sind Schwestern und Brüder in einer Familie – der Menschenfamilie. Nachdem wir dem Drachen²² der Vergangenheit in die Augen geblickt haben, nachdem wir um Vergebung gebeten und sie empfangen haben, nachdem wir Schadensersatz geleistet haben, laßt uns die Tür zur Vergangenheit zuschließen, nicht damit wir sie vergessen, sondern damit wir ihr nicht erlauben, uns gefangenzunehmen. Laßt uns aufbrechen in eine glorreiche Zukunft einer neuen Gesellschaft, in der Menschen zählen, nicht wegen ihrer biologischen Belanglosigkeiten oder anderer äußerlicher Attribute, sondern weil sie als Personen von unendlichem Wert im Bild Gottes erschaffen sind.«²³ Und dann sagt Tutu: »*My appeal is ultimately to us all, black and white together, to close the chapter on our past and to strive together for this beautiful and blessed land as the rainbow people of God.*« (Mein Appell richtet sich letztlich an uns alle, Schwarz und Weiß gleichermaßen, das Kapitel unserer Ver-

21 Joachim Gauck sagte 1997 in einem Interview, daß der Staat in Deutschland »zu säkular« sei: »Er fürchtet sich vor solchen Lebensprozessen. Er sieht es auch nicht als seine Aufgabe an, Versöhnung in einer Kommission staatlich zu organisieren. Der Staat ist zu modern ...«, zit. in: *Wüstenberg* (Hg.), Wahrheit, 117.

22 Engl. *beast*: Gemeint ist das »Tier aus dem Abgrund« der Apokalypse.

23 Vgl. den Abschlußbericht vol. IV, Kapitel 3, Nr. 91.

gangenheit zu schließen und zusammen zu wetteifern für dieses schöne und gesegnete Land als das »Regenbogen-Volk Gottes«²⁴) Eigentlich kann es aber nur dann so weit kommen – das haben die Diskussionen um die schwarze Theologie in den USA gezeigt –, wenn auch die weiße Gesellschaft nicht mehr sagt: »I feel sorry for the blacks« (das sind die paternalistischen Äußerungen der »Liberalen mit blutendem Herzen«), sondern wenn der Rassismus überwunden wird, denn der Rassismus unterwirft nicht nur die Schwarzen einer Demütigung; er versklavt auch die Unterdrücker, weil sie so wenig »frei« sind wie die Unterdrückten.²⁵

8. Die Rolle der Kirchen

Vielfach ist die Rolle der Kirchen bereits direkt oder indirekt angesprochen worden. Sie haben im Kampf gegen die Apartheid eine bedeutsame Rolle gespielt, und zwar gleichermaßen die im Südafrikanischen Kirchenrat (SACC) zusammengeschlossenen Kirchen wie auch die römisch-katholische Kirche. Es gab aber auch in den traditionell wenig politisierten Kirchen und Gemeinschaften durchaus Individuen, die sich im Kampf (*struggle*) engagierten. In der Übergangphase seit der Klerk den ANC u.a. Organisationen vom Bann befreite bis zu den Wahlen 1994 haben nicht nur die Kirchen, sondern auch andere religiöse Organisationen der Muslime und Juden eine wichtige Rolle gespielt, um den Prozeß zu einer Demokratisierung nicht zu gefährden. Die Regierung hatte offenbar mit ihrer *total strategy* – Verhandlungsbereitschaft mit gleichzeitiger Gewaltanwendung gegen die vielfachen Kampagnen zivilen Ungehorsams – vor, der internationalen Gemeinschaft Sand in die Augen zu streuen, um an die dringend benötigten Kredite heranzukommen. Schon 1990 hatten die Kirchen das sog. *Church Leaders Forum* eingerichtet, das zwei Theologen aus traditionell gegen den SACC eingestellten Kirchen einschloß: Ray McCauley von der *International Federation of Christian Churches*, der *Inkatha Freedom Party* nahestehend, und Professor Johan Heynes von der DRC, der NP nahestehend. Als die CODESA-Verhandlungen (*Convention for a Democratic South Africa*) zusammenbrachen, hat diese Gruppe den Prozeß wieder in Gang gesetzt. Außerdem wurde das EMPSA (*Ecumenical Monitoring Program for South Africa*) auf den Weg gebracht, das Beobachter ins Land holte, um der Regierung die Klerk auf die Finger zu sehen.²⁶ Der Wechsel vieler religiöser Persönlichkeiten, die bisher den Kampf angeführt hatten, in Beratertätig-

²⁴ A.a.O., Nr. 93.

²⁵ J.D. Roberts, *Liberation and Reconciliation. A Black Theology*, Philadelphia 1971, bes. Kap. 2, 26ff. u.ö.

²⁶ Vgl. den Abschlußbericht vol. IV, Kapitel 3, Nr. 116.

keiten oder später in offizielle politische Ämter schwächte die Arbeit der Kirchen. Prominentestes Beispiel ist Frank Chikane, der als ehemaliger Generalsekretär des SACC das Büro des bisherigen Vizepräsidenten Mbeke leitete, nachdem er zuvor der Wahlkommission vorgestanden hatte, deren Aufgabe die Vorbereitung der ersten freien Wahlen war.

Trotz all dieser und anderer positiver Beiträge vermerkt der Abschlußbericht natürlich auch, daß das Christentum als die dominierende Religion in Südafrika die Ideologie der Apartheid besonders durch die DRC biblisch und theologisch abgesegnet habe und daß andere Kirchen eine eklesiale Apartheid entwickelt hätten, so daß z.B. Pfarrer schwarzer Hautfarbe nur in bestimmte Kirchen geschickt wurden und ihnen ein geringeres Gehalt gezahlt wurde. Den religiösen Gemeinschaften wird ins Stammbuch geschrieben, daß sie versagt hätten, den Pfarrern, Priestern, Imams, Rabbinern und Laien den Rücken zu stärken, als sie sich in Opposition gegen den Staat befanden. Diese, die zum Teil einen hohen Preis für ihr Engagement gezahlt haben, hebt der Bericht ausdrücklich hervor. Außerdem sagt die TRC, daß alle religiösen Gruppen, die vor ihr Aussagen gemacht haben, ihre Komplizenschaft mit der Apartheid eingestanden hätten.²⁷ Ein Abschnitt wird den Militärseelsorgern gewidmet. Kirchen sind schuldig geworden, daß ihre Seelsorger die illegalen Überfälle in die Frontstaaten mitgemacht hätten und überhaupt den unterdrückterischen Strukturen gedient haben.²⁸ Betont wird auch, daß Apartheid in direktem Gegensatz zu den Lehren aller religiösen Gemeinschaften stehe, so daß das Verschweigen dieser Werte das ethische Versagen der Religionen unterstreicht; denn so hatten es die Befürworter der Apartheid leichter, ein Klima zu schaffen, in dem die Apartheid wachsen konnte. Daher sind alle schuldig geworden. Die Kirchen haben sozusagen eine doppelte Schuld, weil sie durch ihr Verhalten mit dazu beitrugen, daß der Mythos gedeihen konnte, die Apartheid sei »eine moralische und christliche Initiative in einer feindlichen und ungöttlichen Welt«.²⁹ Schließlich wird religiöser Proselytismus und ein religiös motivierter Nationalismus für ein Klima des Mißtrauens verantwortlich gemacht. Antisemitische und antiislamische theologische Propaganda muß aufhören, weil die Nation ein Recht darauf hat, daß alle Religionen in gegenseitigem Respekt miteinander leben lernen und daß auch die afrikanischen Traditionen, die durch die Macht der Kirchen in Frage gestellt wurden, auf Verständnis hoffen sollen.³⁰

Obwohl einige Pfarrer und Professoren der NGK den Prozeß begleiteten und obwohl die Kirche sich von der Apartheid distanzierte, blieb sie im ganzen im Wahrheits- und Versöhnungsprozeß stumm. Die NGK, die

27 A.a.O., Nr. 119.

28 A.a.O., Nr. 120.

29 A.a.O., Nr. 121.

30 A.a.O., Nr. 122f.

einstmals als »*National Party at prayer*« charakterisiert wurde, hielt sich auffallend zurück. Piet Meiring, Professor für Missionswissenschaft und Mitglied einer der Komitees, sagte in einer Rede in Stellenbosch, daß er wiederholt mit den Seelsorgern derjenigen gesprochen habe, die einen Antrag auf Amnestie gestellt hatten. Schon die Körpersprache der Pfarrer, sagte Meiring, verrate, daß sie nichts mit der TRC zu tun haben wollen. Sie fürchten eine Hexenjagd; sie meinen, daß die Wahrheit, die durch die Arbeit der Kommission ans Licht kommt, den Wunsch nach Rache entzünden könne. Sie treten ein für eine Trennung des religiösen und des politischen Bereichs: Bekennen und Vergebung seien religiöse Akte und könnten nicht säkular vollzogen werden. Aber, fragt Meiring, wo bleibt die prophetische Verantwortung der Kirche? Sie muß ihre Schuld bekennen: *criminal, political, moral and metaphysical*. Und dazu hat die Kirche eine pastorale Verantwortung: Sie muß die Amnestie-Antragsteller ebenso begleiten wie die Opfer und die gesamte *community*, wenn sie sich auf Wahrheit und Versöhnung einläßt.³¹

Die NGK hatte für die TRC ein Dokument vorbereitet, das allerdings nicht von der Synode getragen wurde, das aber im November 1997 der TRC unterbreitet wurde: »Bericht über die Reise der NGK während der Apartheid von 1960 bis 1994. Ein Zeugnis und Bekenntnis«. Man wollte mit diesem Dokument zugleich auch die Aufhebung der Suspendierung durch den Reformierten Weltbund im August 1997 im ungarischen Debrecen erreichen. Das gelang nicht. Warum? Ein Zitat aus dem Dokument kann schlaglichtartig erhellen, warum der Weltbund die Wiederaufnahme der NGK versagte: »Es kann angenommen werden, daß es gute Intentionen unter denen gab, die Apartheid / getrennte Entwicklung biblisch begründen wollten, sowie auch unter denen, die es als eine praktikable Lösung für eine komplexe Situation ansahen. Auf der einen Seite wollten sie, daß Gerechtigkeit allen verschiedenen Völkern geschehen solle, die die südafrikanische Gesellschaft ausmachen. Leider ließ man es aber zu, daß die Politik der Apartheid zur Ideologie verkam, die auf Biegen und Brechen in die Tat umgesetzt werden mußte, sogar gegen den Willen der Mehrheit des Landes. Menschen wurden Figuren in einem Schachspiel und ihre angeborene Würde war nicht voll anerkannt.«

Dieser Passus versucht eine nachträgliche Rechtfertigung der Apartheid, indem er zwischen »guten Intentionen«, die allen Völkern in Südafrika Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte, und einer bösen Ideologie unterscheidet. Aber die Ideologie der »getrennten« Entwicklung kann so nicht »getrennt« werden, weil schon darin die Wurzel alles Übel steckt. Apartheid ist von Grund auf und ohne Wenn und Aber Sünde und durch nichts zu rechtfertigen. Mit den biblischen Normen von Gerechtigkeit und Liebe ist sie nicht kompatibel.

31 Krog, Country, 163f.

Bibliographie

Der Abschlußbericht ist im Internet zugänglich unter der Adresse:
www.polity.org.za/govdocs/commissions/1998/trc

- Boraine, A. et al.* (Hgg.), *Dealing with the Past. Truth and Reconciliation in South Africa*, Cape Town (IDASA) 1994
– / *Levy, J.* (Hgg.), *The Healing of a Nation?*, Cape 1995
Kneifel, Th., *Zwischen Versöhnung und Gerechtigkeit. Der Spagat der Kirchen nach der Apartheid*, Hamburg 1998
Krog, A., *Country of my Skull*, Johannesburg 1998
Roberts, J.D., *Liberation and Reconciliation. A Black Theology*, Philadelphia 1971
Shriver, D.W., *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*, New York 1995
Siyaha, Issue 3, Spring 1998 (an IDASA publication): Sonderheft über die TRC
Wüstenberg, R.K. (Hg.), *Wahrheit, Recht und Versöhnung. Auseinandersetzung mit der Vergangenheit nach den politischen Umbrüchen in Südafrika und Deutschland (Kontexte Bd. 24)*, Frankfurt a.M. 1998

Zu Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa¹

Erich Geldbach

1. Einleitung

Das Thema fordert eine Zweiteilung des Referats: Einmal geht es um die Geschichte und zum anderen um den gegenwärtigen oder zukünftigen Auftrag der Diakonie der Freikirchen in Europa.² Damit sind drei Leitworte genannt, um die es im folgenden gehen soll: Freikirche, Diakonie und der europäische Kontext.

2. Freikirche

Jeder Versuch zu definieren, was der Begriff Freikirche bedeutet und wen er einschließt, ist schnell angreifbar. Das Freikirchentum ist sehr komplex und ausdifferenziert. Das liegt in seinem Wesen begriffen, weil es ihm nie darum ging, eine Einheitsreligion zu organisieren, sondern weil man der Freiheit von unterschiedlichen Erkenntnissen Raum geben und sich dennoch gegenseitig in geschwisterlicher Weise wahrnehmen wollte. Die Freikirchen haben Einheit der Kinder Gottes bei bleibenden Unterschieden gesucht und organisiert. Vielleicht ist es zu oft ein allzu schieflich-friedliches Nebeneinander, aber man hat dennoch um die Nähe zueinander gewußt und sie wahrgenommen. In Deutschland ist die »Vereinigung Evangelischer Freikirchen« (VEF) der erste ökumenisch-zwischenkirchliche Zusammenschluß von organisatorisch selbständigen Kirchen. Sie hat in den letzten Jahren eine numerische Ausdehnung erlebt, als zu den ursprünglichen drei Kirchentraditionen – Methodisten, Baptisten und Freien evangelischen Gemeinden – neue dazugekommen sind, so daß jetzt auch Menno-

¹ Dieser Vortrag wurde am 20. September 1997 vor der Delegiertenversammlung des Europäischen Verbandes Freikirchlicher Diakoniewerke im methodistischen Diakoniewerk Bethanien in Bergen (Norwegen) gehalten.

² Einige Nachforschungen sowie eine Rückfrage bei Pastorin Dr. Astrid Giebel, die 1998 ihre Dissertation am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg fertigstellte, haben ergeben, daß zur Geschichte der freikirchlichen Diakonie außer der Arbeit von Giebel, die ich noch nicht einsehen konnte, überhaupt keine Vorarbeiten geleistet sind. Mit einem Referat ist natürlich die Lücke nicht auszufüllen, so daß ich mich im nachfolgenden auf einige wenige Einstreuungen im Zusammenhang mit meinen Darlegungen beschränken muß.

niten, die Heilsarmee, die Kirche des Nazareners, Pfingstler, Herrnhuter und Adventisten als Mitglieder oder Gastmitglieder dazugehören.

2.1. Freikirchen und andere

In Europa haben die Freikirchen in allen Ländern ein kirchliches Gegenüber, von dem sie sich in der Vergangenheit mehr oder weniger polemisch abgrenzen mußten und dem gegenüber sie sich zu behaupten hatten. Dieses Gegenüber ist in unterschiedlichen Ländern Europas konfessionell verschieden, hat aber strukturell große Ähnlichkeit. Es geht darum, daß die Freikirchen sich Kirchen gegenübersehen, die den Anspruch erhoben, für die jeweiligen Nationen insgesamt zu stehen und sie gleichsam zu vertreten. Die nationale Kultur ist ohne den Beitrag dieser Kirchen nicht denkbar. Konfessionen und Nationalkultur waren in so enge Verflechtung miteinander verknüpft, daß man sagen muß, die Kirchen sind die jeweiligen Kulturen mitbestimmende Faktoren und zugleich ihr Produkt. Dies betrifft vor allem die orthodoxen Kirchen, die sich stets als Nationalkirchen im Sinne eines Monopolanspruchs auf die Nationen verstanden haben und noch verstehen und die Nation zum »Heiligen« Griechenland oder »Heiligen« Rußland erklären. Der unselige Krieg auf dem Balkan hat dies im Blick auf die serbisch-orthodoxe Kirche erschreckend vor Augen geführt. Aber die Orthodoxie ist nicht allein diejenige Kirche, die einen solchen Anspruch erhebt. Auch der Katholizismus etwa ist in Polen oder Südeuropa in derselben Lage und das Luthertum betrachtet sich in den skandinavischen Ländern in dieser Position. Daß Evangelisch und Preußisch eine Ehe eingegangen waren, ist jedem oberflächlichen Beobachter klar. Ein wenig anders liegen die Dinge in England. Hier ist zwar die Kirche von England eine »Nationalkirche«, aber man verfügt auf der Insel doch über eine jahrhundertelange Tradition des Umgangs mit anderen Kirchen, vor allem seit letztere im Verlauf des 19. Jahrhunderts in eine rechtlich anerkannte Position rückten.

Die Freikirchen sahen und sehen sich noch immer einem sie erdrückenden großen Gegenüber ausgesetzt. In orthodoxen Ländern läßt sich bis zur Gegenwart eine offene Feindschaft beobachten. In anderen Ländern ist dies nicht (mehr) so kraß der Fall, aber einer die Konturen verwischenden Umarmung sind sie gerade auch in der Diakonie ausgesetzt.

2.2. Ökumenische Verbundenheit oder Umarmung?

Dies läßt sich an der deutschen Situation verdeutlichen. Wir haben »besonders im Bereich der Diakonie«³ eine »seit Jahrzehnten bewährte öku-

³ G. Hitzemann, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, in: G. Balders (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal / Kassel 1984, 10.

menische Verbundenheit«⁴ Aber die freikirchlichen Diakoniewerke und die diakonischen Einrichtungen sind alle Mitglieder des »Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland«. Das heißt: Der Name der Dachorganisation verrät keinem Außenstehenden mehr, daß bestimmte Unterorganisationen des Diakonischen Werkes nicht zur EKD gehören, sondern den verschiedenen Freikirchen zuzurechnen sind. Die ökumenische Verbundenheit, die auf der einen Seite natürlich zu begrüßen ist, wird erkaufte durch eine Unerkennbarkeit und Profillosigkeit der freikirchlichen Diakonie. Dies aber erscheint notwendig, will man problemlos in den Genuß staatlicher Fördermittel gelangen. Denn wenn man auf die Mitgliedschaft im Diakonischen Werk verweisen kann, werden staatlicherseits keine Fragen gestellt, etwa, ob es sich um einen seriösen Antragsteller handelt oder um eine sektiererische Gruppe, Pseudosekte oder gar Scientology.

2.3. Diakonie als Lebensäußerung der Gemeinde

Martyria (Zeugnis), Liturgia (Gottesdienst) und Diakonia (Liebesdienst) gehörten von Anfang an zu den unabdingbaren Lebensäußerungen der Kirche. Kirche oder Gemeinde ist daher diakonische Kirche oder sie ist es nicht, und Kirche ist gleichermaßen zeugnisgebend-missionarische Kirche und gottesdienstlich-versammelte Kirche oder sie ist nicht Kirche. Alle drei Felder sind keine Spezialgebiete, die man beliebig weglassen oder betreiben kann, sondern sie sind zusammengehörender und zusammenfassender Ausdruck von christlicher Kirche oder christlicher Gemeinde. Gerade in gesellschaftlichen Umbruchsituationen muß sich beweisen, daß dies so ist. Das läßt sich an der Person John Wesleys ablesen. Er war durchdrungen von der Tatsache, daß Rechtfertigung und Wiedergeburt zusammengehören und daß deshalb auch der Weg der helfenden Tat vorgezeichnet war. So schrieb er: »Wenn Gott uns rechtfertigt, so tut er etwas für uns; in der Wiedergeburt wirkt er in uns. Die Rechtfertigung ändert unser äußeres Verhältnis zu Gott, so daß wir aus Feinden zu Kindern werden; durch die Wiedergeburt wird das Innerste unserer Seele umgestaltet, so daß wir aus Sündern zu Heiligen werden.«⁵ Seelen zu gewinnen und Heiligung über das Land zu verbreiten war die große Aufgabe, die Wesley erkannte; dazu rechnete er auch die Diakonie, z.B. in der Armenhilfe, in der Erziehung und Bildung für Kinder in den Sonntagsschulen und für Erwachsene mit Hilfe einer erschwinglichen christlichen Bibliothek, die er herausgab. Auch äußerte er

4 W. Schmolz, Gottes Mission und unser diakonischer Auftrag. Die Diakonie der EmK, EmK heute 87 (1994), 5.

5 J. Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Heft 1-9, Stuttgart 1986-1992, hier: 2,347.

sich zu wirtschaftlichen Fragen und kämpfte aktiv gegen die Sklaverei sowie für eine Gefängnisreform und Gefangenenfürsorge.

Im 19. Jahrhundert läßt sich indes vor allem im lutherisch bestimmten Europa beobachten, daß die Kirchen wegen der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre, aber auch wegen einer durch Unbeweglichkeit zu kennzeichnenden kirchlich-staatlichen Bürokratie bestimmte Aufgaben vernachlässigten. Die Kirche war oder fühlte sich für die Wortverkündigung zuständig, die Wohlfahrtspflege und die sozialen Probleme aber hatte die christliche Obrigkeit zu meistern. Dazu kam, daß die soziologischen Veränderungen – Landflucht, Zunahme der Städte, Anwachsen eines Industrieproletariats, Kinderarbeit, unhygienische Wohnverhältnisse, Flucht in Alkoholabusus –, die Kirchen unvorbereitet trafen. Die Landes- oder auch Nationalkirchen hielten starr an einem überkommenen Parochialsystem fest, obgleich die Großstädte in keiner Weise mehr den alten Pfarrgrenzen entsprachen oder auch entsprechen konnten.

In dieser Lage mühten sich vor allem erweckte Christen um die Not ihrer Mitmenschen. Eine verwirrende Zahl von Vereinen und anderen organisatorischen Zusammenschlüssen entstand, die sich zumeist spontan und völlig unkoordiniert bestimmten Bedürfnissen zuwandten. Schon Johann Hinrich Wichern (1808-1881) wünschte sich nichts sehnlicher als das Zusammengehen und Zusammenwirken der unterschiedlichen Vereine in Hamburg, die sich zur Armenpflege verpflichtet wußten. Er meinte, daß die Privatarmenpflege, das Zusammenarbeiten mit den öffentlichen Autoritäten und die alles integrierende christliche Armenpflege zusammengehen müßten. Es ist deutlich, daß er von der Voraussetzung einer umfassenden, flächendeckenden Kirchlichkeit ausgeht, die zwar de facto nicht mehr existierte, die er aber durch die sogenannte Innere Mission wieder hergestellt sehen wollte.

Die Armenpflege ist seit der Reformation ein wichtiger Teil des diakonischen Wirkens christlicher Kirchen. Dazu kam im 19. Jahrhundert eine Vielzahl von Kolporteuren, die das Land durchzogen, um Bibeln, Traktate und Bücher zu verteilen oder zu verkaufen. Heime wurden ins Leben gerufen, die sich um unterschiedliche Problemgruppen kümmerten, wie z.B. Graf Adalbert von der Recke-Volmarstein, der ein Heim für verwahrloste Kinder errichtete, oder Wichern selbst, der 1833 das »Rauhe Haus« in Hamburg ins Leben rief, wo Jungen im Rahmen eines christlichen Zusammenlebens zugleich eine Berufsausbildung erhielten und später dann als Diakone in anderen Heimen, in Krankenanstalten oder in den Stadtmissionen Dienst versahen. Auch die Stadtmission ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Diakonie und Innere Mission gingen Hand in Hand. Theodor Fliedner gründete 1833 ein Asyl für entlassene weibliche Strafgefangene, um sie vor einem Rückfall zu bewahren. Die Kaiserswerther Anstalten mit einer Ausbildungsstätte für die Diakonissen, einem Krankenhaus und anderen Heimen folgten 1836. Dieses Modell der Mutterhausdiakonie wurde die

Keimzelle für viele derartige Versuche in ganz Europa, auch in den Freikirchen.

Wichtig sind dabei folgende Tatsachen: 1. Vorbild für die Gefängnisarbeit und den Versuch einer Resozialisierung weiblicher Straftentlassenen war die Quäkerin Elizabeth Fry (1780-1845). Die Quäker hatten sich schon immer in dieser Frage besonders engagiert, nicht zuletzt deshalb, weil viele von ihnen aufgrund ihrer abweichenden Kirchlichkeit die Gefängnisse von innen erlebt hatten und die unhaltbaren Zustände aus persönlicher Erfahrung kannten. Fliedner war von der Quäkerin äußerst beeindruckt. 2. Bei den holländischen Mennoniten hatte Fliedner Frauen kennengelernt, die den Titel »Diakonisse« führten. Dies brachte ihn auf die Idee, gleiches einzuführen. 3. Zwei der ersten Schwestern (Diakonissen) von Fliedner kamen von den Methodisten. Man sieht also, daß zu Beginn der Arbeit Fliedners und der Mutterhausdiakonie wichtige Impulse von unterschiedlichen Freikirchen ausgegangen sind.

2.4. Freikirchliche Diakonie

Die Freikirchen hatten gegenüber den traditionellen Großkirchen einen Vorteil: Sie waren flexibler, staatsunabhängig, daher weniger bürokratisch und viel stärker demokratisch organisiert. Außerdem rekrutierten sie sich vorzugsweise aus den sozialen Schichten, die den Kirchen abhanden gekommen waren. Sie kannten daher viel unmittelbarer die Nöte, die durch die gesellschaftlichen Veränderungen im 19. Jahrhundert hervorgerufen waren. Wenngleich daher der Bezug von Diakonie und Gemeinde sehr viel unmittelbarer zum Zuge kommen kann, so hat die freikirchliche Diakonie, zumindest in Deutschland, dennoch den Weg über rechtlich selbständige Diakoniewerke, oder auch rechtlich selbständige Vereine genommen, um Diakonie zu organisieren. Dies ist überraschend, hängt aber wohl damit zusammen, daß die landeskirchlichen Vorbilder derart ausgeprägt waren, daß man dies als die einzige Möglichkeit ansah. Zudem ist die Diakonie nicht der einzige Arbeitszweig, der in rechtlich selbständigen Vereinen sich organisierte. Andere Vereine traten der Diakonie zur Seite, wie z.B. Jünglings- und Jungfrauenvereine, Missionsvereine und dergleichen.

3. Auftrag

Von ihrer gesamten Geschichte her müßten eigentlich die Freikirchen sowohl ökumenisch als auch übernational denken gelernt haben. Es zeigt sich aber schnell, daß auch in den Freikirchen Gegenbewegungen da sind. Denominationale Eigeninteressen haben Vorrang vor dem ökumenischen Ganzen, und leicht schlittern auch Freikirchler in nationalistisches Denken ab.

3.1. Europa und die Subsidiarität

Einst galten die Freikirchler in Deutschland als vaterlandslose Gesellen, als undeutsche Zweige an der deutschen Eiche. Daraufhin haben freikirchliche Pastoren in und um Berlin im Ersten Weltkrieg eine vaterländische Kundgebung veranstaltet, um ihre Treue zu Kaiser und Reich unter Beweis zu stellen. Heute gilt es für die Freikirchen und ihre diakonischen Einrichtungen, mit aller Macht an der Überwindung nationalstaatlichen Denkens zu arbeiten. Christen sind als Kinder Gottes in ihrer obersten Loyalität festgelegt, d.h. Gott zugetan. Wird die Nation oder die Treue zu ihr zur obersten Maxime erklärt, treibt man daher Gotteslästerung. Der Nationalismus und damit auch alle Fremdenfeindlichkeit sind Sünde. Das ist nicht irgendeine Phrase, sondern eine theologische Maxime. Die Konsequenz daraus muß lauten, daß sich der Auftrag der Gemeinde ausweiten muß auf Europa, ja die ganze bewohnte Erde; denn die Erde ist des Herrn und alle Menschen sind zum Ebenbild Gottes geschaffen. Es ist daher von größter Wichtigkeit, daß die freikirchlichen Diakoniewerke in Europa sich zusammenschließen, um eine europäische Stimme zu Gehör zu bringen. Es ist weiter außerordentlich wichtig, daß die freikirchlichen Diakoniewerke ihre Stimme auch erheben, um gehört zu werden. In den demokratischen Prozessen wird nur wahrgenommen, wer sich zu Wort meldet.

Auf der europäischen Ebene gilt das Prinzip der Subsidiarität. Dieses Prinzip ist der römisch-katholischen Soziallehre entlehnt und setzt innerhalb dieser Soziallehre voraus, daß der Mensch auf Gesellschaft hingebunden ist, und die Gesellschaft von dem Verantwortungs- und Solidaritätsbewußtsein der Menschen abhängig ist. Diese Voraussetzung beinhaltet auch, daß der einzelne Mensch *vor* der Gesellschaft da ist, diese ihm aber erst ermöglicht, Ergebnisse zu erzielen, die er allein nicht erreichen kann. Unter dieser Voraussetzung besagt das Prinzip der Subsidiarität, daß größere Sozialeinheiten den kleineren zu Hilfe kommen, deren Selbständigkeit unterstützen und ergänzen sollen, ihr Eigenleben aber nicht erdrücken dürfen. Die Gesellschaft insgesamt setzt für diese Delegation der Hilfe von oben nach unten bei gleichzeitiger Wahrung des Eigenlebens jeder Ebene die Rahmenbedingungen. Insofern ist damit auch die Einzelperson gefordert, weil sie sich zu ihrer Entfaltung in das Ganze einbringt. Dieses Subsidiaritätsprinzip liegt der europäischen Idee zugrunde. Es ist gegen einen Zentralismus und damit gegen eine mit dem Zentralismus einhergehende Überbürokratisierung gerichtet. Es ist vor allen Dingen auch zur Anwendung gebracht, was die Wohlfahrtsverbände angeht. Das Prinzip verlangt nach aktiver Teilnahme. Man muß sich, wie überall in der Demokratie, auch hier bemerkbar machen, um bei der Ausgestaltung dieses Prinzips wirkungsvoll beteiligt zu sein. Die Frage ist daher, ob das die freikirchliche Diakonie in ausreichendem Maße tut. Wie müßte eine größere und effektivere Zusammenarbeit aussehen? Auf europäi-

scher Ebene ist mit Blick auf die sozialen Fragen die EECCS (*European Ecumenical Commission for Church and Society*) ins Leben gerufen worden. Dort arbeiten auch Freikirchler mit. Andere europäische Institutionen, die man im Blick haben muß, sind: Das Europäische Parlament, der Europäische Gerichtshof in Luxemburg, der Europarat in Straßburg und nicht zuletzt auch die Versammlung der Regionen Europas. Letztere sind Spiegelbilder des Subsidiaritätsprinzips, weil hier die Überschaubarkeit durch eine Region, die gleichwohl unterschiedliche Kulturen und Sprachen kennt, gewährleistet werden soll. Schließlich ist auch zu sagen, daß es in einem zusammenwachsenden Europa zahlreiche Städtepartnerschaften gibt; dort sollten sich Freikirchen und ihre Diakoniewerke ebenfalls mehr als bisher sichtbar beteiligen.

3.2. Versöhnende Diakonie

Nichts ist augenblicklich in Europa dringlicher als Versöhnung. Das zeigte z.B. die Zweite Ökumenische Versammlung in Graz, aber es wird auch an den ungelösten Problemen auf dem Balkan und in anderen Regionen des Ostens unseres Kontinents sichtbar und natürlich auch in Nordirland. Dieser Aspekt ist auch für die Diakonie entscheidend. Versöhnung wurzelt darin, daß Gott die Versöhnung geschaffen hat und daß wir alle – Christen und Nicht-Christen – angedet und aufgerufen werden: »Laßt euch versöhnen mit Gott«. Dahinter steht ein Menschenbild, das davon ausgeht, daß durch die Sünde, d.h. durch die Eigenbezogenheit oder, wie Luther gesagt hat, durch das Verkrümmtsein in sich selbst, der Mensch verunstaltet ist, daß er aber durch den lebendigen und zu verkündigenden Christus in das ursprüngliche Bild wieder hergestellt werden kann. Aus dem »In-Sich-Gekrümmtsein« kann der Mensch zu einem aufrechten Gang gelangen. Versöhnung mit Gott führt dann notwendigerweise zur Versöhnung mit den Mitmenschen, d.h. dann auch zu der konkreten Tat gegenüber dem leidenden Mitmenschen und gegenüber der einer blinden Zerstörung ausgesetzten Schöpfung. Wenn das Wort der Versöhnung fehlt, droht die helfende Liebe in einen bloßen Aktionismus umzukippen; wenn andererseits die Verkündigung der versöhnenden Tat Gottes nicht zum Handeln führt, wird sie zu einer christlichen Phrase. Versöhnende Diakonie ist mithin ein wichtiger Bestandteil, ja vielleicht sogar die Quelle der Diakonie, wenn man davon ausgeht, daß Gott die Versöhnung geschaffen hat und daher Versöhnung zwischen Menschen möglich wird.

Großkirchen haben es schwer, das »Diakonentum aller Gläubigen« zu praktizieren. Zu viele strukturelle Hindernisse stehen im Weg, ja es gibt ein Konkurrenzverhältnis zwischen Kirche und Diakonie mit der Tendenz, die Diakonie als Großkonzern, der für die christlichen Liebestaten verantwortlich ist, von der Kirche abzukoppeln. Klagen über mangelnde Verankerung der Diakonie in das Leben der Gemeinden werden vielfäl-

tig geäußert. Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen müssen sich befragen lassen, ob sie sich noch als Christinnen oder Christen verstehen. Die freikirchliche Diakonie steht vielleicht nicht im gleichen Maße vor diesen Fragen, aber es kann nicht übersehen werden, daß auch in den Freikirchen nicht alles rosig ist.

3.3. *Gemeindliche Diakonie*

Paul Philippi hat als Summe seiner langjährigen Forschungen am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg gesagt, daß man von Diakonie erst dann reden sollte, »wenn die vom Wort Gottes hervorgerufene Liebestätigkeit als eine geordnete Gemeindeverantwortung ausgeübt wird«. ⁶ Er wehrt sich gegen einen diffusen Gebrauch des Wortes Diakonie etwa als »Liebestätigkeit« oder als »Dienst der Barmherzigkeit« und führt aus: »Erst wenn Diakonie nicht als Liebestätigkeit schlechthin, sondern als soziale Hilfe in geordneter Gemeindeverantwortung verstanden wird, werden Variationen des Diakonieverständnisses auf ihre Gültigkeit und Ungültigkeit hin überprüfbar« (211).

Das bedeutet, daß aus der Gemeinde heraus stets die Predigt und die Diakonie gewährleistet werden muß, weil Martyria, Liturgia und Diakonia zusammen gehören, wie oben bereits ausgeführt. Philippi führt einleuchtend aus, daß keine Gemeinde sagen darf: »Es fehlt uns im Moment das Charisma dazu«, also z.B. zum Predigen oder zur Diakonie. Das kann nicht angehen, weil die Gemeinde ja nicht nur nach außen diakonisch-helfende Gemeinde ist, sondern stets auch Hilfsbedürftige bei sich hat. Alle zusammen erst machen die Gemeinde aus. Insofern besteht in der Gemeinde das Einübungsfeld in die Diakonie. Sie ist nicht begründet auf einer »humanistischen Apellethik« also z.B. weil es dem oder jenem schlecht oder gut geht, sollst oder mußt du dies oder das tun, sondern auf dem Grundgesetz der Gemeinde, wie es in Matthäus 20,25ff aufgezeichnet ist, als der Kraftquelle. Diakonie ist dann davor gefeit, als Hilfe von Starken für Schwache paternalistisch von oben herab ausgeteilt und damit gründlich mißverstanden zu werden. Diakonie ist keine soziale Strategie und Aktion der Starken für die Schwachen, sondern beide, Hilfesuchende und Helfende, sind stark und schwach, krank und gesund, hoffnungslos und hoffend zugleich. Dies läßt sich in der Gemeinde erfahren und einüben.

Damit ist aber die häufig gestellte Frage, wem die diakonische Hilfe gilt, noch nicht hinreichend beantwortet. Oft wird diese Frage mit Gal 6,10 beantwortet: »Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen«. Paulus scheint hier dafür einzutreten, daß die Glaubensgenossen Priorität haben sollen. Dies ist insofern richtig, als die

6 P. Philippi / Th. Strohm, *Theologie der Diakonie*, Heidelberg 1989, 210.

diakonische Hilfe gegenüber den Glaubensgenossen ein Übungsfeld darstellt, auf dem die Diakonie eingeübt wird, wie eben beschrieben. »Das will jedoch nicht besagen, daß die Liebe für Außenstehende von zweitrangiger und insofern von geringerer Bedeutung wäre. Es geht nicht um eine Rang-, sondern um eine logische Abfolgeordnung.«⁷

Ist aber die Diakonie nicht gemeindlich eingebunden, ist die Gefahr mit Händen zu greifen, weil diakonische Aufgaben delegiert werden. Es geschieht die Delegation dieser Aufgaben an die diakonischen Experten und damit die Auslieferung der Diakonie an sozialstaatliche Vorgaben eines einheitlichen Systems der Sozialversorgung. Dem gegenüber hat Jürgen Moltmann emphatisch die These vertreten, daß christliche Diakonie nur dann christlich ist, »wenn sie von der Gemeinde ausgeht und sich als Sozialarbeit an einer Gemeinschaft aus ›Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Herren und Knechten, Männern und Frauen‹ (Gal 3,28; 1Kor 12,13) versteht.«⁸ Hier sei auch darauf aufmerksam gemacht, daß durch die Zitate aus dem Neuen Testament klar wird: Gemeinde kann nicht aus homogenen Gruppierungen bestehen, wie es die Ideologen der Gemeindegrowthbewegung wollen. Sie haben nämlich herausgefunden, daß Gemeinden, die auf bestimmte homogene Gruppen ausgerichtet sind, am schnellsten wachsen. Das aber ist dann nicht mehr die christliche Gemeinde, die eine andere, eine neue Art der Sozialgestalt zu verwirklichen trachtet, weil hier unterschiedliche Voraussetzungen, was Herkunft, Alter, Geschlecht oder Bildung anbelangt, in die *eine* und deshalb nicht-homogene Gemeinde eingebunden sind.

Moltmann hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß durch das Prinzip der Delegierung von diakonischen Aufgaben an die diakonischen Experten die Gemeinden verarmen. Es entstehe dadurch, wie er sagt, eine Diakonie *für* die Gemeinden, aber keine Diakonie *der* Gemeinden. Daher ist eine professionelle Verbandsdiakonie auch immer wieder vor die Frage gestellt, welches ihr Proprium ist, also ob und wie christlich sie sei. Diese Frage stellt sich ganz natürlich, wenn man die Diakonie aus der Gemeinde herauslöst, und sie wird dann auf die Diakonie übertragen, wenn in Wirklichkeit die Gemeinden mit eingeschlossen sind. Denn die »entdiakonisierten Gemeinden« stecken nach Moltmann schon seit langem in einer Identitätskrise, wie sie jetzt auch die Diakonie durch diese Frage nach dem christlichen Proprium erreicht hat.⁹

⁷ P.J.R. Abbing, Art. Diakonie, II. Theologische Grundprobleme der Diakonie, in: TRE VIII, Berlin 1981, 646.

⁸ J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, 21.

⁹ A.a.O., 37.

Nach Schober¹⁰ sind die Kriterien für die Erkennbarkeit der Diakonie folgende:

1. Das Subjekt der Diakonie ist der auferstandene Christus.
2. Der Empfänger (nicht das Objekt!) ist der hilfsbedürftige Mensch in seinem sozialen Umfeld.
3. Das Medium der Diakonie ist die Liebe, wie sie in Christus begegnet ist.
4. Der Nährboden für die Diakonie ist die Gemeinde mit ihrem gottesdienstlichen Leben und aufgrund ihres weltoffenen Auftrages.
5. Diakonie ist somit der Glaube an Christus im konkreten Vollzug am Nächsten.
6. Das Ziel ist die ganzheitliche Hilfe zur Ehre Gottes.
7. Dazu gehört die Bereitschaft, an der Veränderung der Verhältnisse mitzuarbeiten. Jedoch erinnert das Kreuz Christi daran, daß auch das beste Programm die Nöte nicht aus der Welt schafft.
8. Das Sondergut der Diakonie ist die christliche Spiritualität, die Erwartung des Reiches Gottes und das Gebet.

Von daher ergibt sich auch für die freikirchliche Diakonie die nüchterne Frage, wie stark sie selbst in die Gemeinde eingebunden ist und wie sehr die freikirchlichen Gemeinden tatsächlich diakonische Gemeinden sind. Sieht man einmal von der Heilsarmee ab, die in sich einen diakonischen Verband darstellt und wo die Deckungsgleichheit von Gemeinde und Diakonie vielleicht am erstaunlichsten durchgeführt ist, dann müssen sich alle freikirchlichen Gemeinden dieser Frage stellen. Sind die freikirchlichen Diakoniewerke noch genügend in der Gemeinde verankert und sind die Gemeinden ihrerseits so diakonisch ausgerichtet, daß man vom »Diakonentum aller Gläubigen«¹¹ in den freikirchlichen Gemeinden sprechen kann? Denn so wie es das »Priestertum aller Gläubigen« gibt, das in den freikirchlichen Gemeinden wie sonst nirgendwo eine Verwirklichung erfahren hat, so muß es auch das Diakonentum aller Gläubigen geben, will man dem Dilemma der Delegation entgehen. Es erweist sich damit die Eingangsthese als richtig, daß die christliche Diakonie nicht getan oder auch unterlassen werden kann, ohne daß dadurch die Christlichkeit der Gemeinde in Frage steht und umgekehrt die Christlichkeit der Gemeinde dann in Frage steht, wenn die Diakonie fehlt.

Die Frage ist auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt wichtig. Die diakonische Arbeit ist in den letzten Jahren immer mehr ausdifferenziert und vielfältiger geworden als je zuvor. Gleichzeitig werden mehr Mitarbeiter gebraucht, aber das Engagement der Mitarbeiter in der Kirche wird immer geringer, weil die Kirche weitgehend zu einer Diasporakirche ge-

¹⁰ T. Schober, Diakonie als Christuszeugnis im Sozialstaat [Sonderdruck], 2.

¹¹ Auf der DIAKONIA Weltkonferenz 1996 in Friedrichroda hatte ich diesen Begriff gebraucht, den ich jetzt zu meiner Freude bei Jürgen Moltmann entdeckt habe, der ihn schon viel früher verwendet hat.

worden ist. Von daher stellt sich immer dringlicher die Frage, ob es genügend Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen gibt, die vom christlichen oder evangelischen Glauben motiviert die diakonischen Aufgaben in Angriff nehmen wollen. Es ist zu beobachten, daß die kontemplativen »Orden«, wie z.B. die Marienschwestern in Darmstadt oder andere, auf Gebet und Kontemplation ausgerichtete Gemeinschaften nicht nur ihren Bestand halten können, sondern sich sogar durch neue Mitglieder ergänzen. Demgegenüber nehmen die traditionellen aktiven Schwesternschaften in der Diakonie rapide ab, ja man muß sagen, daß dieses Kapitel der Diakoniegeschichte, so kraß es auch klingen mag, an sein Ende gekommen ist. Um so wichtiger ist es, daß motivierte Gemeindeglieder diakonische Aufgaben übernehmen, um die Gemeinden nicht verarmen zu lassen.

3.4. Reich-Gottes-Diakonie

Es war wiederum Jürgen Moltmann, der auf diesen eschatologischen Aspekt der Diakonie aufmerksam gemacht hat. Vom Reich Gottes her, von der Vollendung, wenn alle Tränen abgewischt sind und aller Schmerz gelindert ist, muß die Diakonie ihre konkrete Gestaltung erfahren. Die Werte des Reiches Gottes sind nicht Haß, Gewalt, ausbeuterische und gnadenlose Konkurrenz, brutaler Umgang mit der Natur oder Kriege. Diese stehen gerade gegen eine an den Werten des Reiches Gottes ausgerichtete Diakonie. Wichtiger aber noch ist die folgende Beobachtung Moltmanns: »Ohne die Reich-Gottes-Perspektive wird Diakonie zur ideenlosen Liebe, die nur kompensiert und wiedergutmacht. Ohne die Diakonie wird allerdings die Reich-Gottes-Hoffnung zur lieblosen Utopie, die nur fordert und anklagt. Also kommt es in der diakonischen Praxis darauf an, die Liebe auf die Hoffnung und das Reich Gottes auf die konkrete Not zu beziehen. Ohne die Reich-Gottes-Hoffnung verliert die Diakonie ihre christliche Bestimmung und wird in Praxis und Theorie zu einem Teil der sozialstaatlichen Dienstleistungen. Mit der Reich-Gottes-Hoffnung aber muß die Diakonie christlich werden und über soziale Kompensation hinaus zu Ansätzen und Experimenten der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft führen.«¹²

Das Diakonentum aller Gläubigen sollte indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß nicht jedes Gemeindeglied in gleicher Weise die Berufung hat, diakonisch tätig zu sein. Auch das dienende Helfen ist ein Charisma und kann nicht einfach eingefordert oder erzwungen werden. Dennoch gilt das Ziel, der Gemeinde als Ganzes dazu zu verhelfen, ihrer Berufung als diakonische Gemeinde Rechnung zu tragen. Dem darf nicht entgegen gesetzt werden, daß heute mit Hilfe der Sozialgesetzgebung die Not aus der Welt geschafft sei. Gewiß sind viele Dinge, die vormals zu den diakoni-

12 J. Moltmann, Diakonie, 20.

schen Aufgaben zu rechnen waren, inzwischen durch die staatliche Sozialhilfe abgesichert; dennoch gibt es auch in einem engmaschigen Netz der sozialen Sicherung immer wieder Lücken, die ein diakonisches Handeln erforderlich machen. Insbesondere läßt sich das in der jüngsten Zeit an der wachsenden Zahl der Arbeitslosen beobachten, die auch durch finanzielle Kompensation nicht in der Weise in ihrem Menschsein bestärkt werden, wie es die Sicherheit eines Arbeitsplatzes ermöglichen würde. Insofern unterliegt man einer Täuschung, wenn man meint, daß einem materielle Absicherung durch die Sozialgesetzgebung schon genüge tun würde. Andererseits darf man auch nicht einwenden, die Gemeinde sei für die Arbeit ungeeignet, weil diese immer mehr professionalisiert werde. Es kann zwar kein Zweifel daran herrschen, daß die Spezialisierung sowie die Aus- und Fortbildung weit vorangeschritten und nicht aufzuhalten sind, ja es muß auch von Seiten der Diakonie für eine hochrangige Aus- und Fortbildung gesorgt werden. Dennoch aber gilt, daß auch die hauptberuflich in der Diakonie Tätigen auf den freiwilligen Einsatz der Gemeindeglieder nicht verzichten können. Diakonie ist also durch die freiwilligen Kräfte in der Gemeinde zu verankern, und nur so wird die Gemeinde selber Träger der diakonischen Aufgaben. Die in vielen anderen Kirchen diskutierte Frage, wie ein Diakonenamt mit dem Amt der Verkündigung in Beziehung steht, dürfte in freikirchlichen Gemeinden nicht diese herausragende Rolle spielen, weil auch das Predigtamt in das Priestertum aller Gläubigen eingebunden ist. Es dürfte also kein Konkurrenzverhältnis frei gesetzt werden, sondern es müßten sich die diakonischen Dienste ganz natürlich in das Gemeindeleben einfügen.

3.5. *Liturgische Diakonie*

Es entspricht orthodoxer Tradition, von einer »Liturgie vor der Liturgie« und auch von einer »Liturgie nach der Liturgie« zu sprechen. Was Erste anbelangt, so ist damit die Vorbereitung auf die gottesdienstliche Versammlung gemeint, während Letzteres auf die Ausstrahlung des Gottesdienstes in den Alltag zielt. Für beides findet man im Protestantismus wenig Anhalt; dennoch ist der Gedanke außerordentlich wichtig und unterstreicht, wie stark Gemeinde und Diakonie miteinander zu verzahnen sind. Die Vorbereitung auf den Gottesdienst kann unmöglich dem Prediger allein überlassen bleiben, sondern sollte von allen Gemeindegliedern, die sich zum Gottesdienst aufmachen, sorgfältig bedacht werden. Ebenso ist mit dem Segen der Gottesdienst nicht zu Ende, sondern findet seine Fortführung in dem Weg der Gottesdienstbesucher in den Alltag. Der diakonische Dienst und das gottesdienstliche Gebet sind unmittelbar aufeinander bezogen als Antwort der Gemeinde auf die Anrede durch Gott (Deklaration von Bratislava). Das eine ist die »Wortantwort«, das andere die »Tatantwort«. Die Tat ohne das begleitende Gebet könnte in die Versuchung führen, an die Machbarkeit der Hervorbringung des Rei-

ches Gottes zu glauben, während das Gebet ohne die Tat zu einem nichtssagenden Geplapper verkommen würde.

Während des Gottesdienstes selber aber sollte auch die Diakonie niemals fehlen. Ihrer ist in besonderer Weise im Gebet zu gedenken, ja von der charismatischen Bewegung kann man lernen, daß auch das Gebet für Kranke einen natürlichen Platz im Gottesdienst beanspruchen darf. Ebenso können für alle sichtbar und sehr konkret für Gottesdienstbesucher Gebete gesprochen werden. Neben der Fürbitte gilt natürlich auch die Opfergabe der diakonischen Aufgabe der Gemeinde. Man kann auch den Gedanken aufnehmen, daß Abendmahl und Diakonie in neuer Weise in einem Ineinander gesehen werden. Ursprünglich war das Abendmahl ein richtiges Sättigungsmahl, von dem leider nur noch ein kümmerlicher Bissen Brot und ein kleines Schlückchen Wein oder Traubensaft übriggeblieben sind. Ein Sättigungsmahl hat inzwischen den Namen Agapemahl erhalten. In der Diakonie könnte man die Dimension eines Sättigungsmahls für das Abendmahl wiedergewinnen, so daß der enge Zusammenhalt zwischen gottesdienstlicher Feier und Linderung von Hunger wieder unmittelbar einsichtig würde. In einigen Freikirchen ist mit dem Abendmahl zugleich die Fußwaschung verknüpft, die ein Ausdruck der dienenden Liebe sein will. Auch hier ist also eine enge Verknüpfung von Gottesdienst und Dienst deutlich zu spüren.

Der gottesdienstliche Aspekt kann auch noch vor einer Überschätzung der eigenen Fähigkeiten warnen. Es gibt ja nicht nur den schönen Spruch »In Demut und Dienen macht mir keiner was vor«, der eine diakonische Arroganz entlarvt, sondern es gibt auch das Helfersyndrom, daß Menschen, die eigentlich selbst eine Zuwendung dringend nötig hätten, anderen in hohem Maße Zuwendung zeigen und damit eine Art Ersatzbefriedigung an sich selbst leisten. Der Gottesdienst kann alle vor die radikale Frage nach uns selbst stellen. Er kann uns vor Gott uns selbst in Seinem Licht sehen lassen. Dann werden wir auch mit uns selbst versöhnt. »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« heißt das biblische Gebot der Menschlichkeit. Wir sind es gewohnt, immer nur auf den ersten Teil des Satzes zu blicken: »Liebe deinen Nächsten«. Aber es gehört der zweite Teil des Satzes dazu. Er ist sogar die Voraussetzung für den ersten Teil: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. Ich soll mich selbst lieben, und so wie ich mich selbst liebe, so soll ich auch meinen Nächsten lieben. »Die Selbstliebe wird im Gebot der Liebe nicht verboten oder verworfen, sondern erlaubt, gefordert und als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Selbstliebe ist das Maß und die Kraft der Nächstenliebe. Selbstliebe ist das erste, Nächstenliebe das zweite. Selbstliebe ist das Geheimnis des Glücks und der Freiheit in unserem Leben und in unserem Umgang miteinander.«¹³

13 A.a.O., 54.

3.6. Prophetische Diakonie

Impulse für eine prophetische Diakonie werden insbesondere von der Reich-Gottes-Hoffnung ausgehen. Prophetische Diakonie bezieht sich vor allem auf die soziale Aus- und Mitgestaltung der Zukunft. Daher sind Themen wie Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung, Entwicklung, Miteinander-Teilen und Solidarität wichtige Gesichtspunkte für eine prophetische Diakonie. Prophetische Diakonie könnte man auch als »Weltdienst« der diakonischen Gemeinde verstehen. Es geht nicht nur um ein Geben und Nehmen von Hilfe für diejenigen, die unmittelbar der Hilfe bedürftig sind, sondern es geht auch um den prophetischen Versuch, Strukturen im Interesse größerer sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit zu ändern. Prophetische Diakonie will also nicht nur die Wunden verbinden, sondern sie will die Frage stellen, warum es überhaupt zu Wunden kommt. Dahinter steht das Modell, daß bestimmte Strukturen Gewinner und Verlierer hervorbringen. Dies wird bei dem gegenwärtigen rasanten Strukturwandel in Wirtschaft und Gesellschaft besonders deutlich. Gewinner sind die mobilen Könner, Verlierer sind die wenig ausgebildeten, die physisch und psychisch Kranken, Behinderten, die Rentner sowie die Langzeit-Arbeitslosen. Viele physische und psychische Krankheiten und viele Defizite in der Ausbildung gehen auf bestimmte Strukturen zurück, die geändert werden können. Insofern geht es bei der prophetischen Diakonie um ein prophetisches Reden der Kirchen insgesamt, damit die Strukturen, die Ungerechtigkeiten hervorbringen und die soziale Unausgewogenheiten verursachen, zugunsten von gerechteren Strukturen geändert werden. Die Veränderung der Verhältnisse muß geschehen als »Entlarvung von Strukturen als institutionelle Verhinderung gerechter Zustände«, wie es Günter Brakelmann treffend formuliert hat.¹⁴ Auch Leiden ist auf seine Ursachen hin hinterfragbar und zum Teil veränderbar. Daher ist eine Analyse der Strukturen ein unverzichtbarer Bestandteil der Diakonie. Nachhaltig ist vor einer alternativen Fragestellung zu warnen, ob die Diakonie zuerst Einzelhilfe sein soll oder sich um die Strukturen zu kümmern habe. Beides ist gleichermaßen notwendig, und zwar ohne Abstufungen.

Diese prophetische Diakonie geschieht aber nicht nur im nationalen Rahmen, sondern muß sich gegenwärtig international bewähren. Es geht nicht nur um eine Veränderung des Status quo in den europäischen Ländern, sondern es geht um eine Veränderung des Status quo weltweit, weil es ganz unbestreitbar so ist, daß die meisten der industriell entwickelten Staaten ihren Reichtum zu einem großen Teil der wirtschaftlichen Ausbeutung von unterentwickelten Ländern verdanken. Das sogenannte Scherenmodell, daß Reiche immer reicher und Arme immer ärmer wer-

¹⁴ G. Brakelmann, Denkschrift und Manifest, in: Diakonie 73, Jahrbuch des Diakonischen Werkes, Stuttgart 1973, 46.

den, greift nicht nur auf der nationalen Ebene um sich, sondern ist auch im weltweiten Maßstab zu beobachten. Prophetische Diakonie muß daher versuchen, das sich immer weitere Öffnen der Schere zu verhindern und in das Gegenteil umzukehren. Prophetisch-gesellschaftliche Diakonie ist im übrigen engagiert in der Entwicklungsarbeit, und das bedeutet, daß die prophetische Diakonie ein Anzeichen dafür ist, daß Kirchen in eine Solidarität mit den Armen eintreten. Es läßt sich beobachten, daß in Deutschland die große ökumenische Sammlung »Brot für die Welt« in den vergangenen Jahren diese Kehrtwendung von einer reinen Hilfeleistung zu dem Versuch einer auch strukturellen Veränderung genommen hat. War vormals die Hauptaufgabe darin gesehen, die unmittelbare Not der Hungernden zu lindern, so wurde im Verlauf der Jahre die Frage gestellt, warum es so viele Verhungerte gibt und ob nicht Mittel und Wege gefunden werden können, in den Entwicklungsländern den Armen zur Selbsthilfe zu verhelfen. Es sollte also den Armen kein Fisch gereicht werden, sondern sie sollen angeleitet werden, selber fischen zu lernen. Es ist daher sehr enttäuschend, daß gerade in den letzten Jahren das Spendenaufkommen für »Brot für die Welt« in den deutschen Freikirchen außer in der Evangelisch-methodistischen Kirche abgenommen hat, z.T. dramatisch. Will man nichts von strukturellen Problemen wissen, oder weiß man es tatsächlich nicht?

3.7. Ökumenische Diakonie

Die prophetische Diakonie ist also sehr eng mit einer ökumenischen Diakonie verknüpft, d.h. daß man sich des weltweiten Zusammenhangs und der Interdependenz der Welt bewußt wird. Die Welt ist, wie manche sagen, zu einem *global village*, zu einem »globalen Dorf« geworden, weil jeder von jedem und alle untereinander abhängig sind. Daher bedarf die ökumenische Diakonie gerade einer entwicklungsbezogenen Diakonie, um das Gefälle zwischen Nord und Süd abzubauen. Man kann aber von einer ökumenischen Diakonie auch im europäischen Raum sprechen, weil es auch in Europa ein solches Gefälle gibt, hier eher auf einer Ost-West-Schiene. Auf einer von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) nach Bratislava einberufenen Konferenz vom 13. bis 18. Oktober 1994 haben orthodoxe und protestantische Teilnehmer aus 26 Ländern eine Vision der Diakonie in Europa entwickelt. Es sollte keine »Festung Europas« in Abgrenzung gegenüber der übrigen Welt entstehen, sondern Europa muß in einer weltweiten Perspektive betrachtet werden. In vielen Regionen der Welt herrschen Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Kriege, was eine gemeinsame europäische Diakonie zu neuen Aufgaben herausfordert. Die Deklaration listet einige Schlüsselworte auf, die für diakonische Aktionen wesentlich sind: Agape, Glaube, Hoffnung, Hilfe, Heilung, Versöhnung, Rekonstruktion, Partnerschaft, ökumenische Solidarität, Koinonia, Gerechtigkeit, Miteinander-Teilen, Opfer, Widerstand. Mit

Hilfe dieser Schlüsselworte kann man sagen, daß die Diakonie ein wesentlicher Aspekt des Christentums ist und daß sie durch folgendes gekennzeichnet ist: Die Diakonie dient Menschen in ihrem täglichen Leben, wenn sie z.B. mit Krankheit, Hunger, Alter und Trauer konfrontiert sind; sie will sich um materielle und geistliche Nöte kümmern; Diakonie ist in der Liturgie gegründet und ist eine Ausdehnung des Gottesdienstes in das alltägliche Leben; sie möchte das ganze Volk Gottes beteiligen; Diakonie interveniert aktiv und phantasievoll, um menschliche Gemeinschaft aufzubauen im Respekt vor dem Ebenbild Gottes in jeder Person, und geht daher von der menschlichen Würde aus; Diakonie setzt sich für Gerechtigkeit und für die Befreiung der Unterdrückten ein; sie handelt in der Überzeugung, daß Armut, Arbeitslosigkeit und Isolation nicht schicksalhaft und unvermeidlich sind.

3.8. *Solidarische Diakonie*

Das Letztgesagte leitet unmittelbar über zu einer solidarischen Diakonie, weil die Ökumene nach Solidarität verlangt. Die solidarische Diakonie kann aber auch ganz unten angesetzt werden und besagt dann, daß es bei der Diakonie nicht um eine Strategie der Starken geht, die an den Schwachen Gutes tun, sondern daß sich alle als unfertige, von Gott und den Mitmenschen Abhängige verstehen. Es soll kein oben und kein unten geben, es soll keine Männer geben, die oben leiten, und Frauen, die unten dienen, wie es noch häufig in der Diakonie der Fall ist, sondern bei der solidarischen Diakonie geht es um ein neues Miteinander, was sich daraus ergibt, daß alle in gleicher Weise vor Gott stehen.

4. *Schluß*

Will man die unterschiedlichen Blickwinkel zusammenfassen, dann kann man vielleicht am besten von einer *ganzheitlichen Diakonie* in bezug auf den Menschen und von einer *geschichtlich-denkenden Diakonie* in bezug auf die Gesellschaft sprechen. Beides gehört wiederum eng zusammen. Max Weber, der berühmte deutsche Religionssoziologe, der sich selbst als »religiös unmusikalisch« charakterisierte, hat einmal Religion als eine bestimmte Art von Gemeinschaftshandeln bezeichnet. Nicht so sehr die Lehre, sondern das gemeinschaftliche Handeln hinterläßt die Spuren in der Geschichte. Diakonie lebt zeichenhaft vor, wozu Gott seine Kinder und seine ganze Welt geschaffen hat. Die Diakonie ist deshalb nicht von dem Willen zur Herrschaft, sondern von der Berufung zum Dienen bestimmt und ist bemüht, das Heil ebenso wie das Wohl aller Menschen und der Schöpfung im Blick zu haben. Diakonie hat deshalb heute viele Gesichter. Treffend hat die Kirchenordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche im Abschnitt 5.4. »Sozialer Dienst« festgehalten:

»Es ist Aufgabe der Kirche Jesu Christi, die Liebe Gottes in Wort und Tat zu verkündigen. Darum gehört Diakonie zur Wesens- und Lebensäußerung der Kirche. Sie nimmt sich besonders Menschen in leiblicher Not und seelischer Bedrängnis an, sowie solcher, die unter sozial ungerechten Verhältnissen oder in besonderen sozialen Schwierigkeiten leben. Sie sucht auch die Ursachen dieser Nöte zu beheben. Da die Entfremdung von Gott die tiefste Not des Menschen ist und sein Heil und Wohl untrennbar zusammen gehören, vollzieht sich Diakonie in Wort und Tat als ganzheitlicher Dienst am Menschen.« Die Diakonie in Wort und Tat kann also nur verstanden werden als ein ganzheitlicher Dienst am Menschen, gleich welcher Herkunft.

Man muß wohl hinzufügen, daß der konziliare Prozeß zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung uns alle darauf aufmerksam gemacht hat, daß auch die Sorge um die Schöpfung zu einer recht verstandenen Diakonie gehört. Zur Ganzheit müssen auch die natürlichen Grundlagen unseres Lebens zugerechnet werden. Wenn diese einer willkürlichen oder rücksichtslosen Ausbeutung ausgesetzt sind, werden neue »Umweltkrankheiten« erzeugt, die zwar neue, aber bei besserer Anwendung der prophetisch-diakonischen Stimmen überflüssige diakonische Felder eröffnen.

Der Ganzheitlichkeit der Diakonie sich zu erinnern oder ihr ganz neu ansichtig zu werden ist Teil der Pilgerfahrt, des Unterwegs-Seins, im Namen Jesu Christi.

Bibliographie

- Abbing, P.J.R.*, Art. Diakonie, II. Theologische Grundprobleme der Diakonie, in: TRE VIII, Berlin 1981
- Brakelmann, G.*, Denkschrift und Manifest, in: Diakonie 73, Jahrbuch des Diakonischen Werkes, Stuttgart 1973
- Hitzemann, G.*, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, in: *Balders, G.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Wuppertal / Kassel 1984, 6-16
- Moltmann, J.*, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984
- Schmolz, W.*, Gottes Mission und unser diakonischer Auftrag. Die Diakonie der EmK, EmK heute 87 (1994)
- Schober, T.*, Diakonie als Christuszeugnis im Sozialstaat [Sonderdruck]
- Philippi, P. / Strohm, Th.*, Theologie der Diakonie, Heidelberg 1989
- Wesley, J.*, Die 53 Lehrpredigten, Heft 1-9, Stuttgart 1986-1992

Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung

Zum Fortgang und Abschluß des römisch-katholisch/
lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre

Eduard Schütz

1. Die Ausgangslage

Im Sommer 1998 hatte es den Anschein, als würde das römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Gespräch über die Rechtfertigungslehre ohne den erstrebten Abschluß bleiben: Die feierliche Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) durch den Lutherischen Weltbund und die römisch-katholische Kirche.¹ Die eine Seite, der Lutherische Weltbund, hatte am 16. Juni 1998 sein Einverständnis mit der GE erklärt, nachdem eine Mehrzahl von lutherischen Kirchen durch ihre Synoden ihren Konsens mit der GE, manchmal nur einen bedingten, »differenziert« genannten Konsens, erklärt hatte. Die andere Seite, die römisch-katholische Kirche, hatte sich zu einer solchen Konsens-Erklärung nicht in der Lage gesehen, obwohl dieser Schritt von allen Seiten erwartet worden war, denn die GE war ja von lutherischen und katholischen Theologen gemeinsam erarbeitet worden. Die Lutheraner hatten am 16. Juni 1998 erklärt, daß die lutherischen Verurteilungen der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre die in der GE gemeinsam formulierte Rechtfertigungslehre nicht mehr trafen. Dagegen erklärte die römisch-katholische Kirche erklärte, bevor die Verurteilungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre durch das Konzil von Trient im Blick auf die Lehre der GE aufgehoben werden könnten, müßte die GE noch einige »Präzisierungen« erfahren.

Die Antwortnote der römisch-katholischen Kirche vom 25. Juni 1998 schien einen harmonischen Abschluß des lutherisch/katholischen Dialogs über die Rechtfertigungslehre definitiv zu verhindern. Denn wie sollte es nun weitergehen? Würde ein neuer Text der GE erstellt werden müssen, dem dann auch die römisch-katholische Kirche würde zustimmen können? Aber war es in einem solchen Fall den Synoden der lutherischen Kirchen, die den 1997 an sie gelangten Text der GE beraten und mehrheitlich mit einem »differenzierten Ja« gebilligt hatten, zuzumuten,

¹ Vgl. E. Schütz, Versöhnung inklusive Rechtfertigung, in: ZThG 4 (1999), 121-137.

noch einmal in einen solchen Prozeß der Beratung und Billigung eines neuen Textes der GE einzutreten? Das war bei der allgemeinen Enttäuschung über die offizielle katholische Antwortnote nicht zu erwarten. Andererseits war bei einem endgültigen Scheitern des lutherisch/katholischen Dialogs über die Rechtfertigungslehre mit einem – möglicherweise irreparablen – Schaden für die ökumenische Annäherung der getrennten Kirchen zu rechnen, der zu einer Lähmung der zwischenkirchlichen Dialoge über Lehrfragen hätte führen können. Das Gespenst einer ökumenischen Eiszeit wurde nicht ganz ohne Grund an die Wand gemalt. Kein Wunder also, daß die Kardinäle Ratzinger und Cassidy betont,² die katholische Antwort beinhalte nicht nur die angemahnten »Präzisierungen« zu einigen Aussagen der Rechtfertigungslehre der GE, sondern auch und vor allem die positive Aufnahme »des Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« durch Rom, ein Ergebnis, das die endliche Rezeption einer modifizierten, den katholischen Einwendungen und Wünschen Rechnung tragenden GE durch Rom durchaus erwarten lasse. Dieser so zum Ausdruck gekommene Wunsch und Wille, die GE unter keinen Umständen scheitern zu lassen, war bei beiden Dialogpartnern vorhanden und bestimmte das weitere Procedere.

Durch die Vermittlung des früheren bayerischen Landesbischofs Hanselmann, der seine Beziehungen zu Kardinal Ratzinger spielen ließ, kam es am 1. November 1998 in Regensburg zu einer Begegnung zwischen Hanselmann und Ratzinger, an der auch die Professoren Joachim Track aus Neuendettelsau (lutherisch) und Heinz Schütte aus Paderborn (römisch-katholisch) teilnahmen. Nach dem Bericht des hannoverschen Landesbischofs Horst Hirschler³ kam es bei diesem Treffen zur Erstellung eines ersten Entwurfs der später so genannten »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« (GOF) und des dazugehörigen Annexes.⁴

Der Weg dieser beiden Texte bis zu ihrer endgültigen Formulierung, die im Mai 1999 veröffentlicht wurde, ist schwer auszumachen. Hirschler spricht von »Schleichwegen«, auf denen dieses Ergebnis erreicht wurde, aber er hält ausdrücklich »etwas von Schleichwegen, wenn sie kreativ zum Ziele führen«.⁵ Der Text der GOF und des Annexes wurde unverzüglich an alle Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes verschickt, nachdem er in Rom Billigung gefunden hatte. Schließlich einigten sich der Lutherische Weltbund und Rom auf die Unterzeichnung von GE, GOF und Annex am 31. Oktober 1999, dem Reformationstag, in Augsburg. Das zweite nachchristliche Jahrtausend sollte nicht ohne die-

2 A.a.O., 129.

3 Vgl. epd-Dokumentation 45/99 vom 25. Oktober 1999, 3ff.

4 Vgl. den Bericht von Joachim Track in: epd-Dokumentation 24/99 vom 7. Juni 1999, 1-48.

5 Vgl. epd-Dokumentation 45/99, 4.

ses ökumenische Ereignis an einem reformationsgeschichtlich bedeutsamen Ort zu Ende gehen.

Die Kardinalfrage, die im Blick auf die GOF und ihren Annex gestellt werden muß, lautet: Wie werden die von Rom gewünschten Präzisierungen der GE so formuliert, daß sie von den Verurteilungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre durch das Konzil von Trient (1545-1563) nicht mehr betroffen sind? Zwar hatte auch der Lutherische Weltbund am 16. Juni 1998 im Zusammenhang mit seiner Einverständniserklärung mit der GE einige Anfragen an diese gerichtet, aber seine Zustimmung zu ihr im Gegensatz zur römischen Antwortnote nicht von befriedigenden Antworten auf diese Anfragen abhängig gemacht. Es kam also alles darauf an, ob durch die GOF und deren Annex die katholischen Wünsche so befriedigt werden würden, daß eine Billigung der GE durch Rom möglich würde. Mit dieser Billigung würde dann auch die Erklärung erfolgen, daß die Verurteilungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre durch das Konzil von Trient die Rechtfertigungslehre der GE nicht mehr treffen würden.

2. »Klärungen«

Die von Rom gewünschten »Präzisierungen« einiger Aussagen der Rechtfertigungslehre der GE bringt der Text des Annexes der GOF.⁶ »Die größten Schwierigkeiten«, um zu einem Konsens über die Rechtfertigungslehre zu kommen, hatte die römische Antwortnote vom 25. Juni 1998 beim Thema »Das Sündersein des Gerechtfertigten« gesehen.⁷ Das lutherische »gerecht und Sünder zugleich« (lat.: *simul iustus et peccator*) werde »der inneren Verwandlung des Menschen«, »der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen«, die beim getauften Christen geschehen sei, nicht gerecht, denn nach katholischer Auffassung »ist die Konkupiszenz, die im Getauften verbleibt, nicht eigentlich Sünde«. Zu diesem Thema bringt der Annex unter Ziffer 2 A in einem ersten Abschnitt folgende »Präzisierung«:

»Wir bekennen gemeinsam, daß Gott aus Gnade dem Menschen die Sünde vergibt und ihn zugleich in seinem Leben von der knechtenden Macht der Sünde befreit [...]« (GE 22). Rechtfertigung ist Sündenvergebung und Gerechtmachung, in der Gott »das neue Leben in Christus schenkt« (GE 22). »Gerechtfertigt aus Glauben haben wir Frieden mit Gott« (Röm 5,1). »Wir heißen Kinder Gottes, und wir sind es« (1Joh 3,1). Wir sind wahrhaft und innerlich erneuert durch das Wirken des Heiligen Geistes und bleiben immer

6 Beide Texte in epd-Dokumentation 24/99 vom 7. Juni 1999, 49-51 und 36/99 vom 30. August 1999, 38-40; in letzterer Ausgabe ist der Text der GE auf den Seiten 31-37 aus epd-Dokumentation 46/97 abgedruckt; ich zitiere ihn nach der fortlaufenden Numerierung von 1 bis 44.

7 Vgl. Schütz, *Versöhnung*, 129ff.

von seinem Wirken in uns abhängig. »Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung, das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2Kor 5,17). Die Gerechtfertigten bleiben in diesem Sinne nicht Sünder.

Hervorzuheben ist, daß nun Rechtfertigung als »Sündenvergebung und Rechtmachung« definiert wird. Die neue Kreatur, von der 2Kor 5,17 im Blick auf den Christen spricht, ist wahrhaftige und innerliche Erneuerung des Getauften. Das Fazit kann dann lauten: »Die Gerechtfertigten bleiben in diesem Sinne nicht Sünder.« So wird dem katholischen Anliegen der Betonung der wirklichen Erneuerung des Christen Genüge getan.

Dem lutherischen Anliegen der Betonung des Sünderseins des Gerechten trägt der zweite Passus des Annexes unter der Ziffer 2 A Rechnung: »Doch wir würden irren, wenn wir sagten, daß wir ohne Sünde sind« (1Joh 1,8-10, vgl. GE 28). Nach dem Zitat von Jak 3,2; Ps 19,13; Lk 18,13 und Röm 6,12 heißt es dann:

»Dies erinnert uns an die beständige Gefährdung, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht. Insoweit können Lutheraner und Katholiken gemeinsam den Christen als *simul iustus et peccator* verstehen, unbeschadet ihrer unterschiedlichen Zugänge zu diesem Themenbereich, wie dies in GE 29-30 entfaltet wurde.«

Damit wird eine ontologische Aussage über das Sündersein des Gerechtfertigten vermieden. Die klassische Belegstelle für das lutherische »*simul iustus et peccator*«, Röm 7,7ff, wird nicht mehr angeführt. Stattdessen werden die paränetischen Aussagen des Neuen Testaments herangezogen. »Insoweit« von einer »Gefährdung, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht«, gesprochen werden kann, gilt für den Christen das lutherische »gerecht und Sünder zugleich«.

Angesichts der unter Ziffer 2 A des Annexes aufgeführten Bibelstellen wird man von einem Lernprozeß zum Thema »Das Sündersein des Gerechtfertigten« sprechen können. »Beide Seiten machen keinerlei Abstriche von ihrem Bekenntnisstand. Aber sie versuchen sich gegenseitig zu verstehen.« »Beim *simul iustus et peccator* und beim Sündenverständnis müssen wir auf lutherischer Seite aufpassen, daß wir keinem statischen Dualismus das Wort reden. Wenn wir als auf Christus Vertrauende unverändert Sünder blieben und nur das Etikett »gerechtfertigt« aufgeklebt bekämen, ohne daß sich bei uns etwas verändert, wäre es Unsinn. Gottes Wort ist ein schöpferisches Wort. Wenn er uns freispricht von der Last und der Macht der uns packenden Sünde, dann beginnt etwas Neues. Wer auf Christus vertraut, ist nicht mehr nur durch die Sünde geprägt. Freilich gilt, Herr ich glaube, hilf meinem Unglauben.«⁸

Unter der Ziffer 2 B des Annexes wird der Begriff »Konkupiszenz« (Begehrde), von lutherischer Seite bisher als sündhaftes Begehren, wie Gott sein zu wollen, aufgefaßt, von katholischer Seite aber lediglich als eine

8 Hirschler, zit. nach: a.a.O., 7.

aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende »Neigung« verstanden, die aber nicht Sünde ist, weil ihr das Moment der personalen Bestimmung fehlt, nun so interpretiert:

»Unbeschadet der hier eingeschlossenen Unterschiede kann aus lutherischer Sicht anerkannt werden, daß die Begierde zum Einfallstor der Sünde werden kann. Wegen der Macht der Sünde trägt der ganze Mensch die Neigung in sich, sich gegen Gott zu stellen. Diese Neigung entspricht nach lutherischem und katholischem Verständnis nicht ›dem ursprünglichen Plan Gottes vom Menschen‹ (GE 30). Die Sünde hat personalen Charakter und führt als solche zur Trennung von Gott. Sie ist das selbstsüchtige Begehren des alten Menschen und mangelndes Vertrauen und mangelnde Liebe zu Gott.«

Der »Gefährdung durch die Macht der Sünde« bleibt auch der gerechtfertigte Mensch weiterhin ausgesetzt und ist deshalb zu einem das ganze Leben hindurch währenden Kampf gegen diese »Gottwidrigkeit« aufgerufen. Dem lutherischen Einwand, es könne doch von Begierde gar nicht gesprochen werden, ohne daß das personale Moment der Zustimmung des Menschen bereits eingeschlossen wäre, wird nun Rechnung getragen, indem ausgeführt wird, daß »wegen der Macht der Sünde der ganze Mensch die Neigung in sich trägt, sich gegen Gott zu stellen«. Andererseits wird gut katholisch erklärt, daß die Sünde personalen Charakter trägt.

Das Rechtfertigungsgeschehen wird unter der Ziffer 2 C anvisiert:

Rechtfertigung geschieht »allein aus Gnade« (GE 15 und 16), allein durch Glauben, der Mensch wird »unabhängig von Werken« gerechtfertigt (Röm 3,28; vgl. GE 25). »Die Gnade ist es, die den Glauben schafft, nicht nur, wenn der Glaube neu im Menschen anfängt, sondern solange der Glaube währt« (Thomas von Aquin, S. Th. II/II 4,4 ad 3). Gottes Gnadenwirken schließt das Handeln des Menschen nicht aus: Gott wirkt alles, das Wollen und Vollbringen, daher sind wir aufgerufen, uns zu mühen (vgl. Phil 2,12f). »[...] alsbald der Heilige Geist, wie gesagt, durchs Wort und heilige Sakramente solch ein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, so ist es gewiß, daß wir durch die Kraft des Heiligen Geistes mitwirken können und sollen [...]« (FC SD II, 64f; BSLK 897, 33ff).

An diesem Text überrascht die Bereitwilligkeit, mit der die katholische Seite das »allein durch Glauben« (lat.: *sola fide*) nun konzidiert. Aber wie läßt sich diese Auffassung mit dem Kanon 9 des Rechtfertigungsdekrets des Konzils von Trient vereinbaren, der da lautet:

»Wer behauptet, daß der sündige Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt werde, und darunter versteht, daß nichts anderes als Mitwirkung zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade erfordert werde und daß es in keiner Weise notwendig sei, sich durch die eigene Willenstätigkeit zuzurüsten und zu bereiten, der sei ausgeschlossen.«⁹

⁹ Der deutsche Text bei J. Neuner / H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Hg. von K. Rahner / K.-H. Weger, Regensburg 101971, 514 (Nr. 827); der lateinische Text bei H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et*

Wird etwa doch im Annex zur GOF und in diesem Trienter Kanon verschieden vom Glauben gesprochen und unter ihm etwas Verschiedenes verstanden? Daß jedenfalls dieser Kanon im Hintergrund steht, wird im Text des Annexes unter Ziffer 2 C überdeutlich, wenn das Handeln des Menschen beim Gnadenwirken Gottes betont wird und des Menschen Mitwirkung sogar noch mit einem Zitat aus der lutherischen Konkordienformel (FC) belegt wird. Die Kompromißbereitschaft sowohl der katholischen wie der lutherischen Seite bei der Neuformulierung des »sola fide« ist beeindruckend, ja fast beängstigend; hoffentlich führt sie nicht in Zukunft zu der verzweifelten Frage: Was soll nun gelten: die GE mit ihren von lutherischer wie katholischer Seite gemeinsam vertretenen Passagen, die in der GE enthaltenen Sondervoten der einen wie der anderen Seite, die GOF zur GE samt Annex, die lutherischen Bekenntnisschriften oder das Konzil von Trient?

Am wenigsten strittig dürfte der Text des Annexes über die guten Werke sein (Ziffer 2 D):

»Gnade als Gemeinschaft der Gerechtfertigten mit Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe wird stets vom heilsschöpferischen Wirken Gottes empfangen (vgl. GE 27). Doch der Gerechtfertigte ist dafür verantwortlich, die Gnade nicht zu verspielen, sondern in ihr zu leben. Die Aufforderung, gute Werke zu tun, ist die Aufforderung, den Glauben zu üben (vgl. BSLK 197, 45f). Die guten Werke des Gerechtfertigten soll man tun, »nämlich daß wir unseren Beruf fest machen, das ist, daß wir nicht wiederum vom Evangelio fallen, wenn wir sündigen« (Apol. XX, 13, BSLK 316, 9-23). In diesem Sinn können Lutheraner und Katholiken gemeinsam verstehen, was über das »Bewahren der Gnade« in GE 38 und 39 gesagt ist. Freilich, »alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht oder nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht« (GE 25).«

Es fällt auf, wie sehr auch hier die lutherischen Bekenntnisschriften bemüht werden, um zu einer gemeinsamen Auffassung vom Charakter der guten Werke zu kommen. Lutherische Anliegen (Rechtfertigung geschieht ohne Werke) und katholische (der Mensch ist verantwortlich für die Bewahrung der Gnade) sind in ein harmonisches Gleichgewicht gebracht. Dieselben Signaturen (Berücksichtigung der lutherischen Bekenntnisschriften und der Anliegen beider Seiten) bestimmen auch die Ausführungen über das Gericht nach den Werken und den Lohn der guten Werke im Gericht (Annex Ziffer 2 E), ohne daß bei diesem Thema in Zukunft große Kontroversen zu erwarten sind:

»Im Endgericht werden die Gerechtfertigten auch nach ihren Werken gerichtet (vgl. Mt 16,27; 25,31-46; Röm 2,16; 14,12; 1Kor 3,8; 2Kor 5,10 etc.). Wir gehen einem Gericht entgegen, in dem Gott in seinem gnädigen Urteil alles annehmen wird, was in unserem Leben und Tun seinem Willen entspricht.

Declaratum de Rebus Fidei et Morum. Editio 31 editio K. Rahner, Barcinone / Eriburg i.Br. / Romae 1957, 296 (Nr. 819).

Aber alles, was unrecht in unserem Leben ist, wird aufgedeckt und nicht in das ewige Leben eingehen. Die Konkordienformel stellt ebenfalls fest: ›Wie dann Gottes Wille und ausdrücklicher Befehl ist, daß die Gläubigen gute Werke tun sollen, welche der heilige Geist wirket in den Gläubigen, die ihnen auch Gott um Christi willen gefallen läßt, ihnen herrliche Belohnung in diesem und künftigen Leben verheißet‹ (FC SD IV, 38; BSLK 950, 18-24). Aller Lohn aber ist Gnadenlohn, auf den wir keinen Anspruch haben.«

Die zweitgrößte Schwierigkeit bei der Rezeption der GE hatte die römische Antwortnote vom 25. Juni 1998 in bezug auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre als Kriterium für das Leben und die Praxis der Kirche gesehen. Im klaren Unterschied zu den Lutheranern, für die sie »eine ganz einzigartige Bedeutung erlangt hat«, »muß, was die katholische Kirche betrifft, gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der ›regula fidei‹ einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes«. Die Antwortnote konstatierte also im Blick auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre nur die klar unterschiedenen Positionen beider Seiten, ohne Gemeinsamkeiten festzustellen. Im Gegensatz dazu formuliert der Annex zur GOF nur eine gemeinsame Auffassung von der kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre (Ziffer 3):

»Die Rechtfertigungslehre ist Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens. Keine Lehre darf diesem Kriterium widersprechen. In diesem Sinne ist die Rechtfertigungslehre ein ›unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will‹ (GE 18). Als solche hat sie ihre Wahrheit und ihre einzigartige Bedeutung im Gesamtzusammenhang des grundlegenden trinitarischen Glaubensbekenntnisses der Kirche. Gemeinsam haben wir ›das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1Tim 2,5f), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt‹ (GE 18).«

Erstaunlicherweise wird nun auch von katholischer Seite festgestellt, daß die Rechtfertigungslehre ein »unverzichtbares Kriterium« von »einzigartiger Bedeutung« ist, allerdings »im Gesamtzusammenhang des grundlegenden trinitarischen Glaubensbekenntnisses der Kirche«. Nicht wiederholt wird die dezidiert katholische Anschauung, daß »das Grundkriterium der ›regula fidei‹« »das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes« ist. Auf diese Weise war für die Lutheraner Raum geschaffen worden, die Kirche vom trinitarischen Glaubensbekenntnis her zu interpretieren, und entfiel für sie die Nötigung, das Glaubensbekenntnis von der Kirche, ihrem Leben und ihren Sakramenten her zu interpretieren. Damit aber hatte die katholische Seite ihre Präzisierungsforderungen an ihre lutherischen Gesprächspartner

deutlich ermäßigt. Nun ist jedoch zu erwarten, daß die beim Thema der Rechtfertigungslehre heute vermiedenen Entgegensetzungen bei den »weiterer Klärung« bedürftigen Fragen, nämlich den das »Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten« (GE 43) betreffenden Fragen um so unausweichlicher wieder begegnet werden.

Schließlich wird im Annex zur GOF unter der Ziffer 4 die in der römischen Antwortnote vom 25. Juni 1998 deutlich in Zweifel gezogene Lehrautorität des lutherischen Gesprächspartners nun voll anerkannt:

»In der Antwortnote der Katholischen Kirche soll weder die Autorität lutherischer Synoden noch diejenige des Lutherischen Weltbundes in Frage gestellt werden. Die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben den Dialog als gleichberechtigte Partner (»par cum pari«) begonnen und geführt. Unbeschadet unterschiedlicher Auffassungen von der Autorität der Kirche respektiert jeder Partner die geordneten Verfahren für das Zustandekommen von Lehrentscheidungen des anderen Partners.«

Nachdem am Reformationsfest 1999 in Augsburg die GE und die GOF samt Annex feierlich unterzeichnet worden sind, hat damit auch die römisch-katholische Kirche zum Ausdruck gebracht, daß die von ihr ausgesprochenen Verurteilungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre die in den genannten Dokumenten vertretene Lehre nicht treffen (GOF Ziffer 2 und 3; Annex Ziffer 1).

3. Was ist gewonnen?

Mit der Unterzeichnung haben Lutheraner und Katholiken festgestellt, daß »eine Übereinstimmung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« erreicht worden ist (GOF Ziffer 1). Damit ist in der Frage, über deren Beantwortung die Wege der römisch-katholischen Kirche und der Reformationskirchen sich trennten, eine bemerkenswerte Annäherung erreicht worden. Dieser Konsens betrifft nicht alle Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre. Deshalb kann von Kirchengemeinschaft noch überhaupt keine Rede sein. Das wird schon daran deutlich erkennbar, daß auch weiterhin keine Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen besteht, ja von katholischer Seite nicht einmal eine gastweise Zulassung von Gliedern der Reformationskirchen zu ihrer Eucharistiefeyer zugestanden wird. Immerhin wird in der GOF unter Ziffer 3 als Ziel aller kirchlichen Einigungsbemühungen, für dessen Erreichung weitere Dialoge nötig sind, »volle Kirchengemeinschaft« genannt, umschrieben als »eine Einheit in Verschiedenheit«, »in der verbleibende Unterschiede einander »versöhnt« würden und keine trennende Kraft mehr hätten«. Mit dem Akt der Unterzeichnung von Augsburg und der Eröffnung dieser Aussichten als Ziel für zukünftige Dialoge

über die in GE 43 genannten Themen ist eine ökumenische Eiszeit zunächst vermieden worden. Zugleich aber ist deutlich geworden, wie langwierig und mühselig und von welchen Erwartungen und Enttäuschungen begleitet dieser Weg künftiger Dialoge über Fragen der Lehre mit dem Ziel der Kirchengemeinschaft sein wird. Ein Lichtblick kann dabei die Verpflichtung der beiden Dialogpartner sein, »das Studium der biblischen Grundlagen der Lehre von der Rechtfertigung fortzuführen und zu vertiefen« (GOF Ziffer 3).

Wie umstritten Inhalt und Unterzeichnung von GE und GOF samt Annex bis heute sind und wie gering unter Umständen deren Wirkung sein könnte, kann man an der Stellungnahme von 239 evangelisch-theologischen Hochschullehrern nebst vier Kirchenrechtlern zur GOF ablesen, die bis zuletzt vor deren Unterzeichnung gewarnt haben.¹⁰ Sie bemängeln in ihrer Fundamentalkritik, daß auch die GOF »den in der GE fehlenden Konsens über die Bedeutung von Wort und Glauben für die Rechtfertigung, über die Heilsgewißheit, über das Sündersein des Gerechtfertigten, über die Bedeutung der guten Werke für das Heil sowie über die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre« nicht »wirklich entkräftet« habe. Die GOF nehme zwar einige lutherische Formeln auf, interpretiere sie jedoch im katholischen Sinn und passe sie so den tridentinischen Verwerfungen an. Durch die GOF solle die GE »in ihrer Gesamtheit« (so die wörtliche Formulierung am Ende der GOF) bestätigt werden, wovon bisher keine Rede gewesen sei. Die Unterzeichnung der GOF bringe »keinerlei Verbesserungen des praktischen Miteinanders evangelischer und katholischer Christen in Familien und Gemeinden«. Den Synoden der lutherischen Kirchen sei die GOF nicht zur Beratung und Beschlußfassung vorgelegt worden. Der Lutherische Weltbund, der keine Kirche sei, könne in dieser Frage nicht entscheiden. Diese »schwerwiegenden Bedenken« gegen die GOF stellen in der Tat höchst aktuelle Fragen, die mit der Unterzeichnung von GE und GOF in Augsburg keineswegs beantwortet sind. Wenn es diese Fundamentalkritik der 239 evangelischen Theologen nicht gäbe, wären GE und GOF samt Annex und deren Unterzeichnung in Augsburg sehr viel weniger umstritten, als sie es nun jedoch sind.

Was mit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre gewonnen ist, fragt man sich auch, wenn man die »Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000 Incarnationis mysterium« Johannes Pauls II. vom 29. November 1998 liest.¹¹ In ihr wird ein Jubiläumsablaß ausgeschrieben, in dem »sich die Fülle des Erbarmens des Vaters offenbart, der mit seiner Liebe, die zuallererst in der Vergebung der Schuld

¹⁰ Der Text und die Namen der Unterzeichner sind nachzulesen in: epd-Dokumentation Nr. 45/99 vom 25. Oktober 1999, 23-26.

¹¹ Den Text bieten die »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136«, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1998.

zum Ausdruck kommt, allen entgegenkommt« (Nr. 9). Ausgangspunkt aller Bestimmungen über den Jubiläumsablaß ist, daß »üblicherweise Gott Vater seine Vergebung durch das Sakrament der Buße und Versöhnung gewährt«. An dieser Stelle erinnert man sich daran, daß die römische Antwortnote auf die GE vom 25. Juni 1998 die ausführlichere Behandlung dieses Sakraments angemahnt hatte, obwohl es in GE 30 erwähnt worden war. Die GOF samt Annex hat dieses Thema jedoch völlig ausgelassen.

Die Bulle »Incarnationis mysterium« zitiert die traditionelle römisch-katholische Lehre vom Ablass mit folgenden Worten:

»Die eingetretene Versöhnung mit Gott schließt nämlich nicht aus, daß gewisse Folgen der Sünde zurückgeblieben sind, von denen man geläutert werden muß. Gerade in diesem Bereich gewinnt der Ablass, durch den das ›Vollgeschenk des göttlichen Erbarmens‹ zum Ausdruck gebracht wird, an Bedeutung. Mit dem Ablass wird dem reuigen Sünder die zeitliche Strafe für Sünden erlassen, die hinsichtlich der Schuld schon getilgt sind.«

Alle Gläubigen, die angemessen vorbereitet sind, sollen während des ganzen Jubiläumsjahres in den reichlichen Genuß des Ablassgeschenkes kommen können (Nr. 10). Die der Bulle beigefügten Anweisungen zeigen die Wege zur Erlangung des Jubiläumsablasses, der auch den Seelen der Verstorbenen durch Fürbittgebet zugewendet werden kann. Wallfahrten nach Rom zum Besuch einer Patriarchalbasilika, ins Heilige Land oder nach anderen Diözesanwallfahrtsstätten verschaffen den Jubiläumsablass ebenso wie Werke der tätigen Nächstenliebe »an jedem Ort« oder Enthaltensamkeit von überflüssigem Konsum »wenigstens einen Tag lang«, verbunden mit der Zuwendung einer angemessenen Geldsumme an die Armen. Aber auch während des Jubiläumsjahres »kann ein vollkommener Ablass nur einmal am Tag gewonnen werden«.

Das Befremdliche, ja Peinliche an der Ausschreibung dieses Ablasses besteht vor allem darin, daß von der Rechtfertigung des sündigen Menschen allein aus Gnaden und allein durch den Glauben mit keinem Wort die Rede ist, wo doch »die Rechtfertigungslehre Maßstab und Prüfstein des christlichen Glaubens ist«, »unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will« (Annex zur GOF Ziffer 3).

Was ist mit einer so umstrittenen und anscheinend zur Bedeutungslosigkeit verurteilten Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre gewonnen? Es ist ein Anfang im Verständigungs- und Einigungsprozeß der Kirchen auf der Ebene der Lehrgespräche gemacht worden und das an einer Stelle, wie sie geschickter, providentieller und verheißungsvoller gar nicht hätte gewählt werden können. Denn die Rechtfertigungslehre ist nicht irgendeine theologische Lehre, nicht irgendein theologischer Traktat, sondern enthält nach reformatorischer Lehre, mit der sich die katholische Lehre auf einen Dialog eingelassen hat, alles Heilsnotwendi-

ge, das zu erkennen und zu glauben ist. Auch die katholischen Gesprächspartner der Lutheraner haben dieser Auffassung tendenziell zugestimmt, wenn sie mit diesen in der GE einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre gemeinsam bekannt haben.

Es wird nun alles davon abhängen, ob es in zukünftigen Dialogen zwischen katholischer und reformatorischer Theologie gelingt, die Intention der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zur Auswirkung kommen zu lassen. Sie in eine Gnaden- und Bußlehre einzuebnen, sie ekklesiologisch und sakramentstheologisch zu domestizieren und durch ein bestimmtes Amtsverständnis zu kanalisieren, erscheint mir wenig verheißungsvoll. Durch eine solche Interpretation der Rechtfertigungslehre und des Rechtfertigungsgeschehens von der Kirche, von den Sakramenten und von einem bestimmten Amtsverständnis her verlöre sie ihre theologisch-soteriologische Brisanz und Dynamik. Sie vielmehr biblisch-theologisch in ihrer Verwurzelung in der Heiligen Schrift zu erkennen, sie in die neutestamentliche Perspektive von Evangeliumsverkündigung und Mission, von Versöhnungsbotschaft und rettendem Glauben als den biblischen Rahmen einzuzeichnen¹² und von ihr her Kirche, Sakramente und Ämter zu interpretieren, hieße, sie zur Geltung kommen zu lassen. Dann bräuchte keiner mehr zu fragen, ob Konsens-Texte wie die GE nicht letztendlich Formelkompromisse im Blick auf die Vergangenheit seien, bei denen die Lehrentscheidungen des 16. Jahrhunderts als letzte Instanz auf der einen wie auf der anderen Seite den Ausschlag gäben. Dann würde die Fragestellung beider Seiten lauten: Was erkennen wir beim gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift als das entscheidende biblische Zeugnis von der Rechtfertigung? Wie verheißungsvoll diese Fragestellung ist, hat sich im Blick auf das Abendmahl und die Abendmahlsgemeinschaft im evangelischen Lager in den 50er und 60er Jahren unseres Jahrhunderts gezeigt. Ein Anfang ist auch in dieser Hinsicht mit der GE gemacht worden, denn die biblischen Fragestellungen, Bezüge und Einsichten sind in ihr wie im Annex zur GOF unverkennbar. Das biblische Zeugnis bei allen weiteren Dialogen den unbestreitbaren und deshalb unbestrittenen theologischen Grundkonsens sein zu lassen, hat Verheißung.

¹² Zum neutestamentlichen Kontext der Rechtfertigung(slehre) vgl. *Schütz*, *Versöhnung*, 133ff.

Farbige Schafe

Dimensionen der Religiosität

Reinhild Löding-Ehrenstein

1. Die Fragestellung

Ein junger Mann leidet darunter, daß er sich während der Depression seiner Gemeinde nicht zumuten kann: »Ich kann dort erst wieder hingehen, wenn's mir gut geht«, begründet er sein Fernbleiben von Gemeindeveranstaltungen, bis er wieder »ins Bild« paßt.

Eine »ungewollt« schwangere Frau läßt lieber eine Abtreibung vornehmen, weil sie bei einer Freundin beobachtet hat, daß dieser Weg innerhalb der Gemeinde der »einfachere« ist und sie sich des Problems so mit einer kleinen Notlüge (»Ich war im Urlaub«) galant entledigen kann.

Die »heile Familie« versäumt keine Gottesdienste. Im Sinne der »sozialen Erwünschtheit« entgeht sie auf diese Weise den peinlichen Fragen nach der Fassadenehe, die – weil eh unter dem Druck der Gemeinde (»Wollt ihr nicht bald heiraten«?) geschlossen – schon bei der Heirat tragende Grundlagen für so ein hartes Unternehmen wie die Ehe vermissen ließ.

Intellektuell denkende Menschen erleben den obligatorischen, oberflächlichen, weil appellativen und somit dem Evangelium eben gerade nicht trauenden sonntäglichen »Entscheidungsaufruf« als permanente geistig/geistliche Kränkung, abgesehen davon, daß sich meistens lediglich »Entschiedene« im Gottesdienstraum befinden. – Und so weiter.

Wie kommt es, daß es Andersdenkende (nicht gemeint sind Menschen, die das Evangelium per se ablehnen) im »Familiensystem« Gemeinde oft so schwer haben, ihren Standpunkt nicht offen darlegen können? Weil sie sich verständlicher Weise dem Vorwurf der Abtrünnigkeit nicht aussetzen wollen und so lieber den Weg der doppelten Moral wählen (laut sagen, was erwartet wird, heimlich tun, was beliebt etc.), sich schließlich nicht mehr äußern oder gar die Gemeinde verlassen. – Warum?

Der vorliegende Artikel befaßt sich mit pauschalem, undifferenziertem Denken und wohin es im Bereich der Religionspsychologie und auch im täglichen (Gemeinde-)Leben führen kann. Einige wissenschaftliche Exkurse sollen sowohl die Hintergründe undifferenzierter Denkweisen bezüglich »Religiosität« als auch Wege aus diesem Dilemma aufzeigen. Die interessierte Leserin und der interessierte Leser können in der ständig

im In- und Ausland anwachsenden Literatur zu übergreifenden psychologisch-theologischen Themen weiteres reichhaltige und tieferführende Lesegut zum Weiterstudium entdecken. Im Bereich der empirischen Religionspsychologie ist es üblich, Religiosität mit einer anderen Variablen wie z.B. Persönlichkeit, psychische Gesundheit oder Lebenszufriedenheit in Verbindung zu setzen, um nach wissenschaftlichen Kriterien herauszufinden, inwieweit die Ergebnisse auf einen weiteren Kreis von Menschen angewendet werden können.

2. Verschiedene Positionen zu Religiosität

Der Zusammenhang von Religiosität und Persönlichkeit beschäftigt die Psychologie und die angrenzenden Wissenschaften schon eine geraume Zeit. Die Meinungen der verschiedenen Psychologen bezüglich der Einflüsse der Religion auf das psychische Erleben und Verhalten sind vielfältig.

Freud sah in der Religion eine kollektive Zwangsneurose, Jung hingegen betrachtete die Religionslosigkeit moderner Menschen als Ursache psychischer Krankheit: »Unter allen meinen Patienten [...] ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religion ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben hat, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat«, schrieb Jung in einem Aufsatz über Psychotherapie und Seelsorge.¹

Mit diesen Ausführungen deutet Jung bereits die Problematik an, die in der Begriffsbestimmung von Religiosität bzw. Kirchlichkeit in späteren empirischen Studien noch eine größere Rolle spielen wird.

In der Zeitspanne von 1965-1977 hat sich – der Bonner Längsschnittstudie über das *Altern* zufolge – der Zusammenhang zwischen Beschäftigung mit religiösen Inhalten einerseits und dem Erleben sowie der Annahme der Endlichkeit und Endgültigkeit des Daseins andererseits verstärkt.² Bei Durchsicht der entsprechenden Literatur hat sich gezeigt, daß die Ergebnisse derjenigen Untersuchungen mit der angezeigten oder einer verwandten Fragestellung in jegliche Richtungen wiesen. Das bedeutet, daß bei gleicher Fragestellung in der gleichen Personengruppe sehr widersprüchliche Ergebnisse nachgewiesen wurden.

¹ C.G. Jung, zit. nach: A. Bucher / E. Oser, Hauptströmungen in der Religionspsychologie, in: D. Frey et al., *Angewandte Psychologie*, München 1992, 470.

² Vgl. H.J. Fissen, Untersuchungen zum Leben im Altersheim, in: J.K. Kim, *Strukturelle Zusammenhänge zwischen Religiosität und Persönlichkeit*, Bonn 1988, 2f.

Der Bonner Psychologe Fisseni wies in drei Untersuchungen an alten religiösen Menschen Todesangst nach, in sieben Untersuchungen unter objektiven Bedingungen, wie in der experimentellen Psychologie üblich, bestand keine Todesangst.³ – Warum?

Nach Fisseni ergeben sich Zusammenhänge zu Furcht vor dem Tode, wenn in der Religiosität eines Menschen bedrohliche Inhalte überwiegen (Themen wie Hölle, Vergeltung, Gericht): Je höher die Skalenwerte für Religiosität, desto höher die Angstwerte. Herrschen jedoch ermutigende Gehalte vor (Themen wie Gnade, neues Leben, Erlösung), dann fallen nach Fisseni die Korrelationen negativ aus; d.h. je höher die Werte für Religiosität, desto niedriger die Angstwerte.⁴

Bei diesem Meinungsstreit stellt sich nun die Frage: Welche Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen kommen einer »wahren« Antwort am nächsten, wer hat »recht«, wie ist die Widersprüchlichkeit zu erklären und welche Annahmen und Konzepte könnten schließlich aus diesem Dilemma herausführen?

Hierbei geht es vorrangig um die Frage, wie die Religiositätskriterien jeweils erhoben wurden.

3. *Quantitative Erfassung von Religiosität*

Durch die Entwicklung der Technik der Meinungsforschung in den 30er Jahren, zunächst in den USA, hatte man begonnen, sich für die quantitative Erfassung der Religiosität zu interessieren.

In den Nachkriegsjahren bestand dann ein erhöhtes Interesse daran, die »Religion des Mannes auf der Straße« zu erfassen. Die Zeitschrift »Ladies Home Journal« veröffentlichte 1948 die Ergebnisse einer großen Umfrage unter dem Titel »God and the American People«. Das Antwortmaterial wurde nach inhaltlichen Gesichtspunkten kategorisiert, prozentual ausgezählt und dann rein deskriptiv dargeboten.

Becker merkt nun über die Tendenz der bisherigen Religionsforschung an, daß »die überwiegende Mehrzahl der empirischen Untersuchungen über religiöse Verhaltens- und Orientierungsweisen von der ›stillschweigenden‹ Voraussetzung auszugehen (scheint, RLE), daß Religion und Kirche, Religiosität und Kirchlichkeit identisch seien.«⁵

Die Anwendungen verschiedener Skalen zu »religiösen Einstellungsobjekten« hatten besonders nach dem Zweiten Weltkrieg zu unerwarteten und widersprüchlichen Ergebnissen geführt.⁶ »Zum einen zeigte sich in vielen empirischen Untersuchungen in den USA eine stabile Korrelation

3 Ebd.

4 Ebd.

5 Becker, Religion, 42.

6 Vgl. S. Huber, Dimensionen der Religiosität, Bern 1996, 21.

zwischen *Religiosität und dem Ausmaß an Vorurteilen* gegenüber Minderheiten aller Art: ein Ergebnis, das in der Regel als Widerspruch zu grundlegenden Intentionen und Gehalten des christlichen Glaubens gesehen wird. Zum anderen zeigte sich, daß die Anwendung einiger Indikatoren auf eine Abnahme der ›Religiosität‹ hinwies, während mit anderen Meßinstrumenten eher eine Zunahme religiöser Einstellungen konstatiert werden konnte: ein Ergebnis, das die Validität der Messinstrumente oder zumindest deren Anwendung und Interpretation in Frage stellte. Diese Befunde verlangten nach einer theoretischen Erklärung und führten dadurch zu einer Differenzierung des Konzepts der Religiosität und der Messung religiöser Einstellungen.«⁷

4. Überlegungen zur Struktur von Religiosität

Huber unterscheidet hinsichtlich der Dimensionalität die Ein-, Zwei- und Mehrdimensionalität von Messungen religiöser Einstellungen, wobei die Dimensionalität angibt, mit wie vielen Aspekten sich die jeweilige Messung befaßt.⁸

4.1. Eindimensionale Modelle

Sie sind dadurch charakterisiert, daß sich das Erkenntnisinteresse lediglich auf einzelne Aspekte der Religiosität konzentriert oder daß versucht wird, Religiosität in einem globalen Sinn zu erfassen.

Deusinger und Deusinger untersuchten Themen wie *Kirche, Gott* und *Jesus*. Die *Klerikalismus*-Skala von Schenk, die *Transzendenz*-Skala von Bottenberg sowie die Skala *Religiöser Glaube sensu Glaubensbekenntnis* von Zwingmann, Moosbrugger und Frank gehören ebenso zu diesem Ansatz.⁹

4.2. Zweidimensionale Modelle

Huber führt aus, daß hinsichtlich der zweidimensionalen Ansätze zur Erfassung religiöser Einstellung das forschungsgeschichtlich sicherlich bedeutendste Konzept das der persönlichkeits-theoretisch begründeten Unterscheidung Allports zwischen einer intrinsischen (I) und extrinsischen (E) religiösen Orientierung (I-E-Konzept) sei.¹⁰ Er beschrieb in seinem 1950 erschienenen religionspsychologischen Hauptwerk, »The Individual and his religion«, die Mannigfaltigkeit religiöser Gefühle und erkannte

⁷ A.a.O., 234.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. a.a.O., 41f.

¹⁰ Vgl. a.a.O., 16.

die Bedeutung der Religiosität für die klinische Diagnostik; er hatte »sich auch noch dafür ausgesprochen [...], die Religiosität im Zusammenhange mit der Persönlichkeit und ihre Auswirkung auf das seelische Leben differenzierter zu sehen, wobei er selbst die Unterscheidung zwischen einer ›reifen Religiosität‹ und einer ›nicht reifen Religiosität‹ vorgeschlagen hat.«¹¹ Unreife Religiosität beschränkte Allport nicht nur auf die Kinder; »auch bei Erwachsenen könne die Religion noch an ein magisches Denken gebunden und auf Selbstrechtfertigung und die Erfüllung egozentrischer Interessen ausgerichtet sein. Reife Religiosität hingegen bedinge eine autonome, zur Selbstreflexion fähige, konsistente und konsequente Persönlichkeit und zeichne sich durch ein religiöses Gefühl aus, das Allport mit den Prädikaten ›differenziert‹, ›dynamisch‹, ›konsistent‹ und ›umfassend‹ versehen hat.«¹² »Er kam zu dem Ergebnis, daß von denjenigen, die Religiosität primär für die Erfüllung ›egozentrischer‹ Wünsche in Beschlagnahmen und an religiösen Institutionen, Traditionen und Pflichten ausrichteten (*extrinsische* religiöse Orientierung), signifikant häufiger ethnische und ›religiöse‹ Vorurteile geäußert wurden als von jenen, deren Religiosität sich dadurch auszeichnete, daß sie primär auf den Anderen ausgerichtet, von äußerlicher Religion emanzipiert und für das Individuum von unbedingtem persönlichen Wert, also funktionell autonom war (*intrinsische* religiöse Orientierung).«¹³

Intrinsische Orientierung umfaßt nach Huber fundamentale Durchdringung des ganzen Lebensstils, in hohem Maße verinnerlichtes Leben, regelmäßigen Kirchenbesuch, regelmäßige Beschäftigung mit religiöser Literatur und Kirchenmitgliedschaft aufgrund von Werten; extrinsische Orientierung dagegen eigennütigen, instrumentellen Gebrauch der Religiosität, fehlende Relevanz der Religiosität für das ganze Leben, Orientierung der Religiosität an institutionellen Vorgaben, die nicht hinterfragt werden.¹⁴

Es wird deutlich, daß nicht nur die Meinung verschiedener Psychologen und Psychologinnen zu Religiosität und einer bestimmten Persönlichkeitsvariablen, z.B. Gesundheit kontrovers sind, die empirischen Befunde sind es auch. Während kontroverse Meinungen als eher gegeben hingenommen werden müssen, da sich häufig normative Konflikte dahinter verbergen können, verhält es sich doch anders mit empirischen Befunden. Bei der Bearbeitung widersprüchlicher Forschungsergebnisse stoßen wir rasch auf die Probleme der Konzeptualisierung und Operationalisierung von Religiosität und den Mangel eines eigenständigen Konzepts hinsichtlich empirischer Untersuchungen.

¹¹ Kim, Religiosität, 3f.

¹² Vgl. G.W. Allport, zit. nach: Bucher / Oser, Hauptströmungen, 473.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Huber, Dimensionen, 61-71.

Auch mit der groß angelegten aufwendigen Meta-Analyse von Batson und Ventins zum Thema *Religiosität und seelische Gesundheit* konnten die bisherigen empirischen Widersprüche nicht aufgehoben werden. Sie ermittelte in 15 Studien, daß religiöse Menschen auch seelisch gesund sind (positive Korrelationen), in 37 Studien wurden religiöse Menschen als seelisch nicht gesund ermittelt und 15mal hatten seelische Gesundheit und Religiosität den Studien zufolge nichts miteinander zu tun bei insgesamt 67 Befunden.¹⁵

Nach Schmitz muß offenbar die früher gelegentlich gefundene Beziehung zwischen der Stärke der religiösen Bindung und der geistigen Gesundheit auf eine einseitige Datenerhebung von extrinsischer Religiosität zurückgeführt werden. Dagegen habe Intrinsität und suchende Religiosität (Quest, d.h. Zweifel und Suche, vorsichtige Zurückhaltung und Skepsis gegenüber traditionellen, orthodoxen religiösen Antworten) einen ziemlich eindeutigen Bezug zur geistigen Gesundheit.¹⁶

4.3. Mehrdimensionale Modelle

Nach Kim sprechen die Unterschiedlichkeiten der Überlegungen und der empirischen Forschungsergebnisse der angeführten Arbeiten dafür, Psychologie im Zusammenhang mit Religiosität differenziert und mehrdimensional zu untersuchen, um die unterschiedlichen Auswirkungen der wechselseitigen Beeinflußbarkeit zu ergründen.¹⁷

5. Die Untersuchung von Kim

Eine umfassende, sowohl in theoretischer Konzeption als auch empirischer Untersuchung fundierte Arbeit legte J.K. Kim vor. Er schlägt seinerseits acht Skalen zur Erfassung von Religiositäts-Dimensionen vor. Dabei untersucht er jede der acht Skalen, zunächst theoretisch, nach folgenden Kriterien:

1. Beschreibung
2. Wesensmerkmale
3. Genese
 - 3.1. Kirchengeschichtlich-theologische Aspekte
 - 3.2. Psychologische Aspekte
4. Auswirkungen
 - 4.1. Psychologische Ebene
 - 4.2. Sozio-politische Ebene

¹⁵ Vgl. E. Schmitz (Hg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*, Göttingen 1992, 139.

¹⁶ Vgl. a.a.O., 140.

¹⁷ Vgl. Kim, *Religiosität*, 4.

Zur Namengebung der Dimensionen sei noch bemerkt, daß bei der Beschreibung der einzelnen Dimensionen häufig bestimmte geschichtliche religiöse Bewegungen wie z.B. ›Pietismus‹ oder ›Religiöser Sozialismus‹ als ›Dimensionsnamen‹ gebraucht werden, der Dimensionsname natürlich nicht mit der ›Geschichte‹ identisch sei.¹⁸ »Die Beschreibung der geschichtlichen Seite einer Dimension ist auch nicht als ein Versuch der Gleichsetzung der Dimension mit der Geschichte, sondern vielmehr als ein Versuch zu verstehen, einen bestimmten Charakter einer Dimension, um den es eigentlich in der Arbeit geht, auch in einem geschichtlichen Rahmen zu beleuchten. Deshalb wird es immer ein Ausschnitt der Geschichte sein, aber nicht identisch mit der Geschichte.«¹⁹

Exkurs: Kurzfassung der Religiositäts-Skalen nach Kim

1. Orthodoxie (ORTH)

Kim kennzeichnet Orthodoxie mit Wesensmerkmalen wie z.B. Tradition, Autorität, Dogma, Formalismus und Intoleranz. Weiter resümiert er zur Skala ORTH: »Bei zu starker Ausprägung der Orthodoxie [...] darf man annehmen, daß die betreffende Person sich entweder kritiklos der Autorität anschließt oder sich aus Unsicherheit oder Angst an der Autorität festklammert und sich als Folge hieraus intolerant anderen Gruppen gegenüber verhält. Bei sehr schwacher Ausprägung der Orthodoxie kann man ein Mißtrauen gegenüber Autorität, sei es aufgrund unglaublich gewordener Autorität oder aufgrund eigenen Urmißtrauens anderen gegenüber, vernehmen.«²⁰

2. Pietismus (PIET)

Das Konstrukt Pietismus beschreibt eine religiöse Haltung, in deren Mittelpunkt persönliche Glaubenszuversicht steht und die mehr individuell orientiert ist. Inhaltlich und praktisch steht dies im Gegensatz zu Orthodoxie »und [hat] auch demnach in der Kirchengeschichte ihren Niederschlag in Form von separatistischen Bewegungen gefunden [...]«.²¹ Wie bereits erwähnt, soll der Name Pietismus nicht mit der geschichtlichen Bewegung gleichgesetzt werden, obwohl viele Gemeinsamkeiten zwischen beiden bestehen.

Während bei Orthodoxie der persönliche Glaube nur einen Teil des religiösen Lebens darstellt, bedeutet dieser bei Pietismus einen essentiellen

¹⁸ Vgl. a.a.O., 16.

¹⁹ Ebd.

²⁰ A.a.O., 43.

²¹ A.a.O., 46.

Aspekt. Hieraus ergibt sich, daß bei dem Pietismus der Begriff Kirche, Tradition und Autorität weitgehend abgeschwächt wird. Beim Pietismus sind individuelle Bemühungen, z.B. Reue, Buße, Bekehrung und Wiedergeburt an die Stelle der objektiven Methoden der Orthodoxie, z.B. Tradition, Autorität, Dogmen, Rituale und Kirche als Heilmittel getreten.²²

Die asketischen Ideale, die im Pietismus gefordert werden, können zur Übertreibung führen und dazu, menschliche Gefühle zu verwerfen oder zu unterdrücken. Eine gewisse Beziehung zwischen Pietismus und religiöser Angst kann angenommen werden, »zumal vorher bereits erörtert wurde, daß Bekehrung, Buße und Wiedergeburt die Sünden des Einzelnen voraussetzt.«²³

3. *Mystizismus (MYST)*

Mystizismus wurde vielfach differenziert; jedoch ist ein Gesichtspunkt allen Richtungen gemeinsam. »Nämlich die Bemühung nach einer unmittelbaren Begegnung mit Gott und der Wahrheit zu streben oder nach ebensolcher Erfahrung, sei es durch aktive Bemühung oder passives Geschehen.«²⁴

Im Gegensatz zum Konstrukt PIET sind bei dem Mystizismus Momente wie äußere Tradition, Lehre, Institution, ethisches Bewußtsein, Schuld- bzw. Sündenbewußtsein und Bekehrungsbemühungen nicht mehr wichtig; sie werden durch völlig andere Erfahrungen bzw. das Bewußtsein aufgehoben und transzendiert. Es wird im Mystizismus eine direkte unmittelbare Erfahrung mit Gott angestrebt oder soll widerfahren. Einen Gegensatz hierzu bildet die Orthodoxie, die immer eine vermittelnde Instanz eingeschaltet hat.

Beim Mystizismus besteht die Gefahr einseitiger Interpretation aufgrund möglicherweise uneindeutiger Erlebnisse. Hierbei spielt die subjektive Wahrnehmung eine bedeutende Rolle. »Der Hauptverdienst des Mystizismus [...] soll darin gesehen werden, daß er die herkömmlich versteiften Gewohnheiten und Gehäuse von Grund auf zerstört und erneuert hat. [...]. Der Mystizismus weigert sich, die eingefahrenen Rituale und überlieferten Dogmen als heilig zu akzeptieren.«²⁵

Insgesamt kann resümiert werden, daß es sich bei Mystizismus um eine »schöpferische Kraft der mystischen Religiosität« und »Integration widersprüchlicher Bewußtseinsinhalte als reife Religiosität« handelt, die »reformatorische Kraft« gegenüber der Überlieferung der Formen und

²² Vgl. a.a.O., 50.

²³ A.a.O., 55f.

²⁴ A.a.O., 87.

²⁵ A.a.O., 119.

der Tradition sowie tolerante Haltung gegenüber den Mitmenschen im politisch-gesellschaftlichen Leben« einnimmt.²⁶

4. Religiöse Angst (RELA)

Im Unterschied zu den Skalen Orthodoxie, Pietismus oder Mystizismus handelt es sich bei RELA um eine Dimension der Gefühlsseite des religiösen Menschen.

Kim hat versucht, die Skalen so aufzubauen, daß das Konstrukt RELA bei geringer oder mäßiger Ausprägung »Verantwortungsgefühl« oder »Gewissensprägung« bedeutet, bei übermäßiger bzw. extremer Ausprägung aber auf »irrationale religiöse Angst« hinweisen soll.

Kim geht es darum, »wie die religiösen Menschen auf die ›Sündenlehre‹ der christlichen Kirche gefühlsmäßig reagieren bzw. diese verarbeiten, wobei die Annahme einer ›Macht der Finsternis‹ nicht notwendigerweise zur Erhöhung der ›Religiösen Angst‹ führt. Vielleicht ist es vielmehr so, daß eine undifferenzierte, unreflektierte Annahme einer *personhaften* bösen Existenz oder aber auch eine ebenso pauschale Ablehnung des Begriffes ›Böse‹ überhaupt über den Weg der Verdrängung zu einer erhöhten ›Religiösen Angst‹ führt.«²⁷

Als Wesensmerkmale der religiösen Angst stellt Kim folgende heraus: Teufelsangst, Verdammungsangst, Triebangst, Sünde, Erbsünde, Sündenbewußtsein und Schuld. »In Abhängigkeit davon, inwiefern ein Mensch diese Bezeugung der Schrift wörtlich nimmt und auch, wie er über sich selbst urteilt und wieweit seine religiöse, kulturelle Umgebung und Hintergrund ihn verstärken bzw. abschwächen, diesen Glauben anzunehmen, wird er unterschiedlich starke ›Verdammungsangst‹ entwickeln bzw. besitzen.«²⁸

Kim versucht auf religionsphilosophischem Hintergrund »objektive« Schuld mit der kollektiven gesellschaftlich bedingten Schuld (Erbsünde) in Zusammenhang zu bringen. Für die innerpsychischen Spannungen und Schuldgefühle gibt er mit Freud eine psychoanalytische Erklärung. Jung mit seiner Archetypenlehre zitiert Kim im Zusammenhang mit Schuldgefühlen und den Begriffen Selbst und Selbstverwirklichung. Adler und Nietzsche erhellen die motivationale Seite der Religiösen Angst.²⁹

5. Religiöses Vertrauen (RELV)

Im Gegensatz zu den Wesensmerkmalen der »Religiösen Angst« orientiert sich »Religiöses Vertrauen« überwiegend an positiven Eigenschaf-

²⁶ Vgl. a.a.O., 124.

²⁷ A.a.O., 127.

²⁸ A.a.O., 131.

²⁹ Vgl. a.a.O., 165f.

ten wie z.B. Liebe und Zuwendung Gottes, Vertrauen, Glaube und Hoffnung, Dankbarkeit und Trost etc. Entsprechend dominieren hier aktive, positive Gefühlsströmungen, die sich sowohl in immanente als auch transzendente Richtungen bewegen.

»Als psychologische Aspekte« hält Kim fest, »daß zwischen Gottesliebe und der Liebe, die man von und durch die Menschen besonders durch die Eltern in der Familie, erfährt, nicht prinzipiell unterschieden werden kann und muß, weil die Liebe selbst als von Gott stammend betrachtet werden kann.«³⁰ Hierdurch scheint die psychologische Auswirkung des Religiösen Vertrauens sehr positiv zu sein, so daß der Glaubende sein Leben und seine Aufmerksamkeit nach außen richtet, und zwar vertrauend und hoffend. Auf der sozio-politischen Ebene wird als Forderung an den Glaubenden Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe postuliert.³¹

6. Religiöser Sozialismus (RELS)

Religiösen Sozialismus charakterisiert Kim als diesseitsorientierte Religiosität, bei der Taten und Werke, tätige Liebe, Verantwortungsbewußtsein, Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden usw. im Mittelpunkt stehen. Religiöse Sozialisten bemühen sich um Erneuerung der Welt und der Menschen. Im Bestreben, von Mißständen zu befreien, finden religiöse Sozialisten im Sozialismus eine Bewegung, die ihrer Meinung nach mit dem Urchristentum übereinstimmt.

Gemeinsamkeit ist bei unterschiedlicher Haltung und Meinung die Grundlage des Glaubens. Unter psychologischen Aspekten wurde festgehalten, daß zwischen Theologen und Psychologen »trotz verschiedener Ausgangspunkte und Begriffsbildungen gemeinsame Ansichten bei der Frage nach der wirksamen Kraft und dem Ideal im Religiösen Sozialismus herrschen. Nämlich, »Gemeinschaftsgefühl«, »Gemeingeist« und »Liebe« sind die Begriffe, die dem Religiösen Sozialismus zugrunde liegen.«³² Auf der sozio-politischen Ebene wird RELS als eine konstruktive, schöpferische Kraft definiert, die an die Menschen und ihre Zukunft glaubt, und die ihnen deshalb zutraut, aus Verantwortung und Liebe die Gesellschaft neu zu gestalten.

7. Sinnfrage (SINN)

»Sinnfrage« stellt eine Religiosität dar, die an keine bestimmte Konfession oder Religion gebunden ist. Die Sinnfrage gibt heutigen Menschen Anregungen, über »religiöse Angelegenheiten« wie z.B. »Leben«, »Leiden«, »Krankheiten« und »Tod« nachzudenken und neue Perspektiven für das

³⁰ A.a.O., 192.

³¹ Vgl. ebd.

³² A.a.O., 224f.

Leben zu entwickeln. »Als genetische Ursache der ›Sinnfrage‹ wurden einmal theologisch ›göttliche Eigenschaft in Menschen‹, dann psychologisch ›Transzendenzbedürfnis‹, ›Sinngerichtetheit des menschlichen Daseins‹ genannt.«³³ Hinsichtlich sowohl dieser Aspekte als auch deren Bewältigung soll die ›Sinnfrage‹ auch ein ›gesellschaftliches‹ Problem darstellen.

8. Atheismus (ATHE)

Kim unterscheidet zwischen einem passiven (Glaubensverlust) und einem aktiven (Ablehnung von und Haß gegen Religion) Atheismus. Als Konstrukt Atheismus wird in dieser Untersuchung der aktive Atheismus behandelt. Theoretische Grundlage bildet hauptsächlich die »marxistisch-leninistische« Theorie, weil sie eine systematische Theorie des aktiven Atheismus anbietet.

Hervorzuheben ist der qualitative Unterschied zwischen der Feuerbachschen Religionskritik und dem marxistisch-leninistischen Atheismus, der darin zu sehen ist, daß »Feuerbach mit seiner ›Projektionshypothese‹ keineswegs ›Ablehnung‹ von und ›Haß‹ gegen die ›Religion‹ bezweckte, während es bei Marxismus-Leninismus der Fall war.«³⁴

Es stellt sich heraus, daß der »Atheismus« genauso wie der Theismus einen ›dogmatisch-ideologischen‹ Charakter besitzt. »›Atheismus‹ nämlich erhebt einen ›Absolutheits-Anspruch‹, der den Bereich der Erfahrungsmöglichkeit übersteigt und deshalb weder ›beweisbar‹ noch ›widerlegbar‹ ist. Eine ursprünglich gerechte Kritik der Religion im Hinblick auf ihre Rolle in der Gesellschaft verwandelte sich in eine dogmatische Ideologie, indem sie zu einem ›geschlossenen System‹ wurde.«³⁵

Die Hypothesen »Betroffenheitshypothese« und »Projektionshypothese« werden als ›psychologische Ursachen‹ des ›Atheismus‹ vorgestellt. Ihre Gemeinsamkeit liegt darin, daß der ›Glaube‹ und das ›Vertrauen‹ der Menschen jeweils von der ›Gesellschaft‹ und der ›Familie‹ enttäuscht bzw. zerstört werden, so daß sie mit dem ›atheistischen Protest‹ gegen sie und auch gegen sich selbst ›Rache‹ üben wollen. »Der Atheismus ist so gesehen eine frustrierte, enttäuschte Religiosität, die mit einer ›reaction formation‹ ihr ›religiöses Interesse‹ kundtut.«³⁶

* * *

33 A.a.O., 263.

34 A.a.O., 299.

35 Ebd.

36 A.a.O., 300.

Wie bereits angedeutet, hält Kim die Differenzierung der Dimensionen der Religiosität bis dato nur für begrenzt ausgeführt. Sein Vorschlag zur Mehrdimensionalität von Religiosität hierzu wurde bereits erläutert. Er lehnt sich an die Vorstellung Beckers an, daß nicht nur die »Kirchlichkeit« als Indikator der Religiosität betrachtet werden solle, sondern auch andere Aspekte wie z.B. Religion als »den Zustand des Ergriffenseins von einem letzten Anliegen«. ³⁷ Ferner soll Religion »bestimmte religiöse Züge« enthalten. ³⁸

Kim interessiert nun, was diese »bestimmten religiösen Züge« sein und wieviele solcher nachgewiesen werden können. Zunächst interessiert ihn der theoretische, inhaltliche Hintergrund der verschiedenen Religiositäten, die er dann empirisch überprüft. Die verschiedenen Religiositäten nennt Kim »religiöse Haltung«, die durch spezifische Inhalte, Erlebens- und Verhaltensformen geprägt sei und sich dadurch von anderen Arten der Religiosität unterscheide. Bei der Analyse der Religiosität lag die Überzeugung Kims zugrunde, »daß die Religiosität ein komplexes Phänomen ist, wo eine bunte Wechselwirkung zwischen ›Persönlichkeit‹, ›Tradition‹, ›Gruppeneinflüssen‹, ›Motivation‹, ›Emotion‹, ›Situation‹, ›Transzendenz‹ ... usw. stattfindet. In bezug auf die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Religiosität, um die es in dieser Arbeit in erster Linie geht, würde man sagen, daß der Einfluß sowohl von der Persönlichkeit auf die Religiosität als auch umgekehrt geht. Deshalb wird [...] versucht, die beiden Aspekte zu berücksichtigen, so weit es möglich ist.« ³⁹

Hinsichtlich der Persönlichkeitsdimensionen griff Kim auf bestehende und bewährt untersuchte Skalen zurück. Er wählte sie unter den Gesichtspunkten hoher methodischer Relevanz, breiter Anwendungsmöglichkeiten, geringer Überschneidungen sowie inhaltlicher und theoretischer Bezüge zu Religiositätsdimensionen. Es handelt sich um das Freiburger Persönlichkeits-Inventar (FPI), den Gießen-Test (GT) und den IPC-Fragebogen. ⁴⁰ Die Persönlichkeitsskalen werden hier nicht näher erläutert, da die Entwicklung der Religiositäts-Dimensionen in diesem Beitrag im Vordergrund stehen.

Nach erfolgter theoretischer und empirischer Untersuchung versuchte Kim, die Konstrukte der Religiosität und die der Persönlichkeit in ein »nomologisches Netzwerk« einzubauen.

Da es Kim in m.E. bisher erstmaliger Differenziertheit gelungen ist, Religiosität derart in eine empirische Untersuchung einzubinden, sollen aus dem Fundus interessanter Ergebnisse zwei beispielhaft besonders er-

³⁷ Vgl. P. Tillich, zit. nach: Becker, Religion, 32.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Vgl. Kim, Religiosität, 15.

⁴⁰ Vgl. F. Fahrenberg et al., Das Freiburger Persönlichkeitsinventar (FPI); G. Krampen, IPC-Fragebogen zu Kontrollüberzeugungen; R. Kühn, Der Gießen-Test (GT), in: A.O. Jäger (Hg.), Diagnostica, Göttingen 1982, nach Kim, Religiosität.

wähnt werden, obwohl sie nur mittelbar zum Thema der Historie von Religiositätsskalen gehören.

Ergebnis-Beispiel 1: Bei der ›religiösen Gruppe‹ stehen die beiden Skalen Depressivität (DEPR) und Reaktive Aggression (REAG) mit der Skala Sinnfrage (SINN) in negativem Zusammenhang, während bei der ›nicht religiösen Gruppe‹ die Skalen Aggressivität (AGGR) und Reaktive Aggression (REAG) mit der Skala Sinnfrage in negativem Zusammenhang stehen. »Man könnte diese Ergebnisse so interpretieren, daß die ›religiöse Gruppe‹ bei einer ›Sinnfrustration‹ entweder mit ›gegen sich selbst gerichteter Aggression (DEPR)‹ oder mit einer ›reaktiven Aggression (REAG)‹ reagiert, während die ›nicht religiöse Gruppe‹ entweder mit einer ›gegen andere gerichteten Aggression (AGGR)‹ oder mit einer ›reaktiven Aggression (REAG)‹ reagiert. Das scheint dem allgemeinen Bild über die ›christliche Moral‹ gut zu passen: Man darf danach nicht aggressiv gegen andere sein. Bestenfalls ist Aggression als ›Verteidigung‹, also REAG, erlaubt. Ansonsten sollte man sich selbst »bezichtigen« und »leiden«, also »depressiv (DEPR)« sein. Da bei der ›nicht religiösen Gruppe‹ dieses christliche Gebot ihre [seine] Kraft verloren hat und demnach die ›Aggression‹ nach außen gerichtet werden kann, braucht man nicht selbst darunter zu leiden und wird nicht depressiv. Diese Interpretation könnte man auch umgekehrt anwenden: Mit zunehmender ›Sinnerfahrung‹ oder ›Sinnerfüllung‹ sinken nämlich bei der ›religiösen Gruppe‹ ›Depressivität (DEPR)‹ und ›Reaktive Aggressivität (REAG)‹, während sich bei der ›nicht religiösen Gruppe‹ ›Aggressivität‹ und ›Reaktive Aggressivität (REAG)‹ vermindern.«⁴¹

Ergebnis-Beispiel 2: Weiter fand Kim in seiner Untersuchung signifikante positive Korrelationen zwischen Depressivität und Religiöser Angst (RELA) (wiederum bezogen auf die religiöse Gruppe seiner Untersuchung); in abgeschwächter Form auch zwischen Depressivität und der Religiositätsskala SINN (Sinnfrage).⁴²

Es scheint so zu sein, daß in religiösen Gruppen die Depressivität im Sinne der sozialen oder auch moralischen Erwünschtheit bzw. des Erlaubnisgebens Vorrang hat vor Aggressivität, die sich nach außen, also gegen andere Personen richtet.

Zum Thema *Depressivität und Religiosität* fand Dörr heraus, daß die religiöse Einstellung der depressivsten Probanden und Probandinnen, die einen mittleren Ausprägungsgrad an Religiosität aufweisen, extrinsisch orientiert sei; die Sehr-Religiösen dagegen am wenigsten depressiv seien und über eine intrinsisch religiöse Orientierung verfügen.⁴³

41 Kim, Religiosität, 411f.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. A. Dörr, Depressivität und Religiosität, nach Huber, Dimensionen, 79.

6. Fazit – Plädoyer für eine differenzierte Religiositätsbetrachtung

Wie unschwer zu erkennen ist, hat Kim mit unglaublicher Akribie neue und sinnvolle Untersuchungswege eingeschlagen. Da Religiosität in vielfältiger Ausprägung vorkommt, sollten bei zukünftigen Untersuchungen über Zusammenhänge von Religiosität und einer oder mehrerer Variablen (etwa der Persönlichkeit) vorab die von Kim vorgeschlagenen und als signifikant ermittelten Religiositätsskalen zugrunde gelegt werden. Hierdurch könnte die Form und die Art und Weise der Religiosität, die in einer speziellen Stichprobe praktiziert wird, im Sinne der experimentellen Psychologie kontrolliert werden. Die unterschiedlichen, teilweise widersprüchlichen Ergebnisse, die weiter oben referiert wurden, könnten auf diesem Hintergrund besser begründet und erklärt werden.

Widersprüche namhafter Psychologen – bis hin zu Freud – könnten somit möglicherweise noch weiter entkräftet, zumindest relativiert werden. Nimmt man Freuds stärkste Argumente gegen »die Religion als Illusion«, die sich gegen die religiöse Erziehung der Kinder richte – »Wer sich einmal dazu gebracht hat, alle die Absurditäten, die die religiösen Lehren ihm zutragen, ohne Kritik hinzunehmen, um selbst die Widersprüche zwischen ihnen zu übersehen, dessen Denkschwäche braucht uns nicht arg zu verwundern«⁴⁴ – so könnten sich aktuelle Parallelen ergeben, wie auch im freikirchlichen Bereich Jugendliche oftmals mit aus dem Zusammenhang herausgerissenen einzelnen Bibelworten kritiklos abgepeist, statt daß sie mit fundierter, kritischer, dann auch tragender Argumentation konfrontiert und ausgestattet werden.

Die Beibehaltung eines globalen Religiositätskriteriums, ohne daß die Vielschichtigkeit der Religiosität beachtet wird, kann eine eingeschränkte Differenzierung der Stichprobe in den entsprechenden Untersuchungen und somit des Erkenntnisgewinns zur Folge haben.

Wünschenswert wäre die Entsprechung des Wissenschaftsniveaus auf religiöser und psychologischer »Alltagsebene«. Das ist viel einfacher, als es sich zunächst anhört. Es bedeutet im Sprachgebrauch »lediglich«, sich vielleicht anzugewöhnen »hat Bruder Sowieso gesagt« oder »Schwester X ist jener Meinung« statt die Vereinfachungsformel »wir sind uns doch im Grunde einig« zu benutzen, ohne daß geklärt wurde, worüber wir uns einig sind und was wir unter »einig« verstehen. Haben wir es je in der Gemeinde ausgesprochen, daß uns die elende Oberflächlichkeit so mancher Gemeindeveranstaltung oder überhaupt des Gemeindelebens irritiert (beispielsweise die permanente Kränkung der obligatorischen Dauer-Evangelisationsanpredigung, obwohl sich nur »Bekehrte« im Raum befinden und sie selber schon lange gläubig sind), daß es längst mal dran wäre, als Gemeinde »in die Tiefe« zu wachsen, statt dem stati-

44 O. Mannoni, Sigmund Freud, Monographie, Hamburg 1971, 147.

stischen Evangelisationsbegriff zu huldigen, der nun wirklich kein Leben mehr hervorbringt.⁴⁵

Differenzierte Religiosität würde auch im Gemeindealltag keine globale Meinungsmache betreiben und stattdessen der Heterogenität der Meinungsvielfalt, die sowieso da ist, ob wir sie nun wahr- oder ernstnehmen wollen oder nicht, Raum geben.

Die Differenziertheit der Argumentation könnte im Gemeindealltag helfen, verständnisvoller miteinander umzugehen. Andersdenkende Gläubige müßten dann weder sofort »ummissioniert«, ignoriert, noch mit nichtssagender flacher und wenig mit dem Evangelium übereinstimmender Platitüde verletzt (und schließlich berechtigt in die Flucht geschlagen und oft für immer verprellt – siehe Jugendarbeit –) werden.

Schließlich hat differenzierte Religiosität als Gemeinde-Haltung oder -Einstellung Raum für Geschiedene und Depressive, die wir auch manchmal selber sind, Menschen mit psychischen Störungen, die ihre Krisenzeit nicht außerhalb der Gemeinde und ohne ihren Schutz verbringen müssen, bis sie wieder »ins Bild« passen,⁴⁶ Raum für Paare, die sich sowohl streiten als auch versöhnen können, ohne das langweilige und anstrengende Fassadenbild abgeben zu müssen. Die heile Familie muß nicht mehr heil sein, die Singles müssen nicht mehr so tun, als seien sie ohne Mutterschaft unglücklich und können sich endlich an ihrem Geld freuen, bei den Müttern entfällt der Zwang, immer glücklich sein zu müssen, andererseits sich für Glück – wenn es denn da ist – permanent entschuldigen zu müssen, Intellektuelle dürfen endlich kritisch sein, und es ist für ungewollt schwangere Paare nicht mehr leichter abzutreiben, statt sich innerhalb der Gemeinde als zukünftig alleinerziehende Mutter/Vater zu outen.

Die Reihe könnte noch beliebig lange und ausgiebig fortgesetzt werden. Das sei jedoch einer lebendigen und kreativen Hauskreisarbeit sowie den Gemeinde-Arbeitsgruppen überlassen. Differenzierte Religiosität bringt uns schließlich unfraglich direkt zum Ursprung des Evangeliums zurück und hält uns auch dort, weil wir endlich so sein können, wie wir sind, nicht wie normative Reglementierung es von uns zu fordern scheint.

Bibliographie

Athmann, P.-J., Mission als Werbung, ZThG 3 (1998), 15-18

Becker, R.W., Religion in Zahlen, Heidelberg 1968

⁴⁵ Vgl. dazu die erfrischenden und aufklärenden Essays von K. Strübind, Kleine Gemeinden ganz groß, ZThG 4 (1999), 26-33; P.-J. Athmann, Mission als Werbung, ZThG 3 (1998), 15-18.

⁴⁶ Zur Kritik am Systemerhalt versus Beziehungserhalt vgl. auch Th. Niedballa, Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen, ZThG 3 (1998), 30-52.

- Bucher, A. / Oser, E.*, Hauptströmungen in der Religionspsychologie, in: *Frey, D. / Hoyos, C.G. / Stahlberg, D.* (Hgg.), *Angewandte Psychologie*, München 1992
- Huber, S.*, *Dimensionen der Religiosität*, Bern 1996
- Kim, J.K.*, *Strukturelle Zusammenhänge zwischen Religiosität und Persönlichkeit*, Dissertation, Universität Bonn, 1988
- Mannoni, O.*, *Sigmund Freud*, Monographie, Hamburg 1971
- Niedballa, Th.*, *Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen*, ZThG 3 (1998), 30-52
- Schmitz, E.* (Hg.), *Religionspsychologie. Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes*, Göttingen 1992
- Strübind, K.*, *Kleine Gemeinden ganz groß*, ZThG 4 (1999), 26-33

Religions- oder Kirchengographie

Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach

Reinhard Henkel

1. Neuere Veränderungen der religiösen Landschaft

Neben der Theologie und der Religionswissenschaft beschäftigen sich in jüngerer Zeit zunehmend auch andere Wissenschaften (wieder) mit dem Thema Religion. In der Soziologie ist ein neues Interesse festzustellen,¹ das u.a. zur Veröffentlichung eines Sonderheftes »Religion und Kultur« der renommierten »Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie« geführt hat.² In der Geschichtswissenschaft sind ähnliche Entwicklungen zu beobachten. Hier werden vor allem die neuzeitlichen Prozesse von Säkularisierung und Dechristianisierung in den verschiedenen europäischen Ländern in jüngerer Zeit vergleichend untersucht.³ Die Gründe für dieses neue Interesse liegen vor allem darin, daß sich in der gesellschaftlichen Realität rasche Veränderungen vollzogen haben bzw. sich weiter vollziehen, wie es sie in unseren Breiten lange nicht mehr gegeben hat.⁴ Zumindest in Europa außerhalb des Ostblocks war die religiöse Situation jahrzehntelang als sehr stabil zu bezeichnen. In den meisten Ländern dominierte eine Kirche, im Süden die römisch-katholische, im Norden jeweils eine protestantische, entweder lutherisch, reformiert oder anglikanisch geprägt. In Deutschland, den Niederlanden und der Schweiz kann man von einer bipolaren Situation sprechen. Hier waren Katholiken und Protestanten etwa gleich stark, dominierten aber jeweils sehr deutlich in bestimmten Regionen innerhalb dieser Staaten. In allen Ländern waren aufgrund des vorherrschenden Staatskirchentums Anhänger anderer Kirchen und Religionen und auch Konfessionslose lediglich als verschwindend kleine Minderheiten vertreten.

Demgegenüber hat der religiöse Pluralismus in den letzten Jahrzehnten zugenommen. In Westdeutschland (alte Bundesländer mit West-Berlin)

¹ A. Feige, Kirchensoziologie, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hg. von S.R. Dunde, Gütersloh 1994, 154-166.

² J. Bergmann / A. Hahn / Th. Luckmann (Hgg.), Religion und Kultur, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, 1993.

³ Z.B. H. Lehmann (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektive der Forschung, Göttingen 1997.

⁴ Vgl. R. Hummel, Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994.

gaben bei der letzten Volkszählung 1987 nur noch 84,5% der Bevölkerung an, zur römisch-katholischen Kirche oder zu einer evangelischen Landeskirche zu gehören. 1961 waren es noch 94,6%. Heute beträgt dieser Prozentsatz in ganz Deutschland schätzungsweise nur noch 68%. Dagegen ist der Anteil derjenigen Menschen, die sich zu keiner Religionsgemeinschaft gehörig betrachten, im vereinten Deutschland heute auf 27% gestiegen. Diese Religions- oder Konfessionslosen bilden damit die drittgrößte Gruppe in einer Religionsstatistik Deutschlands. Es sind etwa 22 Millionen Menschen, von denen ca. 12 Millionen in den Neuen Bundesländern leben. Dort stellen sie mit 70% die Mehrheit. Aber auch in den alten Bundesländern bilden sie mit etwa 10 Millionen Menschen (13% der westdeutschen Bevölkerung) mittlerweile eine bedeutende Minderheit, vor allem in den städtischen Ballungsgebieten. Noch 1987 gab es hier nur 8,2% Religions- bzw. Konfessionslose, 1961 lediglich 2,8%. Dieser Prozeß der Entkirchlichung in Westdeutschland hat seine Parallelen in den anderen westeuropäischen Ländern.⁵

Die etwa 5 Millionen Menschen, die zu keiner der drei großen Gruppen Katholiken, Protestanten und Religions- oder Konfessionslose gehören, sind dem Islam (knapp 3 Mio.), den orthodoxen Kirchen (etwa 1 Mio.) und sonstigen Glaubensgemeinschaften (Neuapostolische Kirche, Zeugen Jehovahs, den evangelischen Freikirchen, der jüdischen Religionsgemeinschaft, dem Buddhismus und anderen) zuzuordnen.

Als Gründe für diese Pluralisierung können hier zunächst die Stichworte Dechristianisierung, Einwanderung von Menschen anderer Religionszugehörigkeit sowie Einfluß neuer religiöser Bewegungen lediglich genannt werden. Die religiöse Landschaft wandelt sich in Deutschland von einer bipolaren Situation (evangelisch / katholisch) hin zu einer viel stärker diversifizierten. Diese Erkenntnis wird auch in der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft formuliert und ein »Abschied vom Monopoldenken« der beiden Großkirchen in Deutschland gefordert.⁶

2. Religionsgeographie

Weniger bekannt ist wahrscheinlich, daß sich neben Soziologie und Geschichte auch die Geographie mit Religion beschäftigt. Ihr Hauptinteresse sind die Beziehungen zwischen Religion(en) und Landschaft bzw. Raum. Die Geographie war bis zur Aufklärung wie die meisten anderen Wissenschaften von der Theologie »in den Dienst genommen« und hatte die Aufgabe, Gottes Weltherrschaft wissenschaftlich zu untermauern.

⁵ W. Jagodzinski / K. Dobbelaere, Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Bergmann u.a. (Hgg.), Religion und Kultur, 1993.

⁶ K. Engelhardt u.a. (Hgg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, 350.

Bartholomäus Keckermann, ein Theologe an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, und Immanuel Kant bahnten der Emanzipation der Geographie aus der Theologie den Weg. Nach der Begründung der modernen Geographie im 19. Jahrhundert, vor allem durch Carl Ritter, dessen teleologische Betrachtungsweise (»Erde als Erziehungshaus des Menschen«) noch auf die Ursprünge des Fachs zurückweisen, dominierte zunächst die physische Geographie, die die Betrachtung der natürlichen Geofaktoren (Relief, Boden, Vegetation, Klima) in den Mittelpunkt stellt. Erst mit dem Erstarken der Anthro- bzw. Kulturgeographie gegen Ende des 19. Jahrhunderts geriet auch die Religion als raumbedingter und raumprägender Faktor wieder ins Blickfeld. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts herrschten in der deutschen Anthropogeographie umwelt-deterministische Denk- und Erklärungsmuster vor. Sie wirkten sich auf die Betrachtung von Religionen zum Beispiel so aus, daß eine Arbeit⁷ über den »Islam – die Religion der Wüste« geschrieben werden konnte: Religionen werden als vorwiegend durch die jeweilige physische Umwelt nicht nur beeinflusst, sondern von ihr abhängige Phänomene gedeutet. Die mit der Religionsgeographie verwandte Religionsökologie⁸ kann als ein später, »geläuterter« Forschungsansatz dieser Richtung betrachtet werden. Die auf den Umweltdeterminismus folgende Phase der Entwicklung der Geographie war gekennzeichnet durch das Paradigma der Landschaft. Daher stand für die Religionsgeographie die Fragestellung, wie die jeweilig vorherrschenden Religionen oder auch Minoritätsreligionen Landschaften prägen, im Zentrum des Interesses. Das Augenmerk lag auf der Physiognomie: Kultgebäude in ihrer regionalen Verbreitung, aber z.B. auch durch Wallfahrten geprägte Stätten wurden untersucht. Der Versuch Fickelers⁹, die theoretische Begründung einer Religionsgeographie als geographischer Teildisziplin zu geben, ist noch stark von dieser Denkrichtung geprägt, obwohl in ihr, noch deutlicher allerdings in *Deffontaines*¹⁰ etwa gleichzeitigem Versuch, auch schon Ansätze der funktionalen Betrachtungsweise auftauchen, die seitdem das Gesamtfach bestimmt und zur Herausbildung der Sozialgeographie geführt hat. Unter Aufnahme der religionssoziologischen Forschungen vor allem von Max Weber werden die Auswirkungen von Religionsgemeinschaften als Sozialgruppen auf die Bevölkerungs-, Siedlungs-, Wirtschafts- und politische Struktur in ihrer räumlichen Ausprägung untersucht.¹¹ Die Beschränkung auf die in der Landschaft wahrnehmbaren Phänomene wird

7 W. Gebel, Der Islam – die Religion der Wüste, in: Jahresberichte der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur (Beihefte), 1922, 104-133.

8 A. Hultkrantz, An ecological approach to religion, in: Ethnos 31 (1966), 131-150.

9 P. Fickeler, Grundfragen der Religionsgeographie, in: Erdkunde 1 (1947), 121-144.

10 P. Deffontaines, Géographie et Religions, Collection Géographie Humaine 21, Paris 1948.

11 Siehe die Zusammenstellung von wichtigen Beiträgen in: M. Schwind (Hg.), Religionsgeographie, Darmstadt 1975.

überwunden, die Entwicklung der Geographie zu einer Raumwissenschaft beeinflusst somit auch die Religionsgeographie.

3. Fragestellungen und Methoden

Die Auffassungen darüber, welche Aufgaben eine Geographie der Religionen hat oder haben sollte und welchen Stellenwert sie innerhalb der Religionswissenschaft einnimmt, sind heute durchaus unterschiedlich.¹² Als besonders fruchtbar hat sich der von Büttner¹³ entwickelte Ansatz erwiesen, den »Religionskörper«, also die religiöse Gruppe oder Gemeinschaft, als »vermittelnde Kraft« zwischen Religion und Umwelt zu betrachten: Die zum Teil von der jeweiligen Umwelt beeinflusste Religion prägt durch den Religionskörper die geographische Umwelt in spezifischer Weise. Von dieser so geprägten Umwelt gehen dann wieder »Rückkoppelungseffekte« aus, die zu Modifikationen in den Religionen führen. Diese Modifikationen können einerseits ihre formalen und äußeren Merkmale betreffen, also etwa die Organisationsform oder die Kirchenbauten, die sie hervorbringen, andererseits aber auch die Inhalte, also etwa Dogmatik und Ethik oder die Liturgie. Besonders häufig treten entsprechende Veränderungen ein, wenn eine Religion durch Migrationen oder durch Mission in einen neuen Kulturraum hineinkommt. Hier taucht die Frage nach der Berechtigung und dem erlaubten oder gebotenen Maß an Inkulturation auf. Sopher versteht die Religionsgeographie im Rahmen einer Allgemeinen Kulturgeographie, die die Interaktion zwischen einer Kultur und ihrer komplexen Struktur einerseits und die räumlichen Interaktionen zwischen verschiedenen Kulturen andererseits untersucht.¹⁴

Während nach dem Urteil von Religionswissenschaftlern wie Sprockhoff¹⁵ und Hoheisel¹⁶ Arbeiten von religionswissenschaftlicher Seite, die sich mit dem Bezug zwischen Religion und Raum beschäftigen, kaum vorliegen, gibt es von geographischer Seite eine ansehnliche Anzahl von

¹² Siehe etwa K. Hoheisel, Religionsgeographie und Religionsgeschichte, in: H. Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Darmstadt 1988, 114-130; G. Lanczkowski, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt ²1991; R. Henkel, Art. Religionsgeographie, in: E. Fahlbusch u.a. (Hgg.), Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3, Göttingen / Zürich ³1992, Sp. 1551-1553, Park 1994; G. Rinschede, Religionsgeographie, Braunschweig (im Druck).

¹³ M. Büttner, Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie, in: M. Büttner u.a. (Hgg.), Grundfragen der Religionsgeographie, Geographia Religionum 1, Berlin 1985, 13-121.

¹⁴ D.E. Sopher, Geography of Religions, Englewood-Cliffs (N.J.) 1967.

¹⁵ J.-F. Sprockhoff, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume. Über das Verhältnis von Religionsgeographie und Religionswissenschaft, in: Numen 11 (1964), 85-146.

¹⁶ K. Hoheisel, Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft, in: Büttner u.a. (Hgg.), Grundfragen, 123-164.

Beiträgen, die man meist unter dem Stichwort »Raumwirksamkeit« der Religionen zusammenfassen kann. Dabei spielt die von dem Religionswissenschaftler K. Hoheisel, dem Kirchenhistoriker U. Köpf sowie den Geographen R. Henkel und G. Rinschede herausgegebene interdisziplinäre Schriftenreihe »Geographia Religionum« im deutschsprachigen Raum mittlerweile eine zentrale Rolle. Die Ausbreitung von Religionen durch Missionstätigkeit und ihre Auswirkungen¹⁷, Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser Grundlage¹⁸ und der »Religionstourismus«¹⁹ sind in neuerer Zeit verstärkt studiert worden.

Am Anfang, vielleicht sogar im Zentrum religionsgeographischer Forschung muß jedoch die Erfassung und Darstellung der räumlichen Verbreitung der Religionsgemeinschaften sowie die Untersuchung ihrer Gründe stehen. Diese fehlt bisher in der deutschen Religionswissenschaft und Theologie, aber auch in der Geographie. Lediglich für die beiden großen Kirchen liegen hier einzelne Arbeiten vor, die auf die Territorialgliederung im Deutschen Reich nach der Reformation, das Prinzip »cuius regio, eius religio« und den Augsburger Religionsfrieden von 1555 verweisen.²⁰ Durch die Industrialisierung seit dem 19. Jahrhundert, die eine Zuwanderung von Katholiken in protestantische Gebiete und umgekehrt mit sich brachte²¹ und konfessionell gemischte Ballungsgebiete schuf, durch die Ansiedlung der Vertriebenen nach dem Zweiten Weltkrieg²² und die allgemein gestiegene Mobilität hat sich die alte klare Konfessionskarte jedoch verwischt.

Für andere Länder liegen hier mehr Arbeiten vor: In den USA beschäftigt sich ein umfangreicher Zweig der Religionsgeographie mit dieser Frage. Sopher²³ spricht von »denominational geography«. Die erste grö-

17 Z.B. R. Henkel, Christian Missions In Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia, Geographia Religionum 3, Berlin 1989.

18 Z.B. J. Vossen, Die Amischen alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania, Geographia Religionum 9, Berlin 1994; zusammenfassend schon früher H. Schempp, Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage, Tübingen 1969.

19 Z.B. S.M. Bhardwaj / G. Rinschede (Hgg.), Pilgrimage in World Religions, Geographia Religionum 4, Berlin 1988.

20 H. Cless, Regionale Gliederung der Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit, in: Wirtschaft und Statistik 12 (1972), 679-684; P. Schöller, Konfessionen und Territorialentwicklung, in: Erträge geographisch-landeskundlicher Forschung in Westfalen, Westfälische Geographische Studien 42, Münster 1986, 61-86; R. Henkel, Zur räumlichen Konfessionsverteilung und zu den regionalen Unterschieden der Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: W. Kreisel (Hg.), Geisteshaltung und Umwelt. Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion / Umwelt-Forschung, Bd. 1, Aachen 1988, 285-306.

21 G. Schmidtchen, Protestanten und Katholiken, Bern / München 1973.

22 W. Menges, Wandel und Auflösung der Konfessionszonen, in: E. Lemberg / F. Edding (Hgg.), Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, Bd. 3, Kiel 1959, 1-22.

23 D.E. Sopher, Geography and religion, in: Progress in Human Geography 5 (1981), 513.

ßere Arbeit war die von Zelinsky²⁴, die die USA in mehrere große Regionen einteilte, die sich nach der religiösen Zusammensetzung der jeweiligen Bevölkerung unterscheiden. Bekannt ist einmal das »Mormonenland« mit Utah als Zentrum, zum anderen der »Bible Belt« im Südosten der USA, wo sich konservative Protestanten räumlich stark konzentrieren. Zwei Atlanten²⁵ sowie weitere Untersuchungen²⁶ bauen auf Zelinskys Arbeit auf, nehmen jedoch neuere Daten und Methoden auf. Die Fülle dieser Studien ist sicher auch auf die schon historisch gesehen ganz anders, nämlich sehr pluralistisch aussehende religiöse Landschaft in Nordamerika zurückzuführen. Aber auch für europäische Länder gibt es entsprechende Arbeiten. Hier seien nur als Beispiele Frankreich²⁷, England²⁸, Schweden²⁹ und die Niederlande³⁰ erwähnt.

4. Religions- oder Kirchengeographie – eine notwendige Ergänzung der Religions- und der Kirchengeschichte

In der (säkularen) Geschichtswissenschaft wird die Historische Geographie oft als Hilfswissenschaft betrachtet, die lediglich die Aufgabe hat, die Schauplätze historischer Ereignisse und Prozesse, gleichsam die Kulisse der anschließend behandelten Geschichte, zu beschreiben. Auch Bibelwissenschaftler und Kirchengeschichtler schicken ihren Untersuchungen gelegentlich ein Kapitel »geographische Grundlagen« voraus, das eine ähnliche Funktion wahrnimmt. Man kann sich jedoch leicht klarmachen, daß sich alle Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft nicht abstrakt, in einem luftleeren Raum abspielen, sondern daß sie notwendigerweise an einem konkreten geographischen Ort, in einem konkreten geographischen Raum stattfinden. Dieser Ort oder Raum ist nicht zufällig Schau-

24 W. Zelinsky, An Approach to the Religious Geography of the United States: Patterns of Church Membership in 1952, in: *Annals, Association of American Geographers* 51 (1961), 139-193.

25 E.S. Gaustad, *Historical Atlas of Religion in America*, New York 1976 und P.L. Halvorson / W.M. Newman, *Atlas of Religious Change in America, 1952-1971*, Washington D.C. 1978.

26 Z.B. J.R. Shortridge, Patterns of Religion in the United States, in: *Geographical Review* 66 (1976), 420-434 und P.L. Halvorson / W.M. Newman, Religion and regional culture: Patterns of concentration and change among American religious denominations. 1952-1980, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 23 (1984), 304-315.

27 F. Boulard, *Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse*, Paris 1954, dt.: *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*, Mainz 1960.

28 J.D. Gay, *Geography of Religion in England*, London 1971.

29 B. Gustafsson, *Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning*, Lund 1971.

30 H. Knippenberg, *De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*, Assen / Maastricht 1992.

platz des Geschehens, sondern einerseits hat es immer einen bestimmten Grund, warum es hier und nicht woanders stattfindet, andererseits hat die Natur (in einem weiteren Sinne, der die »Kultur« einschließt) des Ortes oder des Raumes Auswirkungen auf das Geschehen, und drittens wirkt das Geschehen auf den Raum zurück. Die Phänomene, die in einem solchen Wechselverhältnis zur Geschichte und zur gesellschaftlichen Entwicklung stehen, sind dabei nicht auf sichtbare, physiognomisch faßbare beschränkt, sondern schließen etwa soziale und politische Strukturen ein, die die jeweiligen Orte und Räume kennzeichnen.

Neue religiöse Bewegungen und auch neue Kirchen entstanden und entfalteten sich an bestimmten Orten und in bestimmten Räumen. Sie breiteten sich aus in einige Gebiete, in andere hingegen nicht. In ersteren waren Bedingungen und geistige, politische, ökonomische und soziale Strukturen vorhanden, die für eine Akzeptanz der Bewegung günstig waren, in den anderen nicht. So konnte z.B. die neupietistische Erweckungsbewegung des vorigen Jahrhunderts gut in kleinbäuerlich-industriellen Mischgebieten Fuß fassen, die einem rapiden Wandel ausgesetzt waren. Dazu gehören etwa Württemberg, das Bergische Land, das Siegerland und das Erzgebirge. Diese Räume sind noch heute Hochburgen etwa der Gemeinschaftsbewegung in der Evangelischen Kirche und einiger Freikirchen. Aber auch die räumliche Distanz, die eine wichtige Kategorie geographischen Denkens und Argumentierens ist, spielt eine große Rolle: Wie alle Informationen müssen auch religiöse Botschaften und Bewegungen von einem Ort zu einem anderen transportiert werden, wenn sie dort angenommen werden sollen. Bei der Untersuchung solcher Prozesse können Erkenntnisse der sozialgeographischen Innovations- und Diffusionsforschung nutzbar gemacht werden.³¹ Aufgabe einer Religions- oder Kirchengeschichte ist es also, diese Prozesse zu erfassen, zu beschreiben, zu verstehen oder zu erklären sowie ihre Bestimmungsgründe zu identifizieren. Sie ist jedoch in erster Linie keine historische Wissenschaft, sondern geht von der Gegenwart (in diesem konkreten Fall: von der heutigen räumlichen Verbreitung der Kirchen und Religionsgemeinschaften) aus, stellt sich aber als Aufgabe, das Verbreitungsmuster zu erklären. Hierzu wird man notwendigerweise in die Vergangenheit hineingehen müssen, da alles Vorhandene Gewordenes ist. Zum Verhältnis der Geschichte und der Sozialwissenschaften auf der einen und der Geographie auf der anderen Seite ist in diesem Zusammenhang an die Diskussion über die Bedeutung der Kategorie Raum sowie ihre jeweilige Relevanz für die Erklärung sozialwissenschaftlicher Phäno-

³¹ Siehe *M. Hannemann*, *The Diffusion of the Reformation in Southwestern Germany 1518-1534*, The University of Chicago, Dept. of Geography, Research Paper No. 167, 1975 und *R. Geipel*, *Evangelische in Bayern – ein Indikator für sozialräumliche Prozesse*, in: *Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte* 65 (1996), 105-141.

mene anzuknüpfen, die gegenwärtig in den angelsächsischen Sozialwissenschaften geführt wird.³² Obwohl der Raum als solcher kein Explanans darstellt, kann er keinesfalls vernachlässigt werden. Vielmehr gilt: »The spatial is not just an outcome; it is also part of the explanation.«³³

Die Kirchengeschichte wird als eine der zentralen Disziplinen der theologischen Wissenschaft angesehen. Ihr zugrunde liegt die Überzeugung, daß Gottes Wirken in der Geschichte, wenn auch oft verborgen, feststellbar ist. Gott handelt zu (von ihm) bestimmten Zeiten an und mit bestimmten Menschen. Offensichtlich ist, daß er aber genauso an (von ihm) bestimmten Orten handelt, an und mit Menschen, die in einem konkreten Raum leben. So wie der Begriff Kairos (»göttliche Zeit«) in der Theologie eine Rolle spielt, gibt es auch einen »göttlichen Ort«, an dem sich bestimmte heils- und profangeschichtliche Ereignisse abspielen. Diese raum-zeitlichen Zusammenhänge gilt es zu untersuchen.

Ob man diese Disziplin mit dem bisher üblichen Namen Religionsgeographie belegt oder für die christlichen Religionsgemeinschaften parallel zur Kirchengeschichte den Begriff Kirchengographie wählt, kann hier zunächst offen bleiben. Im deutschen Sprachraum ist letzterer bisher nicht gebräuchlich. Im Englischen wird von »geography of religion«³⁴ und von »denominational geography« gesprochen. Im Niederländischen gibt es den wissenschaftlichen Bereich der Religiographie.³⁵ Die Verwendung des Begriffs Kirchengographie ist mir bisher nur im Schwedischen und Niederländischen bekannt.³⁶

Wie oben erläutert, ist die Grundlage jeder religions- oder kirchengographischen Untersuchung zunächst eine Bestandsaufnahme der räumlichen Verteilung der Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen. Diese war in Zeiten »religiöser Monopole« weniger wichtig, gewinnt aber mit zunehmender religiöser Pluralisierung, die auch immer sowohl eine soziale als auch eine räumliche Differenzierung nach sich zieht, an Bedeutung. Der Autor hat eine solche Bestandsaufnahme im Rahmen seiner Habilitationsschrift über die Missionen in Sambia für dieses Land vorgelegt.³⁷ Derzeit arbeitet er an dieser Fragestellung für Deutschland. Die dafür notwendigen Daten wurden von den Kirchen und Religionsgemein-

32 Siehe etwa die Arbeiten von Anthony Giddens, zusammenfassend auch *B. Werlen*, Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungsgeographischer Sozialgeographie, Stuttgart 1997.

33 *D. Massey / J. Allen* (Hgg.), *Geography matters!*, Cambridge 1984, 4.

34 *Gay*, *Geography*.

35 *Knippenberg*, *Religieuze Kaart*, 5ff.

36 *Gustafsson*, *Svensk kyrkogeografi*; *G.A. Hoekveld*, *De verhouding van de godsdienstgeografie tot de cultuur- en kerkgeografie; enkele overgevingen*, in: *J. Hinderink / M. de Smidt* (Hgg.), *Een sociaalgeografisch Spectrum*. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. A.C. de Vooy, Utrecht 1974.

37 *Henkel*, *Konfessionsverteilung*.

ten meist bereitwillig zur Verfügung gestellt, selbst etwa von der Neuapostolischen Kirche und den Zeugen Jehovas, bei denen dies nicht unbedingt zu erwarten war. Die räumlichen Verteilungen der einzelnen Religionsgemeinschaften werden zunächst beschrieben und kartographisch dargestellt, und zwar in Form der Dichte der Mitglieder bzw. Angehörigen der Gemeinschaften, d.h. der auf die jeweilige Gesamtbevölkerung bezogenen Mitgliederzahl. Diese vermittelt ein besseres Bild der Präsenz der Kirchen, Konfessionen oder Gemeinschaften in bestimmten Räumen als die absoluten Zahlen. Die Verteilungen werden sodann auf die historischen und sonstigen Gründe untersucht. Weiterhin werden die einzelnen Gemeinschaften gegenwartsbezogen quantitativ analysiert nach folgenden Gesichtspunkten:

a) *Stadt-Land-Verteilung*: Manche Gemeinschaften, z.B. die Pfingstgemeinden und die charismatische Bewegung, aber auch etwa die jüdischen Kultusgemeinden, sind überwiegend in den großen städtischen Agglomerationsräumen vertreten, andere eher in ländlichen Räumen.

b) *Ost-West*: In der ehem. DDR ist der Prozeß der Dechristianisierung weit fortgeschritten. Während die evangelischen Landeskirchen unter den Religionsgemeinschaften in Ostdeutschland dominieren und die katholische Kirche vergleichsweise schwach vertreten ist, sind manche kleineren Religionsgemeinschaften, etwa die Adventisten, die Herrnhuter und die Methodisten dort stärker vertreten als in Westdeutschland.

c) *Räumliche Konzentration*: Manche der betrachteten Religionsgemeinschaften sind nur in eng begrenzten, ländlichen oder städtischen Gebieten (»Hochburgen«) vertreten und haben sich kaum in anderen Teilen Deutschlands verbreitet. Andere, auch kleinere, hinwiederum sind sehr gleichmäßig über das Land verteilt. Bei den ersten kann man davon ausgehen, daß bestimmte religiöse Milieus dieser Räume für die Etablierung und Konsolidierung der Gemeinschaften verantwortlich sind, bei letzteren liegt möglicherweise eine bewußte Missionsstrategie zugrunde. Das Maß der räumlichen Konzentration bestimmter Bevölkerungsgruppen in Teilräumen eines Gesamttraums wird mit dem in der Sozialgeographie gebräuchlichen sogenannten Dissimilaritätsindex bestimmt. Er macht es möglich, das Ausmaß der räumlichen Konzentration quantitativ zu erfassen, wobei vor allem beim Vergleich der verschiedenen Gemeinschaften und bei zeitlichen Längsschnitten aufschlußreiche Ergebnisse zutage treten.

Geht man stärker von konfessionskundlichen Interessen aus, dann liefert die räumliche Betrachtungsweise eine weitere Möglichkeit der Bestimmung einzelner Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften: Wie man nach ihren theologisch-bekennnismäßigen oder nach ihren kirchenrechtlich-organisatorischen Charakteristika vergleichend fragen kann, so läßt sich auch nach den sozialgeographischen Eigenschaften fragen: In welchen konkreten Räumen sind sie heute zu finden und in

welchen nicht? Dieser Ansatz geht davon aus, daß eine Kirche, Konfession oder Bewegung nicht an einem Ort als »Innovation« plötzlich auftritt und sich dann in Sekundenschnelle Menschen dieser Innovation anschließen. Vielmehr breitet sie sich nach ihrem erstmaligen Auftreten in einem bestimmten Raum (veranlaßt durch einen Reformator, Kirchengründer oder auch durch Import von außen) durch Wanderungen der Anhänger, durch Evangelisierung und Überzeugungsarbeit, manchmal aber auch durch den Anschluß schon bestehender lokaler Religionsgemeinschaften in einem raumzeitlichen Prozeß aus. Im Laufe dieses Prozesses bleibt die Bewegung selbst nicht unverändert, sondern kann sich selbst verändern. Von der Bewegung werden oft bevorzugt bestimmte Sozialgruppen angesprochen und erfaßt. Dies wird in der Regel in religions- und kirchensoziologischen Arbeiten untersucht. Aber der Vorgang der »innovation diffusion« ist auch ein räumlicher: Gerade in Zeiten, in denen die Kommunikationstechnik noch nicht so weit gediehen war wie heute, spielt die räumliche Komponente noch eine große Rolle. Regionen mit einem bestimmten kulturellen, kirchlichen, sozialen und ökonomischen Milieu stellen sich als empfänglicher oder weniger empfänglich für eine bestimmte Bewegung heraus. Kirchen und Bewegungen haben die Tendenz, sich zunächst in der räumlichen Nähe auszubreiten. Es ist offensichtlich schwieriger für eine Innovation, in einem weit entfernten Raum Fuß zu fassen und sich in einer Diasporasituation auf Dauer zu halten, als sich von dort auszubreiten, wo sie einmal begonnen hat.

Gute Beispiele für diese Prozesse sind die evangelischen Freikirchen in Deutschland. Deutliche räumliche Konzentrationen weisen etwa die Evangelisch-methodistische Kirche (im Erzgebirge und Vogtland sowie in Württemberg) und die Freie Evangelische Gemeinde sowie die Brüderbewegung (im Bergischen Land, Siegerland und im westlichen Mittelhessen) auf. Die Baptisten sind zwar generell in Norddeutschland (Berlin, Hamburg, Oldenburg, Ostfriesland, vor dem Zweiten Weltkrieg vor allem Ostpreußen) stärker vertreten als in Süddeutschland, weisen aber wie auch etwa die Siebenten-Tags-Adventisten eine viel gleichmäßigere räumliche Verteilung auf als die beiden erstgenannten Freikirchen. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie sich fast ausschließlich in evangelischen Gebieten haben etablieren können. Dies gilt auch für die Neuapostolische Kirche. Ein anderes Verbreitungsmuster als die evangelischen Freikirchen hat die Gemeinschaftsbewegung in der Evangelischen Kirche, die ebenfalls ihren Ursprung in der neupietistischen Erweckungsbewegung des vorigen Jahrhunderts hat. Ihr Verhältnis zu den einzelnen Freikirchen in den einzelnen Regionen wäre ein lohnenswerter Untersuchungsgegenstand. Zum Beispiel könnte die Frage gestellt werden, ob sie beide, Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen, überwiegend in den gleichen Räumen stark vertreten sind oder die Verbreitung eher komplementär ist: Dort wo die eine stark vertreten ist, sind die anderen schwach und umge-

kehrt. Sehr verheißungsvoll sind auf jeden Fall vergleichende Untersuchungen, wie sie etwa Heinrichs³⁸ für Wuppertal vorgelegt hat.

5. Relevanz der kirchengeschichtlichen Betrachtungsweise für die Praktische Theologie

Die oben dargestellte neue Fragestellung und Betrachtungsweise trägt über die Tatsache hinaus, daß sie neue wissenschaftliche Erkenntnisse bringt, das Potential in sich, auch auf Fragen der pastoralen Planung und Praxis neue Antworten und Hinweise zu geben, also für die Praktische Theologie von Bedeutung zu sein. An dieser Stelle sollen abschließend einige Themen genannt werden, die dies verdeutlichen.

Im Bereich des Gemeindeaufbaus und der Gemeindegründungen wird häufiger auf soziologische Strukturen abgehoben; die räumliche Dimension, also etwa die Fragestellung, wie die Wohnorte der Mitglieder einer Gemeinde verteilt sind oder warum Menschen aus bestimmten Regionen oder Stadtteilen einige Kirchen stark besuchen, andere nicht oder weniger, wird seltener berücksichtigt. Planung etwa im Bereich der Volks-, Inland- oder Heimatmission benötigt Informationen auch räumlicher Art zur Grundlage, wenn sie effektiv sein will. Dies betrifft nicht nur einzelne Konfessionen, sondern kann sich auch auf ökumenische oder interkonfessionelle Organisationen beziehen. So gibt es zum Beispiel in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) in Deutschland, der neben den »klassischen« Freikirchen Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Evangelisch-methodistische Kirche und Bund Freier evangelischer Gemeinden mittlerweile weitere acht Freikirchen als Voll- oder Gastmitglieder angehören, eine Arbeitsgruppe »Evangelisation und Missionarischer Gemeindeaufbau«, in der man sich über die entsprechenden Aktivitäten der Mitgliedskirchen gegenseitig informiert. Trotz einiger Vorarbeiten³⁹ steht hier eine gründliche Analyse des Bestandes der Gemeinden und ihrer Mitglieder in räumlicher Perspektive noch aus. Freikirchliche Gemeinden sind per definitionem Personalgemeinden, landeskirchliche dagegen in der Regel parochial definiert und organisiert. Letzteres beinhaltet ein Territorial –, das heißt ein räumliches Prinzip: Man ist Mitglied derjenigen Kirchengemeinde, in deren Gebiet man seinen Wohnsitz hat. Dieses Prinzip wird zwar in der Praxis häufig durchbrochen. Zunehmend mehr Christen orientieren sich zu anderen Gemeinden als derjenigen ihres Wohnortes oder -bezirks, und dies scheint

³⁸ W.E. Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 96, Gießen 1989.

³⁹ Vgl. auch J. Schröder, Die Städte der Bundesrepublik Deutschland – eine Herausforderung für die Freikirchen?, in: Blickpunkt Gemeinde 2, (1993), 3-8.

auch immer mehr toleriert zu werden. Auch in den Großkirchen entwickeln sich »Richtungsgemeinden«, deren Mitglieder teilweise von weither zu Veranstaltungen anreisen, und die Debatte über die Zulässigkeit dieser Entwicklung ist lebendig. Dies gilt vor allem für die städtischen Ballungsgebiete, aber auch in den eher ländlichen Räumen hat sich dieses Verhalten aufgrund der gestiegenen Mobilität und der besseren Verkehrsmöglichkeiten verbreitet. Tatsächlich existieren schon lange verzelte landeskirchliche Personalgemeinden, die aus unterschiedlichen Gründen entstanden sind. In der Organisation der Gemeinden der Bremischen Evangelischen Kirche gibt es sogar offiziell gleichberechtigt nebeneinander das Parochial- und das Personalprinzip. Eine außergewöhnliche Position nimmt die Evangelisch-reformierte Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland) in dieser Hinsicht ein, die eins der kleineren Mitglieder der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ist. Sie hat im gesamten Land Niedersachsen außerhalb der Gebiete der Evang.-luth. Landeskirche in Braunschweig, der Evang.-Luth. Kirche in Oldenburg und der Evang.-Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe neben der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers den Status einer Landeskirche, ist aber als Mehrheitskirche lediglich im westlichen Ostfriesland und in der Grafschaft Bentheim verbreitet. In den letzten Jahrzehnten haben sich reformierte Kirchengemeinden in Bayern, aber auch in anderen Teilen Deutschlands dieser Kirche angeschlossen, und dieser Prozeß hält weiter an. Die Frage der Zugehörigkeit mancher bewußt evangelisch-reformierter Christen in überwiegend lutherischen Gebieten ist hier manchmal problematisch und führt zuweilen zu Konflikten. Außerhalb Niedersachsens haben die Gemeinden dieser Kirche den Charakter von Personalgemeinden.

Aber auch in Freikirchen wird das strenge Personalprinzip nicht immer durchgehalten. Oft besteht, gerade in städtischen Ballungsgebieten, doch die Forderung, die in einem bestimmten Ort oder Stadtteil wohnenden Mitglieder einer bestimmten freikirchlichen Konfession sollten sich der dort lokalisierten Ortsgemeinde anschließen. Tatsächlich fahren etwa viele Gottesdienstbesucher aber am Sonntagmorgen auf dem Weg zu »ihrer« Gemeinde an einigen Kirchen oder Kapellen der eigenen Denomination vorbei. Dieser Trend weg von der Parochial- und hin zur Personalgemeinde hat übrigens auch seine sozialen und ökologischen Aspekte: In der Regel sind es die Wohlhabenderen mit einem Zweit- oder Drittwagen, die sich ein solches Verhalten überhaupt leisten können, und man kann sich ausrechnen, welcher Energieverbrauch aus den vielen Individualfahrten zu Gruppentreffen, Sitzungen usw. resultiert. Ob gerade letzteres immer mit dem Auftrag, die Schöpfung zu bewahren, vereinbar ist, ist meines Erachtens eine legitime Frage, die sich aber viele gar nicht stellen, weil hier ein Verhalten, das im außerkirchlichen privaten Freizeitbereich selbstverständlich geworden ist, selbstverständlich auf die Gemeinde übertragen wird.

Aber dies sind alles relativ theoretische Überlegungen, die sich lediglich auf einige mehr oder weniger zufällige Beobachtungen stützen. Um substantielle Aussagen zu machen, wären gründliche empirische Untersuchungen etwa über die Wohnorte der Mitglieder bestimmter Gemeinden und die Teilnahme an Veranstaltungen der Gemeinden nötig. Diese werden aber selbst in den wenigen größeren soziologischen oder praktisch-theologischen Studien im freikirchlichen Bereich wie Dienel⁴⁰, Marchlowitz⁴¹ und Niethammer⁴² nicht durchgeführt.

Eine eher randliche Fragestellung, die aber zum Beispiel in der charismatischen Bewegung biblisch-theologisch intensiv diskutiert wird, ist die, ob es so etwas wie »territoriale Geister« gibt.⁴³ Unter anderem von der (vermeintlichen oder tatsächlichen) Beobachtung ausgehend, daß Missions- und Evangelisierungsbemühungen in bestimmten Städten oder Gebieten auch über lange Zeit hinweg keine Früchte tragen, wird oft davon gesprochen, daß diese Räume ein »hartes Pflaster seien«, in denen eben die territorialen Geister herrschen. Gegen sie wird eine »geistliche Kriegsführung« angesagt, um sie zu überwinden. Oft werden einzelne Beispiele für dieses Phänomen verallgemeinert, um Mitstreiter für diesen Kampf zu finden. Hätte man fundierte empirische Daten über Gemeinden, Kirchlichkeit und Kirchenmitgliedschaft, aber auch über Anzahl der Gottesdienstbesucher für die betreffenden Gebiete, könnte man entsprechende Behauptungen überprüfen und könnte auch gezielter nach Gründen für die festgestellten Unterschiede suchen.

Durch die drei großen Einwanderungswellen der Nachkriegszeit in Deutschland (Vertriebene und Flüchtlinge, »Gastarbeiter« und Aussiedler) hat sich die religiöse Landschaft stark verändert. Viele Immigranten bringen starke religiöse Prägungen und Bindungen mit, die in die familiären und herkunftsmäßigen Zusammenhänge eingebettet sind. In einer Untersuchung über rußlanddeutsche Aussiedler in zwei freikirchlichen Gemeinden⁴⁴ konnte festgestellt werden, daß für die Wahl des Wohnortes der meisten Gemeindeglieder das Vorhandensein einer Gemeinde bedeutender war als der Arbeitsplatz. Diese Gemeinden können unter bestimmten Voraussetzungen als Institutionen fungieren, die für die Integration der Immigranten sehr wichtig sind: Im Sinne einer Binnenintegration schaffen sie einen Rahmen, der Identität und gegenseitige Hil-

40 P. Dienel, Die Freiwilligkeitskirche, Münster 1962 (Diss.).

41 B. Marchlowitz, Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischer Gemeindeverständnisse, Berlin / New York 1994.

42 H.-M. Niethammer, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie, Kirche und Konfession 37, Göttingen 1995.

43 Siehe etwa W. Kopfermann, Macht ohne Auftrag, Emmelsbüll 1994, 52ff.

44 R. Henkel, Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung rußlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik Deutschland – das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinlanden, in: M. Domrös u.a. (Hgg.) FS E. Gormsen zum 65. Geburtstag, Mainzer Geographische Studien 40 (1994), 445-458.

feststellung in der Gastgesellschaft zur Verfügung stellt. Auch hier ist das sozialräumliche Verhalten der Individuen und Familien wieder von Bedeutung und kann bei dem Bemühen, die Integrationsprozesse zu beschreiben, zu verstehen und zu erklären, nicht übergangen werden. Entsprechende Untersuchungen auch über nichtchristliche Religionsgemeinschaften könnten zu ähnlichen oder auch zu gegensätzlichen Ergebnissen führen.

Bei der bisherigen Religionsgeographie kann man nicht von einer eigenständigen religionswissenschaftlichen oder geographischen Disziplin mit eigenen Theorien, Fragestellungen und Methoden sprechen. Es gab verschiedene Ansätze und viele relativ unverbunden nebeneinander stehende Untersuchungen.⁴⁵ Auch an dieser Stelle konnte und sollte kein geschlossenes religions- oder kirchengeographisches Theoriegebäude vorgestellt werden. Beabsichtigt war, einen neuen Aspekt und ein bisher weitgehend vernachlässigtes, aber wichtiges Anliegen in die derzeitige Debatte über die religiöse Situation und Entwicklung in Deutschland und darüber hinaus einzubringen: Die Berücksichtigung der Tatsache, daß sich religiöse wie alle gesellschaftlichen Veränderungen in konkreten Räumen, Regionen und Landschaften abspielen. Die Tragbarkeit des Ansatzes wird in der nächsten Zeit durch entsprechende Untersuchungen stärker belegt werden. Ein erster Überblicksartikel über die Freikirchen ist bereits erschienen.⁴⁶

Bibliographie

- Bergmann, J. / Hahn, A. / Luckmann, Th.* (Hgg.), Religion und Kultur, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33, 1993
- Bhardwaj, S.M. / Rinschede, G.* (Hgg.), Pilgrimage in World Religions, Geographia Religionum 4, Berlin 1988
- Boulard, E.*, Premiers Itinéraires en Sociologie Religieuse, Paris 1954, dt.: Wegweiser in die Pastoralsoziologie, Mainz 1960
- Büttner, M.*, Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie, in: M. Büttner u.a. (Hgg.), Grundfragen der Religionsgeographie, Geographia Religionum 1, Berlin 1985, 13-121
- Cless, H.*, Regionale Gliederung der Bevölkerung nach der Religionszugehörigkeit, in: Wirtschaft und Statistik 12 (1972), 679-684
- Deffontaines, P.*, Géographie et Religions, Collection Géographie Humaine 21, Paris 1948

⁴⁵ Siehe C.C. Park, Sacred Worlds. An introduction to geography and religion, London/New York 1994, 20f.; R. Henkel, Der Arbeitskreis Religionsgeographie in der Deutschen Gesellschaft für Geographie-Bilanz 1983 bis 1998, in: H. Karrasch (Hg.), Geographie-Tradition und Fortschritt, HGG-Journal (Heidelberger Geographische Gesellschaft) 12 (1998), 269-272.

⁴⁶ R. Henkel, Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen, in: Freikirchenforschung 9 (1999), 214-263.

- Dienel, P.*, Die Freiwilligkeitskirche, Münster 1962 (Diss.)
- Engelhardt, K. u.a.* (Hgg.), Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997
- Feige, A.*, Kirchensoziologie, in: Wörterbuch der Religionssoziologie, hg. von S.R. Dunde, Gütersloh 1994, 154-166
- Fickeler, P.*, Grundfragen der Religionsgeographie, in: Erdkunde 1 (1947), 121-144
- Gaustad, E.S.*, Historical Atlas of Religion in America, New York 1976
- Gay, J.D.*, Geography of Religion in England, London 1971
- Gebel, W.*, Der Islam – die Religion der Wüste, in: Jahresberichte der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur (Beihefte), 1922, 104-133
- Geipel, R.*, Evangelische in Bayern – ein Indikator für sozialräumliche Prozesse, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 65 (1996), 105-141
- Gustafsson, B.*, Svensk kyrkogeografi. Med samfundsbeskrivning, Lund 1971
- Halvorson, P.L. / Newman, W.M.*, Atlas of Religious Change in America, 1952-1971, Washington D.C. 1978
- Hannemann, M.*, The Diffusion of the Reformation in Southwestern Germany 1518-1534, The University of Chicago, Dept. of Geography, Research Paper No. 167, 1975
- Heinrichs, W.E.*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 96, Gießen 1989
- Henkel, R.*, Zur räumlichen Konfessionsverteilung und zu den regionalen Unterschieden der Kirchlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, in: *W. Kreisel* (Hg.), Geisteshaltung und Umwelt, Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion / Umwelt-Forschung, Bd. 1, Aachen 1988, 285-306
- , Christian Missions In Africa. A social geographical study of the impact of their activities in Zambia, *Geographia Religionum* 3, Berlin 1989
- , Religionsgeographie, in: *E. Fahlbusch / J.M. Lochman / J. Mbiti / J. Pelikan / L. Vischer* (Hgg.), Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 3, Göttingen / Zürich 31992, Sp. 1551-1553
- , Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung rußlanddeutscher Aus-siedler in die Bundesrepublik Deutschland – das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen, in: *M. Domrös / W. Klaer* (Hgg.), FS E. Gormsen zum 65. Geburtstag, Mainzer Geographische Studien 40 (1994), 445-458
- , Der Arbeitskreis Religionsgeographie in der Deutschen Gesellschaft für Geographie-Bilanz 1983 bis 1998, in: *Geographie-Tradition und Fortschritt, H. Karrasch* (Hg.), HGG-Journal (Heidelberger Geographische Gesellschaft) 12 (1998), 269-272
- , Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen, in: *Freikirchenforschung* 9 (1999), 214-263
- Hoekveld, G.A.*, De verhouding van de godsdienstgeografie tot de cultuur- en kerkgeografie; enkele overvegingen, in: *J. Hinderink / M. de Smidt* (Hgg.), Een sociaalgeografisch Spectrum. Opstellen aangeboden aan Prof. Dr. A.C. de Vooy, Utrecht 1974
- Hoheisel, K.*, Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft, in: *M. Büttner u.a.* (Hgg.), Grundfragen der Religionsgeographie, *Geographia Religionum* 1, Berlin 1985, 123-164
- Hoheisel, K.*, Religionsgeographie und Religionsgeschichte, in: *Zinser, H.* (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Darmstadt 1988, 114-130

- Hultkrantz, A.*, An ecological approach to religion, in: *Ethnos* 31 (1966), 131-150
- Hummel, R.*, Religiöser Pluralismus oder Christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994
- Jagodzinski, W. / Dobbelaere, K.*, Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: *Bergmann u.a.*, Religion und Kultur, 1993
- Knippenberg, H.*, De Religieuze Kaart van Nederland. Omvang en geografische spreiding van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden, Assen / Maastricht 1992
- Kopfermann, W.*, Macht ohne Auftrag, Emmelsbüll 1994
- Lanczkowski, G.*, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1991
- Lehmann, H.* (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektive der Forschung, Göttingen 1997
- Marchlowitz, B.*, Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses, Berlin / New York 1994
- Massey, D. / Allen, J.* (Hgg.), Geography matters!, Cambridge 1984
- Menges, W.*, Wandel und Auflösung der Konfessionszonen, in: Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, Bd. 3, Kiel 1959, 1-22
- Newman, W.M. / Halvorson, P.L.*, Religion and regional culture: Patterns of concentration and change among American religious denominations. 1952-1980, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 23 (1984), 304-315
- Niethammer, H.-M.*, Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche. Kirchensoziologische Studie, Kirche und Konfession 37, Göttingen 1995
- Park, C.C.*, Sacred Worlds. An introduction to geography and religion, London / New York 1994
- Rinschede, G.*, Religionsgeographie, Braunschweig (im Druck)
- Schempp, H.*, Gemeinschaftssiedlungen auf religiöser und weltanschaulicher Grundlage, Tübingen 1969
- Schmidtchen, G.*, Protestanten und Katholiken, Bern / München 1973
- Schöller, P.*, Konfessionen und Territorialentwicklung, in: Erträge geographisch-landeskundlicher Forschung in Westfalen, Westfälische Geographische Studien 42, Münster 1986, 61-86
- Schröder, J.*, Die Städte der Bundesrepublik Deutschland – eine Herausforderung für die Freikirchen?, in: *Blickpunkt Gemeinde* 2 (1993), 3-8
- Schwind, M.* (Hg.), Religionsgeographie, Darmstadt 1975
- Shortridge, J.R.*, Patterns of Religion in the United States, in: *Geographical Review* 66 (1976), 420-434
- Sopher, D.E.*, Geography of Religions, Englewood-Cliffs (N.J.) 1967
- , Geography and religion, in: *Progress in Human Geography* 5 (1981), 510-524
- Sprockhoff, J.-E.*, Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume. Über das Verhältnis von Religionsgeographie und Religionswissenschaft, in: *Nunmen* 11 (1964), 85-146
- Vossen, J.*, Die Amischen alter Ordnung in Lancaster County, Pennsylvania, *Geographia Religionum* 9, Berlin 1994
- Werlen, B.*, Gesellschaft, Handlung und Raum. Grundlagen handlungsgeographischer Sozialgeographie, Stuttgart 1997
- Zelinsky, W.*, An Approach to the Religious Geography of the United States: Patterns of Church Membership in 1952, in: *Annals, Association of American Geographers* 51 (1961), 139-193

Was heißt »evangelisch-freikirchlich«?

Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses¹

Kim Strübind

1. »Evangelisch-freikirchlich« ist das Prädikat von Gemeinschaften, die ihrer Sozialgestalt nach christliche Protestbewegungen des 19. Jahrhunderts darstellen. Sie verdanken ihre Existenz dem faktischen Versagen der sogenannten »Großkirchen«, auszusagen und darzustellen, was Kirche Jesu Christi nach den für sie maßgeblichen Normen sein soll. Freikirchen sind – trotz aller ökumenischer Partnerschaft – im Blick auf die etablierten Kirchen *Kontrastkirchen*.

2. »Evangelisch-freikirchlich« ist damit ein Differenzmerkmal gegenüber anderen Kirchen, ohne daß damit der (etwa für Sekten charakteristische) Anspruch erhoben wird, die *allein* wahre Kirche zu sein. Evangelisch-freikirchliche Christen wollen zunächst nur *besser* (i.S.v. sachgemäßer) die Sozialgestalt des christlichen Glaubens darstellen, als dies durch die etablierten abendländischen Kirchen geschieht.

3. Die Gründung einer eigenen (Frei-)Kirche ist nach dem Neuen Testament höchst problematisch. »Evangelisch-freikirchlich« stellt als eine konfessionelle Bezeichnung daher ein *Provisorium* bis zur Wiederherstellung geordneter und einheitlicher kirchlicher Zustände dar, die das Prädikat »Gemeinde Gottes« und »Leib Christi« rechtfertigen. Ekklesiologisches Fernziel dieser Gemeinschaft muß es sein, als Sondergemeinschaft überflüssig zu werden. Eine solche, um eigene Begrenzung wissende Einstellung folgt schon aus dem geringen Alter dieser vergleichsweise jungen freikirchlichen Gemeinschaft, die andernfalls von der Nichtexistenz der christlichen Kirche über achtzehn Jahrhunderte hin-

¹ Diese Thesen wurden in variiertem Form mehrfach im Rahmen verschiedener Gemeindegemeinschaften im Bundesgebiet vorgetragen und diskutiert. Sie knüpfen an schriftliche Ausführungen zur baptistischen Ekklesiologie des Autors an, vgl. K. Strübind, »Fides quarrens ecclesiam« – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, ThGespr 21 (1997), 2-26; ders., Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmevolle Polemik, ZThG 4 (1999), 34-60. – Die Begriffe »baptistisch« und »evangelisch-freikirchlich« werden innerhalb der Thesen weitgehend synonym verstanden, auch wenn dem »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland« nicht ausschließlich Baptistengemeinden angehören.

weg ausgehen oder einen historisch problematischen ›Kryptobaptismus‹ in der Kirchengeschichte behaupten müßte.

4. Wo kirchentrennende Strukturen aus Bequemlichkeit oder Gewöhnung trotz möglicher zwischenkirchlicher Vereinigungen künstlich aufrechterhalten werden (z.B. durch voneinander unabhängige, in ihrem Selbstverständnis nur unwesentlich differierende ›Freikirchen‹), wird ein Provisorium verewigt und damit *ad absurdum* geführt. Die *Einheit* der Gemeinde Jesu Christi (*una sancta ecclesia*) ist nach dem Neuen Testament konstitutiv (vgl. 1Kor 1-3; 12; Eph 2; Joh 17 u.a.). Die Freiheit einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinschaft besteht einzig im *freien Gehorsam* gegen ihren Herrn Jesus Christus, der die Einheit der Christen zur Norm erhebt. Der paulinische Zentralgedanke der Gemeinde als »Leib Christi« ist mit einer statisch konfessionellen Verfassung der Gemeinde unvereinbar.² Aus antiökumenischen Ressentiments heraus wird der »Leib Christi« oft zum »Leibchen Christi« reduziert, mit dem man sich durchaus zufrieden gibt. Hier hat der ansonsten oft zu Unrecht erhobene Sektenvorwurf gegen den Baptismus seine theologisch-sachliche Berechtigung.

5. Der Baptismus ist darüber hinaus ein Sammelbecken von pluriformen, mit großkirchlichen Zuständen aus verschiedenen Gründen unzufriedenen christlichen Gruppen. Darin zeigt sich ein – wenn auch meist wenig reflektiertes – ökumenisches Bewußtsein sowie eine breite Akzeptanz verschiedener theologischer Überzeugungen. Diese werden durch kein »Lehramt«, Bekenntnis oder durch kirchliche Verlautbarungen vorgegeben. Vielmehr versuchen die Gemeinden meist, einen verbindlichen Lehrkonsens im geschwisterlichen Gespräch (etwa einer Gemeindeversammlung) zu erzielen.

6. Kennzeichnend für evangelisch-freikirchliche Christen baptistischer Prägung sind kaum gemeinsame *Überzeugungen* von dogmatischen Sachverhalten, sondern vielmehr eine gemeinsame *Gesinnung*, die in der Überzeugung gründet, daß Zeit und Welt sowie das Geschick jeder individuellen Existenz von Jesus Christus unmittelbar abhängen und von diesem betroffen sind. Die Herrschaft Jesu Christi wird bejaht und als einigendes Band verstanden, wobei man bedacht ist, diese gegen alle Widerstände festzuhalten und zu vertiefen.

7. Indiz dafür ist, daß die in der Kirchengeschichte heftig umstrittenen dogmatischen Distinktionen und Festlegungen unter evangelisch-frei-

² Paulus entwickelt diesen Gedanken erstmalig im 1. Korintherbrief (Kap. 12-14) und widerspricht damit dem Versuch einer frühen konfessionellen Aufspaltung, die sich in Korinth anbahnte (vgl. 1,10-3,23 u.ö.). Die Einheit des Leibes kann geradezu als der Zentralgedanke des 1Kor verstanden werden, was sich auch in den ethischen, sakramentalen und gottesdienstlichen Partien dieses Briefes nachweisen läßt.

kirchlichen Christen so gut wie keine Rolle spielen. Jedenfalls erfahren diese Aussagen im Unterschied zur evangelischen »Dogmatik« keine für die ganze Gemeinde oder gar für alle Gemeinden verbindliche lehrhafte Auslegung und Aktualisierung. Theologie als konsequentes Denken des Glaubens wird überwiegend als entbehrlich oder als einer entsprechend vorgebildeten theologischen Elite vorbehaltenen Weise der Beschäftigung mit dem christlichen Glauben empfunden.

8. Da im Bereich der evangelisch-freikirchlichen Christenheit allein der ganzen Heiligen Schrift normative Bedeutung zukommt,³ herrscht in Lehrfragen gemeindeintern und auch zwischen den Gemeinden ein pluralistisches und wenig einheitliches Bibel- und Glaubensverständnis vor. Dies hat Vorteile (individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit) und Nachteile (Subjektivismus, Radikalisierungen, Spaltungstendenzen). Trotz des formalen Bekenntnisses zur Bibel und entsprechender Identitätssichernder Behauptungen können evangelisch-freikirchliche Gemeinden – bedauerlicherweise – nicht mehr als »Bibelbewegung« bezeichnet werden.⁴

9. Die gemeinsamen Überzeugungen konzentrieren sich vor allem auf das Verständnis der Gemeinde⁵ (Bekehrung, Taufzeitpunkt,⁶ Gemeindegliedschaft, Missionspflicht, Heiligung), während die Christologie zurücktritt⁷ oder – oft zu Unrecht – als bekannt vorausgesetzt wird.⁸ Das Gemeindeverständnis leitet sich von der an sich nicht falschen Vorstel-

3 Auf diese Weise, d.h. im Blick auf ein Schriftprinzip, deuten evangelisch-freikirchliche Christen meist das Attribut »evangelisch«.

4 Auch wenn sie ihre Entstehung vielleicht einer solchen verdanken. Entgegen offizieller Behauptungen (und zu meinem persönlichen Bedauern, der ich den BEFG gern als »Bibelbewegung« sähe) ist festzuhalten, daß ein Verstehen und Verstehen-Wollen biblischer Texte hinter andere christliche Lebensäußerungen zurücktritt. Vgl. den eher geringen Besuch von Bibelstunden, Bibelwochen und -seminaren im Gegensatz zu den Wünschen nach persönlicher Gemeinschaft und Geborgenheit, Konzentration auf missionarische, soziale und Freizeit-Aktivitäten.

5 In der Sprache der Dogmatik wird die Gemeindelehre »Ekklesiologie« genannt (von griechisch *ekklesia* = Gemeinde).

6 Der Taufzeitpunkt ist innerhalb der evangelisch-freikirchlichen Gemeinden sehr stark, das Taufverständnis dagegen eher gering profiliert. Die Taufe spielt nach dem Taufakt (manchmal auch während des Taufaktes, wenn ihr Charakter als Heilzusage nicht erkannt wird) keine theologisch bedeutsame Rolle in den Baptistengemeinden. I.d.R. wird sie zum Gehorsamsschritt marginalisiert, durch den der Täufling seinen Glauben demonstriert und durch den man die betreffende Person als Mitglied in die Gemeinde aufnehmen kann.

7 Als Beispiel sei auf die amtliche »Stellungnahme der Bundesleitung an den Bundesrat 1994« im Berichtsheft 1994, 34-37 verwiesen. Typisch baptistisch (und im Unterschied zum Neuen Testament) werden ekklesiologische Probleme unter weitgehender Aussparung der Christologie behandelt.

8 Das urchristliche Bekenntnis »Jesus Christus ist der Herr« wird zwar gemeinsam akzeptiert, jedoch sehr verschieden interpretiert.

lung ab, daß das gläubige Individuum zugleich ein soziales Wesen ist und daher auf ein komplementäres Miteinander von Gleichgesinnten angewiesen ist, das man unter dem Sammelbegriff »Gemeinschaft« zusammenfaßt. Gemeinde konstituiert sich nach dieser Vorstellung weniger vom erhöhten Herrn bzw. dem vorgegebenen weltumspannenden Christusleib her, sondern gründet in der frommen Gesinnung jeweils einzelner und ihren sozialen Bedürfnissen nach »Geselligkeit« (Schleiermacher). Die Orientierung des Gemeindelebens an diesen religiös-geselligen Bedürfnissen, die auf Mitbestimmung und Beteiligung der einzelnen Mitglieder beruhen und darauf auch angewiesen sind, begründet die soziale Attraktivität unserer Gemeinden gegenüber den meist als unpersonlich empfundenen Großkirchen.

10. Die Schwäche des Gemeindeverständnisses evangelisch-freikirchlicher Christen liegt in einem ausgeprägt *profanen* Verständnis der (Orts-) Gemeinde. Diese wird kaum ernsthaft als reale »Manifestation des Leibes Christi«, sondern häufig von ihrer – theologisch nachrangigen – Vereinsgestalt her lediglich als Mitgliederparlament der »Versammlung der Gläubigen« verstanden, der man aufgrund eigenen Wollens und Nicht-Wollens angehört und die man bei Bedarf – etwa im Zusammenhang von Konflikten – auch verlassen zu dürfen glaubt, ohne daß dies als substantieller spiritueller Verlust empfunden wird.⁹ Wird der Leib Christi seines christokratischen Hauptes (Kol 1,18) beraubt und *nur* noch als Versammlung der Gläubigen angesehen (»Kirche von unten«), wird der Christusleib theologisch und praktisch »kopflös«. Gemeinde degeneriert dann zu einem Verein religiös Gleichgesinnter, der im Falle des Verlustes an hinreichend vorhandenen gemeinsamen Vorstellungen schnell als entbehrlich empfunden wird.

11. Das gemeinsame Festhalten an der Herrschaft Jesu Christi und das Bewußtsein eines gemeinsamen Geschicks mit dem Herrn der Gemeinde im Leben und im Sterben wird wesentlich gestützt durch ordnende Verwaltungsmaßnahmen, an denen sich die Gemeindeglieder mittelbar und unmittelbar beteiligen. Dies gilt auch auf der Ebene des Gemeindebundes, der für das reale Gemeindeleben aufgrund des – hochproblematischen – Autonomieverständnisses der Gemeinden fast ohne Bedeutung ist. Das geradezu axiomatische (und dem Neuen Testament unbekannt) Autonomieverständnis der Ortsgemeinde ist einerseits das wohl größte Hindernis auf dem Weg zur Entwicklung eines gemeinsamen freikirchlichen Bewußtseins; es bewahrt die Gemeinden andererseits vor institutionalisierten Machtansprüchen und einem tief empfundenen Mißtrauen gegen-

⁹ Daraus ergibt sich m.E. wohl die gegenüber den Volkskirchen größere Bereitschaft zum Konfessionswechsel, etwa, wenn man mit einzelnen Entscheidungen einer Gemeinde(leitung) nicht einverstanden ist.

über kirchenleitenden Funktionären und der von ihnen vertretenen »Kirchenpolitik«, für die man sich nicht vereinnahmen lassen möchte.¹⁰

12. Evangelisch-freikirchliche Christen betonen gerne die Gleichheit aller vor Gott (*coram Deo*). Besondere Kompetenzen und Dienste wie die des Pastors/der Pastorin sind nicht klar definiert und werden, wie die Gemeindeleitung insgesamt, sehr unterschiedlich verstanden und gehandhabt. Die Leitung (Kybernetik) der Gemeinde ändert sich selten durch vertiefte theologische Erkenntnisse, sondern – pragmatistisch – aufgrund der Unzufriedenheit der Mitglieder mit konkreten gemeindlichen Zuständen. Gemeindeordnungen und -verfassungen können aufgrund der sakrosankten autonomen Rechte der Ortsgemeinde variieren. Die Offenheit vieler Baptistengemeinden für verschiedene Gemeindeverfassungen entspricht durchaus der Praxis der neutestamentlichen Gemeinden. Andere Gemeinden schöpfen diese Vielfalt nicht konsequent aus und übernehmen oft den problematischen und harmonisierenden Kompromiß der Ältesten-/Diakonenverfassung aus den Pastoralbriefen (1-2Tim, Tit), wodurch teils erhebliche Probleme in der Leitungsstruktur sowie eine Kompetenz-Verwirrung der Dienste und Gremien kultiviert werden.

13. Dieses Konzept wird häufig mit dem paulinisch-demokratischen (1Kor 12,12ff), mit dem allen kirchenleitenden Ämtern gegenüber ablehnenden matthäischen Gemeindeverständnis (Mt 23,8) oder mit dem auf Jesus von Nazareth zurückgehenden Verständnis der Gemeinde als »Familie Gottes« kombiniert (Mk 3,35). Die sich aus diesen und anderen Synthetisierungen ergebenden Spannungen zwischen dem Postulat des »allgemeinen Priestertums« und der gestaffelten geistlichen Hierarchie der Pastoralbriefe sind erheblich und stellen ein latentes Potential von Problemen innerhalb des freikirchlichen Gemeindelebens dar. Diese Probleme beruhen auf einer biblizistischen Harmonistik, die einzig in der *Summe* aller oder möglichst vieler biblischer Aussagen die wahre Gemeinde verbürgt sieht. Der biblische Befund zeigt im Unterschied dazu eine Freiheit der Variation, die sich gegen diese Harmonistik sperrt. »Die« Gemeinde nach dem Neuen Testament ist eine ideologische freikirchliche Fiktion, da das Neue Testament sehr verschiedene und situative divergierende Gemeindemodelle beschreibt. Die Mitte dieser pluralen Vorstellungen von Gemeinde ist das Wesen Jesu Christi, das sich in unterschiedlichen Gemeindevorstellungen ausdrückt (Leib Christi, Tempel Gottes usw.). Gemeindelehre ist im Neuen Testament *angewandte Christologie*. Dieser Grundsatz ist in evangelisch-freikirchlichen Gemeinden zu wenig bekannt oder verbreitet.

¹⁰ Das wenig rühmliche Verhalten der Kirchenleitungen in den beiden deutschen Diktaturen ist keineswegs die einzige Begründung für dieses historisch bedingte und tief in der freikirchlichen Seele verankerte Mißtrauen.

14. Die freikirchliche Reserve gegenüber dem ›Staat‹ beruhte im Zusammenhang der Entstehung des Freikirchenwesens auf einer tief empfundenen Konkurrenz staatlicher Macht und Religion mit der Herrschaft Jesu Christi hinsichtlich der christlichen Lebensgestaltung im 19. Jahrhundert. In einer pluralistischen Demokratie spielt diese Konkurrenz keine Rolle. Das Postulat einer »Trennung von Staat und Kirche« bedarf angesichts der demokratischen Beteiligung der Bürger an der staatlichen Macht sowie des Subsidiaritätsprinzips (z.B. im Bereich der Diakonie) einer Neubestimmung. Die Kommunikation mit der »Welt« vollzieht sich dabei widersprüchlich: Einerseits sind Freikirchen trotz aller »Trennung« stets um gesellschaftliche Anerkennung bemüht, andererseits tritt man zur Gesellschaft fast ausschließlich auf missionarischer Basis in Beziehung, ohne ein wirkliches Interesse an ihren sozialen, politischen oder kulturellen Belangen zu zeigen.

15. In Diktaturen hat sich diese Trennung auf der – von der Gemeindeebene zu unterscheidenden – Leitungsebene bisher nicht bewährt. Freikirchen sind im Blick auf ihre institutionelle Akzeptanz auf ein liberales oder zumindest tolerantes rechtsstaatliches System angewiesen. Minderheitskirchen wie der europäische Baptismus sind religionssoziologisch besonders anfällig dafür, dem Anpassungsdruck staatlicher Repressalien nachzugeben, um gesellschaftlich anerkannt bzw. nicht verfolgt zu werden. Andererseits gilt: Sind Freikirchen – wie in den USA – selbst Mehrheitskirchen, verhalten sie sich ähnlich dominant und repressiv gegenüber kleineren Kirchen wie die Großkirchen hierzulande. Die Arroganz religiöser Macht ist transkonfessionell.

16. Evangelisch-freikirchliches Gemeindeleben heißt in Deutschland, in ständiger Sorge vor einem gesellschaftlichen Relevanz- oder sogar Existenzverlust zu leben und einem ständigen öffentlichen Sektenverdacht ausgesetzt zu sein. Diese im mangelnden Selbstbewußtsein einer Minderheitskirche gründenden, religionspsychologisch jedoch sehr verständlichen Ängste führen mitunter zu einem wachstumsorientierten missionarischen Aktionismus, der sich nicht nur von der Liebe Gottes zu den verlorenen Menschen leiten läßt, sondern auch von der Sorge um die eigene institutionelle Fortexistenz und der Hoffnung auf einen damit verbundenen öffentlichen Relevanzgewinn (»größte deutsche Freikirche«¹¹).

17. Der meist i.S. einer Vermehrungsstrategie (miß-)verstandene und aus dem Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts stammende freikirchli-

¹¹ Dieses Attribut fehlt in keiner Meldung der evangelikalen Nachrichtenagentur *idea* über den »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden«. Es hat eine offenkundige legitimatorische Funktion: Je mehr Mitglieder (neuerdings: Gottesdienstbesucher) man hat, desto wichtiger und berechtigter ist das hinter diesen Mitgliedern stehende Anliegen.

che Missionsgedanke¹² steht derart dominant im Vordergrund, daß die bereits bestehende Gemeinde, ihr »Bleiben und Wachsen im Glauben« sowie ihre »Heiligung« kein gleichwertiges Interesse erfährt. Dem ist entgegenzuhalten, daß das Neue Testament keine dezidierte Missionsermahnung kennt, dafür aber eine Mahnung zur Heiligung (1Thess 4,3). Der fälschlich sogenannte und immer wieder eingeschränkte »Missionsbefehl« (Mt 28,18-20) ist formgeschichtlich gar kein »Befehl«, sondern ein Akt der Bevollmächtigung der Jünger zur Partizipation an der Mission Jesu Christi, der nach den Vorstellungen des Neuen Testaments auch als der erhöhte Herr der eigentliche Missionar hinter und über allen menschlichen Bemühungen bleibt.

18. Evangelisch-freikirchliche Gemeinden bieten andererseits dem einzelnen meist ein großes Maß an geistlichen Entfaltungsmöglichkeiten. Sie bilden ein kirchliches Korrelat zu einem pluralistischen und liberalen Staat und der »offenen Gesellschaft« (Karl Popper). Ihre strukturellen Schwächen auf der Ebene der Kirchenleitung sind ihre gerade im 20. Jahrhundert zutage tretende Stärke. Dezentral verfaßte Freikirchen wie der Baptismus beinhalten ein allen Territorialkirchen überlegenes Potential an Mitbestimmung und Identifikationsmöglichkeiten, das für eine postmoderne Zeit eine attraktive Form von Glaubensgemeinschaft darstellen könnte. Dazu wäre erforderlich, die bisher unzureichend reflektierte und einseitige Verhaftung der baptistischen Traditionen und Frömmigkeit im 19. Jahrhundert¹³ sowie den verbreiteten geistigen Antimodernismus und Antiintellektualismus zu überwinden, der durch eine biblisch fundierte und gleichzeitig gegenwarts- und zukunftsorientierte Perspektive zu ersetzen ist. Andernfalls droht die Gefahr, daß unser freikirchliches Christentum »immer nur vom Sieg redet, am Ende aber mit ihrem Triumph ganz allein bleibt« (Thomas Nißlmüller).

¹² Im Unterschied zur Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts kennt das Neue Testament keinen Automatismus zwischen Evangelisation und Erweckung. Mission (wörtl. »Sendung«) meint die Erfüllung eines Verkündigungsauftrags, nicht aber die Bekehrung möglichst vieler Menschen. Diese ist und bleibt Gott allein vorbehalten. Vom Neuen Testament her gibt es daher keine »erfolglose« Mission, weil Mission ihren Zweck in sich selbst, d.h. in der Verwirklichung eines gegebenen Auftrags hat und unter dem Vorbehalt von 1Kor 1,22-25 und 2Kor 2,15f steht. Vgl. K. Strübind, »Kleine Gemeinden ganz groß«, ZThG 4 (1999), 26-33.

¹³ Das Verhaftet-Sein der baptistischen Ekklesiologie in den Traditionen des 19. Jahrhunderts wird deutlich, wenn man die häufig beschworenen baptistischen *Notae ecclesiae* (Kennzeichen der Gemeinde/Kirche) betrachtet, die eher auf das ekklesiologische Pathos der Gründerjahre als auf das Neue Testament verweisen (vgl. die »Glaubens- und Gewissensfreiheit«, ferner die in einer Demokratie schwerlich aufrechtzuerhaltende »Trennung von Kirche und Staat« und die Zentralität des »Missionsgedankens«).

Offener Brief zur Unterzeichnung der
»Gemeinsamen Erklärung
zur Rechtfertigungslehre«
am 31. Oktober 1999 in Augsburg

Die Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden
in Deutschland (BEFG)

Offener Brief an den *Lutherischen Weltbund*
(vertreten durch das Deutsche Nationalkomitee)

und an die *Römisch-katholische Kirche*
(vertreten durch die Deutsche Bischofskonferenz)¹

Dorfweil, 13. November 1999

Eminenzen, liebe Schwestern und Brüder in Christus,

mit Dankbarkeit² haben wir im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland den Prozeß der Verständigung in der Rechtfertigungslehre zwischen Ihren Kirchen verfolgt.

Wir sehen in dem Prozeß und dem vorliegenden Ergebnis einen großen Fortschritt in dem Bemühen,³ die »Einheit des Leibes Jesu Christi« (1. Korinther 12) beharrlich zu suchen und im Geist versöhnter Verschiedenheit unsere gemeinsame Hoffnung zu leben.

Im Auftrag unserer Bundesleitung danken wir Ihnen für Ihren Mut und Ihre Entschlossenheit, gegenseitige Lehrverurteilungen aufzuheben und dem geschwisterlichen Geist unseres gemeinsamen Herrn Jesus Christus

¹ Das Schreiben wurde von Kim Strübind, Uwe Swarat und Jörg Swoboda entworfen und am 13. November 1999 als Wort der Bundesleitung anlässlich ihrer Sitzung in Dorfweil verabschiedet.

² Ursprünglicher Wortlaut: »Mit Freude und Dankbarkeit«.

³ Der Satz begann ursprünglich: »Auch wenn noch nicht alle Lehrfragen geklärt werden konnten, so sehen wir doch in dem erreichten Ergebnis einen großen Fortschritt in dem Bemühen, [...]«

Raum in Ihren Kirchen zu geben. Es ist unser Wunsch, daß auch die zwischen unseren Kirchen bestehenden Lehrverurteilungen überwunden werden können.

Wir haben uns vorgenommen, den zwischen Ihnen erreichten Konsens auch unter uns theologisch zu bedenken und nach Wegen zu suchen, wie sich unsere geistlichen Überzeugungen im zwischenkirchlichen Gespräch zur Rechtfertigungslehre einbringen lassen. Die von Ihnen unterzeichnete Erklärung weist ja selbst darauf hin, daß weitere Gespräche zum Thema »Rechtfertigung« notwendig sind. In diese weiterführenden Gespräche müssen auch die übrigen Traditionsströme der evangelischen Christenheit einbezogen werden.

In der Verbundenheit des Glaubens und Dienstes⁴ grüßen namens der Bundesleitung

Ihre

gez. Pastor Dr. Wolfgang Lorenz (Präsident)
gez. Pastor Eckhard Schaefer (Generalsekretär)

4 Ursprünglicher Text: »In geschwisterlicher Verbundenheit«.

Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539¹

Quellen zur Geschichte des Täuferturns
in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz²

Martin Rothkegel

Der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Görlitz zum Gruß

An einem abgelegenen Ort in der Görlitzer Heide Görlitzer Heide, im Hammerwerk Neuhaus, fand Anfang Juli 1539 eine geheime täuferische Versammlung statt, die nachträglich den Görlitzer Behörden angezeigt wurde.³ Die Görlitzer Heide, ein nordöstlich von Görlitz auf dem östlichen Neißeufer gelegenes dünnbesiedeltes Waldgebiet, grenzte im Norden an das schlesische Fürstentum Sagan. Sie wurde im 15. und 16. Jahrhundert von Görlitz aus erschlossen und besaß durch ihre Eisenindustrie eine regionale wirtschaftliche Bedeutung.⁴ Eine anschauliche Schilderung der Vorgänge findet sich in den handschriftlichen Görlitzer Annalen Christoph Schäffers (1666-1747), eines

¹ Dies ist ein Bericht »aus der Werkstatt«: Die ausführliche Präsentation der Quellen soll zur Weiterarbeit einladen. Ich danke den Mitarbeitern des Görlitzer Ratsarchivs für Hilfe und Hinweise und Manfred Bärenfänger für einen berechtigten Einwand nach der Lektüre einer ersten Fassung. Meinem Schwager Thomas Trippner danke ich für seine Geduld bei der motorisierten Erkundung der Originalschauplätze.

² Zur Geschichte und zu den Beständen des Ratsarchivs Görlitz vgl. *P. Wenzel*, Das Stadtarchiv Görlitz und seine Bestände, in: *Görlitzer Magazin* 8 (1994), 67-73; *ders.*, Spezialinventar Stadtbücher des Ratsarchivs Görlitz bis 1800, a.a.O., 74-84. Über die kirchliche Organisation der Oberlausitz in der Reformationszeit und den Verlauf der Reformation in den Lausitzen vgl. den Überblick von *K. Blaschke*, Lausitzen, in: *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650*, Bd. 6 (Nachträge), Münster 1996 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 56), 92-113.

³ Das Ereignis wurde in der lokalhistorischen Literatur schon mehrfach erwähnt, vgl. u.a. *O. Kämmel*, Johannes Haß, Stadtschreiber und Bürgermeister zu Görlitz. Ein Lebensbild aus der Reformationszeit, in: *Neues Lausitzisches Magazin* 51 (1874), 1-247, dort: S. 185; *R. Jecht*, Wiedertäufer in der Görlitzer Heide 1539, in: *Die Oberlausitzische Heimat. Ein Volkskalender auf das Jahr 1920*, Görlitz 1920, 65.

⁴ Vgl. *F. Pietsch*, Die Stadt Görlitz als Koloniasatorin, in: *Oberlausitzer Beiträge. FS Richard Jecht*, Görlitz 1938, 134-148; *S. Menzel*, Regestenbeiträge zur Geschichte der Eisenhämmer in der Oberlausitz im Zeitraum von 1492 bis 1527, Teil 1, in: *Görlitzer Magazin* 9 (1995); 47-74; Teil 2, a.a.O., 11 (1997), 28-56; Teil 3 a.a.O., 12 (1998), 14-50.

historisch interessierten wohlhabenden Görlitzer Buchbinders.⁵ Schäffer schreibt:

»Anno 1539: [...] Hoc anno, freytag nach Visitat. Mariae [d. i. Freitag, 4. Juli 1539], hat ein wiedertäufer mit nahmen bruder Johannes (man saget, er solle ein tuchmacher von der Fraustadt sein, andere meinen, er solle ein ausgelaufener mönch sein, die dritten, er solle von Münster oder aus Mähren sein) seiner apostel 4 auf das Neue Hauß, an der Tschirme unter dem rath von Görlitz gelegen, geschickt. Dieselben haben das volck zusammen gefodert und gesaget, es wolle ein gelehrter mann eine kleine unterweisung thun auf den abend im walde, am ort, den sie dem volck genennet haben. Unterdessen fällt ein wäßrig wetter ein, das an demselbigen ort in der heiden die predigt nicht hat können gehört werden. Auf den abend kamen reuter, fahrer und geher von allen orten zuzuhören. Unterdessen kompt bruder Johannes, und die weil es unheimlich, bittet er einen bauern von Neuhause um sein haus, welches er ihm erlaubet. Alda hat sich der bruder in der stuben niedergesetzt, ein buch vor sich gelegt, seine 4 brüder neben sich gesetzt, alda angefangen zu predigen. Die stuben und haus ist voller zuhörer gewesen, von abendt durch die nacht biß an den morgen. Nach vollendeter predigt hat er ein paur von Lauben bey der Sprottau getaufft, ihm einen krug mit wasser auf sein haupt gegossen, sprechende: »Ich täuffe dich im nahmen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«, darnach ihn geküßt und ihn seinen bruder genandt und neben sich gesetzt. Ist vom weibe entlaufen. Darnach hat sich auch ein weib wollen tauffen lassen, welches ihr der bruder versagt hat, aus ursachen, das sie ein ehrgeittig weib wäre. Hat darnach gesprochen, er hätte diesmahl nur eine kleine vermahnung gethan, würde er sehen, daß sie zunehmen und sich beßern würden in der liebe Gottes, wolle er auf eine zeit wiederkommen und ein gutte predigt thun. Also ist jedermann heimgegangen. Dieß hat niemandt dem rathe oder den verordneten angesagt, weils aber ein rath sonst erfahren, hat ein rath ihrer 99 eingezogen und ihrer 3 daraus, nemlich Tschol Simon, den wirth, Stein Andreas, so das volck zusammen gefodert, und Christoph Schäfer, welcher viel von der tauffe wuste zu sagen, des landes verweißen lassen.«⁶

Schäffer standen Quellen zur Verfügung, die inzwischen verlorengegangen sind. Im Görlitzer Ratsarchiv finden sich immerhin drei zeitgenössische Dokumente, die das von Schäffer geschilderte Ereignis betreffen und seine Darstellung soweit bestätigen, daß diese, in Ermangelung ei-

⁵ Vgl. R. Jecht, Quellen zur Geschichte der Stadt Görlitz bis 1600, Görlitz 1909, 198-200.

⁶ C. Schäffer, Görlitzer Annalen, Band V (1500-1549), Handschrift im Ratsarchiv Görlitz, 640-643. Ein weiterer Bericht über die Täufer auf der Görlitzer Heide 1539 ist in einer handschriftlichen Materialsammlung des Görlitzer Historikers Christian Knauth (1706-1784) erhalten, der sich heute im Staatsarchiv Breslau / Archiwum Pastwowe we Wrocawiu befindet, Slg. Handschriften der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften, Nr. 428, L. III 104, 257; vgl. R. Jecht, Die oberlausitzische Geschichtsforschung in und um Görlitz und Lauban, vornehmlich von 1700-1780, in: Neues Lausitzisches Magazin, Bd. 94 (1918), 1-160, dort: S. 76. Knauths Aufzeichnungen konnten für den vorliegenden Beitrag nicht verglichen werden.

nes zeitgenössischen ausführlichen Berichts, als glaubwürdige Quelle gelten darf.

*I. Über den Prozeß gegen die Teilnehmer der Täuferversammlung,
1539 Juli 26.*

Ratsarchiv Görlitz, Memoriale über kriminelle Sachen 1519-1548, Bl. 130r-131r.

Widerteuferey. So und als die unchristliche sect der widerteufer an vil örtern in Mehren, Schlesien und auch fürstenthumb Sagan eingerissen, von dem etzliche prediger auf die heyde der stat güter komen, alda geprediget und getauft haben, hat ein rathe hynauß geschickt, und denselbigen wirt, in welches hauss die predigt gescheen, sampt den jenigen, so bey der predigt gewest, hereyn holen lassen und gefenglich verwaren lassen. Und so den einer itzlichen cristlichen oberkeit geziemen will, sulche und andere verdamliche secten, so unserm cristlichen glauben und worte gottes gestracks entgegen, keynes wegs zu leiden, sunder nach allem vermogen auszurotten, hat ein erbar rath diese sach hoch zugemüte gezogen, und sich domit bekommert, was mit sulchen leuten, so bey sulchen verfürischen predigten gewest, raum und stelle dazu verliegen, anzufahren, und wie sie zustrafen, damit demnest die andern ire underthane scheu gewünnen, sich vor sulcher verdamlichen sect zu hüten. Und demnach, dieweil Scholsymen zu Neuhause in seynem haus hat predigen lassen, dasselbig darzu verliegen, ist yme dasselbig zur scheu, damit keyn ander nicht leichtlich merh sulchen verfürischen predigern stelle verliege, gantz und gar einzerstert und zu grunt verbrant wurden. Und nachdem dan die jenigen, die bey sulcher predigt gewest und gefenglich aufgenommen wurden, sich hoch und gros entschuldiget, das sie sulcher [130v] teuferey ny anhengisch gewest, auch an sulcher lerh gar keynen gefallen trügen, sunder zu teil auss einfald, zu teil auch fürwitziger weise zu sulcher predigt komen weren, hat ein rath gelegenheit hiryn betracht. Und nachdem sie sich den alle samptlich hoch und gros entschuldigt, das sie sulcher secten nicht anhengisch, und doch eyner merh dan der ander streflich, seint sie auch underschidlich ires gefengnus entlediget und zu burgen ausgeben. Und so dan Scholsimen sein haus zu sulcher teufferey und verfürischer lerh verlihen und Stein Ender und Cristof Scheffer sunderlichen gefallen an sulcher lerh gehabt, leut darzu gereitzt, und hin und wider in botschaft gelaufen, die selbigen prediger angezeigt, seint sie diesergestalt ires gefencknus entledigt, das sie von stundan das Görlitzsche landt mit weib und kindern reumen sollen, dareyn nicht widerkommen, sie habens den vom rathe erlanget, bey verlust yres leibs und guts, auch des gefencknus halben fridlich leben gegen gemeiner stat und ydermeniglich. Davor haben gelobt, bey verlust

leibs und gut, Ketzsch Cristof zu Gremersdorf, Casper Scheffer uf der Kirchstat, Schmel Hans, Utz Peucker, beyde von der Rausche, Hans Haske zu Stencker, Urban Hirsch ufm Neuhammer, Hans Schmidt von Neuhammer, Paul Köler, Cristof Marten, auch beyde von Diebsdorf, die andern aber, als nemlich Jorge Herrichen, hammermeister zu Stencker, Jorge Scheffer von der Kirchstat, Valten Rotschitz vom [131r] Tieffenfurt, Pesthel Greger von Schnelfertigen, Valten Gustels schmidt, Blesser Mereten von der Birckenlache, Jorge Pfeifer und Peter Adam von Neuhause, nach dem sie, wy oben angezeigt, fürsetzlichen bey sulcher predigt nicht gewest, sunder auß furwitz dazu gegangen, seint sie dieser gestalt ausgegeben, das sie sich in xiiii tagen widerumb vorm rath stellen sollen, aldo, wass yn gesagt wirt werden, aufzunehmen und des gefencknus in keynem arge zgedenken.

Fidem interposuerunt Cristof Specht von Biler Hammer, Melcher Beyer von der Rausche, scholtze zum Pentzick, scholtze von der Byle, Lorentz Rotschitz, meister zum Schenberge, Lorentz Herrichen von der Birckenlache, Thomas Klux vom Molbock, Bartel Schmidt von Heiligensehe, Cristof Denert von Gremersdorf.

Actum Sabato post Jacobi coram Senatu 1539.

II. Nachtrag zum Prozeß gegen die gefangenen Teilnehmer der Täuferversammlung, 1539 Juli 22.

Ebendort, Bl. 131r.

Simen Specht ist auch derhalben auf genommen, das er umb sulche widerteuferey wol gewust, so uf der heyden und raths güthern hat wollen eynreissen, und dasselbig dem rathe nicht gemeldt. Ist sunst bey keyner predigt gewest, darumb er seins gefencknus entledigt. Sol freundlich haltden mit worten und wercken und sich widerumb in xiiii tagen vorm rathe stellen.

Fidem interposuerunt [die Namen der Bürgen sind nicht genannt].

Actum 3a in die Marie Magdalene 1539. Sub consulatu domini Magistri Johannis Hassen 1539.

III. Bescheinigung für Ender Stein über den Grund seiner Ausweisung aus dem Görlitzer Territorium, 1540 April 19.

Ratsarchiv Görlitz, Liber missivarum des Görlitzer Rates 1539-1545. Bl. 22v.

Widerteuffer. Kunntschaftt.

Wir Burgirmeister etc. bekennen für meniglich, demnach zeiger Ender Steinischen eine zeitlang under uns zum Neuen Hause gewonet, unnd

nunmals seinen abschied von uns gebeten hat, haben wir ime denselben, dieweile wir inen von wegen der widerteufferey, damit er sich beflecket, under uns nicht haben leiden mögen, nicht wissen zu weigern. Zu urkunde etc.

Datum 2a post Jubilate 1540.

Während der Verlauf der lutherischen Reformation in der Oberlausitz durch die Entwicklung im benachbarten Sachsen bestimmt wurde, kamen die täuferischen Sendboten in der Görlitzer Heide aus Sagan, weshalb die Täuferversammlung von 1539 in den Kontext des schlesischen Täuferturns einzuordnen ist. Für dieses ist immer noch auf die – vom heutigen Stand der Täuferforschung aus gesehen wenig befriedigende – Arbeit von Gustav Koffmane hinzuweisen.⁷ Da die Quellen und die ältere Forschungsliteratur nicht deutlich zwischen dem Schwenckfeldertum und den Täufnern unterscheiden, sind die Untersuchungen Horst Weigelts zum Schwenckfeldertum in Schlesien auch für die Täuferforschung von großer Bedeutung.⁸ Weigelts Standardwerk und die seitdem erschienenen, hier nicht im einzelnen interessierenden Arbeiten zur Reformationsgeschichte Schlesiens stellen deutlich vor Augen, welche eine Fülle an Quellen in den schlesischen Archiven, vor allem im Staatsarchiv in Breslau, trotz der Wirren des Zweiten Weltkrieges erhalten geblieben und der Forschung zugänglich ist. Die Edition schlesischer Täuferakten oder eine umfassende Untersuchung über das schlesische Täuferturn stehen aber noch aus. Einen wichtigen Beitrag zur theologischen Typologie der schlesischen Täufergruppen leistete Werner O. Packull, indem er zeigte, daß sich die theologische Eigenart des Täuferturns in der Grafschaft Glatz noch anhand einer Schrift des Täufers Clemens Adler erfassen läßt.⁹ Wie sich die theologischen Anschauungen der Saganer Täufer und des Predigers »Bruder Johannes« zu denen der Glatzer Täufer und der zeitweise ebenfalls in Schlesien ansässigen Anhänger Gabriel Ascherhams¹⁰ verhielten, also welcher der um 1539 theologisch schon recht dif-

7 G. Koffmane, Die Wiedertäufer in Schlesien, in: Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens 3 (1887), 34-55.

8 H. Weigelt, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien, Berlin / New York 1973 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 43). Mit einem zur Zeit der Abfassung bereits anachronistisch inklusiven »Schwärmer«-Begriff operiert beispielsweise der Beitrag von L. Radler, Wiedertäufer und Schwenckfelder im Schweidnitzer Land, in: Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte 41 (1962), 40-45 und 49 (1970), 31-35.

9 Vgl. W.O. Packull, Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore / London 1995, 99-120.

10 Zu den »Gabrielern« vgl. W. Wiswedel, Gabriel Ascherham und die nach ihm benannte Bewegung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 34 (1937), 1-35. 235-262; W.O. Packull, Hutterite Beginnings, 120-132. 289-302.

ferenzierten täuferischen Gruppierungen die in diesem Beitrag behandelten Täufer zuzurechnen sind, muß dagegen vorerst offenbleiben. Interessant ist, daß von einem gewissen Wetel von Eywaczitz (Eibenschitz/Ivanice, Mähren), »von Garlitz bürtig«, ein der Theologie Hubmaiers nahestehender Traktat über Taufe und Abendmahl von 1528 erhalten ist. Offenbar handelt es sich hier um einen gebürtigen Görlitzer, der zu den Führern der seit Herbst 1526 bezeugten Täufergemeinde von Eibenschitz in Mähren gehörte. Ob er jedoch irgendwelche Verbindungen mit seiner Heimat aufrechterhalten hatte, ist unbekannt.¹¹

Über den rechtlichen Hintergrund des Görlitzer Täuferprozesses konnte ich nicht viel herausfinden. Die Markgrafschaft Oberlausitz gehörte zur Böhmisches Krone, daher waren die gegen die Täufer erlassenen Reichsgesetze dort nicht verbindlich.¹² In den Böhmisches Kronländern gab es in Böhmen, Mähren und Schlesien jeweils unterschiedliche gesetzliche Handhaben gegen die Täufer.¹³ Für die Oberlausitz bestand anscheinend kein Anlaß, entsprechende Gesetze zu erlassen. In den königlichen Registern des Prager Zentralen Staatsarchivs (den Kopiarbüchern der Missiven und Befehle Ferdinands I. für die Böhmisches Länder), ansonsten einer reichfließenden Quelle für die Verfolgung der Täufer, konnte ich bisher nur ein Dokument ermitteln, das sich ausdrücklich auf »Wiedertäufer« in der Oberlausitz bezieht. Es handelt sich um einen Befehl Ferdinands I. an den Landvogt der Oberlausitz vom 22. Juni 1531. Darin

¹¹ Vgl. P. Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melancthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit, Leipzig 1908, 28f; 183-186 (Textwiedergabe); dazu s. J.K. Zeman, The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526-1628. A Study of Origins and Contacts, Den Haag / Paris 1969, 235f.

¹² Eine allgemeine Orientierung bietet O. Peterka, Rechtsgeschichte der Böhmisches Länder, Bd. II: Geschichte des öffentlichen Rechtes und die Rechtsquellen von der hussitischen Zeit bis zum thesesianischen Zeitalter, Reichenberg 1928. Zum komplizierten Staatsgefüge der Böhmisches Krone vgl. J. Bahlke, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526-1619), München 1994 (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte 3), dort: S. 47-51 zur Oberlausitz, 127-148 zur Religionspolitik. Eine Übersicht über die wichtigsten gegen die Täufer gerichteten Reichs- und Territorialmandate gibt C. Hege, Art. Mandate, in: Mennonitisches Lexikon III, 4-10.

¹³ Für Böhmen vgl.: Die Böhmisches Landtagsverhandlungen und Landtagsbeschlüsse, Bd. 1 [1526-1545], Prag 1877, 270.381.385.437.611.621; zu erwähnen ist auch J. Pánek, Die Täufer in den böhmischen Ländern, insbesondere in Mähren, im 16. und 17. Jahrhundert, in: Der Schlern 63 (1989), 648-661. Für Mähren vgl. F. Kameniek, Zemské snmy a sjezdy moravské, Bd. 3, Brno 1905, 467-494; F. Hrub, Die Wiedertäufer in Mähren, Leipzig 1935, 7-23; J. Pánek, Religious Liberty and Intolerance in Early Modern Europe. The Wiedertäufer in Moravia, the Predecessors of the North American Anabaptists, in: Historica. Historical Sciences in the Czech Republic, 2, Praha 1995, 101-121; W.O. Packull, Hutterite Beginnings, 66-73. Für Schlesien vgl. G. Koffmane, Die Wiedertäufer in Schlesien. Die Kopiarbücher der Königlichen Registratur im Prager Zentralen Staatsarchiv enthalten zahlreiche die Täufer in Schlesien betreffende Stücke aus der Regierungszeit Ferdinands I., von denen ich an anderer Stelle Regesten zu veröffentlichen beabsichtige.

heißt es, der König habe durch Ernst von Schleidnitz auf Dollenstein, Domprobst zu Prag und Meißen, und dessen Bruder Georg erfahren,

»das sich auf iren grunden, auch in andern herschafften gebieten und ordten in unserm marggraffthumb Oberlausitz, zu etlichen zeiten lutherische priester, widertauffer prediger, ausgeloffne munich und apostaten erregen mit manigerlai handlungen, dem alten cristlichen wesen, geistlichen und kaiserlichen rechten, edicten, aufsetzen und ordnung zugegen, sich ieben und dardurch das gemain armb volkh verführen, von iren pfarren und cristlichen gehorsam abziehen«,

weshalb er streng befehle:

»[...] das du allenthalbn in unserm marggraffthumb Oberlausitz deiner verwaltung auf solch verfuersch leut guet aufsehen und nachforschung zuhaben ordnung gebest, wo solche betreten und auskhundschaftt haben, dieselben fenglich anemben lassest und gegen inen mit ernstlicher straf, der gebur und verdienst nach, andern zu exempl verfaest.«¹⁴

Den unaufhaltsamen Fortschritt der lutherischen Reformation in der Oberlausitz versuchte Ferdinand I. in der Zeit vor dem Schmalkaldischen Krieg zu hemmen, indem er in zahlreichen Befehlen der Mißachtung von Patronatsrechten, der Entfremdung kirchlichen Besitzes und der Einbehaltung von der Kirche zustehenden Abgaben entgegentrat. Während eines Aufenthalts in Bautzen vom 20. bis zum 24. Mai 1538¹⁵ versammelte er den Landtag der Oberlausitz. In einem darauf bezugnehmenden »Bevelch an landthofmaister, darob zusein, das in Oberlausitz küniglicher Majestät bevelch nach in der cristlichen religion kain veränderung geschehe, der geistlichait ire zustännd geraicht und den gerichtn gehorsam gelaist werde«, datiert Lintz, 10. Juli 1538, heißt es:

»Unnot ist, dir von neuen dingen ain sonderliche repetierung zethun, was gestallt wir den stendden unnser marggraffthumbs Oberlausitz in jungstgehalten landtag in unserer stat Budissin selbst mundlichn unnser küniglich gemut entdekt, sich hinfüran des heiligen cristlichen glaubens halben cristlichn und wol zuverhalten und nit der neuen verdambten ketzerischen d.i. lutherischen leer anzuhangen«¹⁶;

bei Nichtbeachtung dieses Befehls werden schwerste Strafen angedroht. Unmittelbar nach dem Bautzener Landtag besuchte Ferdinand in Begleitung seines Ratgebers Johann Fabri, Bischofs von Wien, des bekannten Täufergegners, und anderer kirchlicher Würdenträger die Stadt Görlitz, wo er vom Bürgermeister Johannes Haß empfangen wurde. Es kam zu

¹⁴ Státní ústřední archiv v Praze, Sign.: Rg., Kopiaé, . 7 (Kopiarbuch Nr. 7 deutsch, Oktober 1530 bis Mai 1533), 207.

¹⁵ J. Haß, Görlitzer Rathsannalen, hg. von E.E. Struve, 3. Bd. (1521-1542), Görlitz 1870 (Scriptores rerum Lusaticarum, Neue Folge, Bd. 4), 368f.

¹⁶ Státní ústřední archiv v Praze, Sign.: Rg., Kopiaé, . 18 (Kopiarbuch Nr. 18, deutsch, Januar 1538 bis Dezember 1538), Bl. 447r-v.

einer kuriosen Szene, als man dem König zuliebe in der de facto längst lutherischen Stadtpfarrkirche einen Gottesdienst nach dem alten Ritus hielt, die

»altarien geschmuckt, und die monstrantien mit dem sacrament auff den hoen altar durch die lutterischen gesetzt, welchs koniglicher Majestät geistlichkeit vahst ubel gedeudet und zu einer idolatrien, ab die lutterischen nicht con-ficirn, id est, nicht geschickt, das brot zu dem fleisch und blut Cristi consecirn, gerechent.«¹⁷

Angesichts der fehlenden staatsrechtlichen Absicherung der lutherischen Reformation in der Oberlausitz mußte der Görlitzer Rat bei dem Täuferprozeß von 1539 bestrebt sein, die Angelegenheit so beizulegen, daß sie nicht auf höherer Verwaltungsebene aktenkundig wurde, denn ein Eingreifen des Königs hätte auch für die lutherische Sache negative Folgen haben können. (Der konfessionelle Konflikt zwischen dem Landesherrn und den Städten der Oberlausitz führte einige Jahre später, während des Schmalkaldischen Krieges 1546-1547, unausweichlich zu einem Loyalitätskonflikt, welchen Ferdinand I. nach dem Sieg der kaiserlich-katholischen Seite zum Anlaß nahm, über die Städte ein politisch und wirtschaftlich verheerendes Strafgericht zu halten.)¹⁸

Den Vorsitz bei dem Görlitzer Täuferprozeß hatte der altgläubige Johannes Haß, in seiner Funktion als Stadtschreiber auch ein bedeutender Chronist.¹⁹ Leider umfassen die von ihm verfaßten Ratsannalen nicht die Ereignisse des Jahres 1539, sie enthalten aber einige allgemeine Nachrichten über das Auftreten der Täuferbewegung. Diese sollen ausführlich zitiert werden, da sie einen Einblick in das Denken des Mannes, von dessen Hand auch die oben zitierten drei Aktenstücke stammen, erlauben. Die Herrschaft des Görlitzer Rats war 1527 durch einen Aufstand der Tuchmacher erschüttert worden, den Haß als eine Folge der »lutherischen Lehre« ansah. Daher stellte er der Schilderung des Tuchmacheraufstandes einen Überblick über die neue Lehre voran,

»doraus ungehorter erschrecklicher ungehorsam in deutscher nation in landen und dorffern erwachsen. Item, das viel leuten durch solch Luthers frecheit frey wurden ist, zu schreiben, was inen geliebet, ungestrafft. Doher entstanden Ulrich Zwinglius zu Zcorg in Sweitzen, der geschrieben alleine von

¹⁷ J. Haß, Rathsannalen, 378.

¹⁸ Vgl. F. Pietsch, Görlitz im Pönfall, Görlitz 1935 (Sonderdruck aus: Neues Lausitzisches Magazin 111 [1935]); H. Härtel, Der Widerstand der Oberlausitzer Sechsstädte gegen König Ferdinand I. im Schmalkaldischen Krieg, in: K. Obermann / J. Poliinský (Hgg.), Aus 500 Jahren deutsch-tschechoslowakischer Geschichte, Berlin 1958 (Schriftenreihe der Kommission der Historiker der DDR und der SR, Bd. 1), 61-78; E.-H. Lemper, Görlitz und die Oberlausitz im Jahrhundert der Reformation, in: Europa in der frühen Neuzeit, Bd. 1, Weimar / Köln 1997, 281-300.

¹⁹ Zu Haß vgl. O. Kämmler, Johannes Haß; K. Czok, Städtische Geschichtsschreibung im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit. Zu den Ratsannalen des Johannes Haß, in: Festschrift für Ernst-Heinz Lemper, Beiheft zum Görlitzer Magazin 3 (1989), 5-13.

der gestalt des sacraments²⁰. Doher auffgestanden sein die wiederteuffer, fordirlich im hause zu Ostirreich, Merrehn etc., und auff heute ummb Glogau, Sueidnitz und ubiral, zur Sittau neulichen tzwene ausgejaget.«²¹

Auf den »teufflich handel der widerteufferey« geht Haß an anderer Stelle noch etwas ausführlicher ein. Nachdem er das »Königreich« von Münster erwähnt hat, berichtet er von den Täufern in Schlesien und der – vorübergehend – toleranten Kirchenpolitik Friedrichs II. von Liegnitz, in dessen Territorium der Gang der Reformation bis Anfang 1529 maßgeblich durch Caspar Schwenckfeld von Ossig bestimmt wurde. Auch für diese »Irrlehren« sei letztlich Luther verantwortlich:

»Diese wiedertaufferey ist vahst weit eingerissen durch Ostirreich, Mehrern, Behmen und itzund in Schlesienn. Der hertzog zu Liegnitz weisz nicht, woran er ist, bestellet alle tage ein neues im glauben, vahst auff die wiederteuffereische meynung, die er in seinem lande eine zeitlang hat predigen lassen, und nyemandis teuffen lassen, er gleube den. Er nympt auch auff viele wiederteuffir. Ummb die stadt Gure sal der wiederteuffer viel sein. Zu Glogau sein ir viere fur einem jare gekopfft. Ummb Sueidenitz und in der stadt sal ir viel sein. Auff heute [Haß schreibt 1536] sietzen ir funff zur Strige. Der eine hat fur der Strige uffm berge, do etwan tempelherrn gewonet, geprediget, viel zulauffs gehabt, und wie mich dinstagis vorgangen patir Michel Hillebrant, lector zu Sueidenitz im clostir, bericht, der sie nebenn andern auff befelch des bischoffs zu Breslau examinirt, so sal derselbige prediger seiner faction nicht ein ungeschickt man sein, der seine augen, ab er ummb sein thun und wesen gefraget, gen hymmel auffwierfft und im geiste allenthalben beweget und entsatzt wird, ab er hinfallen walde. Und ab er und seine gesellen [durch den P. Michel Hillebrand] bedroet von irem irthumb abezustehn, so ist isz doch bey inen fur einen lauternn schertz geacht wurden, so sie bereit, ummb der warheit willen, die sie erkant, alle pein und tode zuleidenn etc. Das den alle widerteuffer, wie man redt, thuen sollenn. Wer ist nhu allis dieses irthumbs ein ursache? Martin Luther wirt sich nymmer mehr gentlich entschuldigenn mogen, den seine pucher und schriefte, und der etzlich, weysssen gar ein viel anders.«²²

Es fällt auf, daß Haß, obwohl er auf die reformatorische Bewegung und insbesondere die Täufer regelmäßig in der Absicht zu sprechen kommt, sie mit Aufruhr gegen die herrschende Ordnung in Verbindung zu brin-

²⁰ Zu der Wendung »alleine von der gestalt des sacraments« ist vielleicht Zwinglis spezifischer Gebrauch des Begriffs »Sakrament« zu vergleichen, z.B. in »Ein klare Underrichtung vom Nachtmal Christi« (Zürich 1526): »Sacrament ist als vil als ein zeichen eins heiligen dings [...] So mag das sacrament des fronleichnams Christi nit der fronleichnam selbs sin«, falsch sei die katholische Lehre, daß Brot und Wein im Abendmahl »nit allein ein sacrament, das ist, ein zeichen etc., sunder ouch der war lychnam und blut unsers Herren Jesu Christi sygind«, Huldrych Zwingli: *Hauptschriften*, hg. von F. Blanke et al., Bd. 11, Zürich 1948, 167. 176.

²¹ J. Haß, *Rathsannalen*, 8.

²² A.a.O., 295f.

gen, doch nichts Aufrührerisches von den schlesischen Täufern zu berichten weiß.

In Christoph Schäffers eingangs zitierter Darstellung ist von 99 inhaftierten Teilnehmern der Versammlung die Rede, von denen drei durch den Rat ausgewiesen wurden. In den zeitgenössischen Archivalien sind dagegen nur 21 Personen namentlich aufgeführt. Vielleicht ist dieser Widerspruch auf einen Fehler Schäffers bzw. seiner Quelle zurückzuführen. Der Widerspruch läßt sich durch die Annahme ausgleichen, daß die fraglichen 78 Personen nur ganz kurzfristig festgenommen oder verhört wurden. Der »Bruder Johannes«, seine vier »Apostel« und der von auswärts angereiste Täufling befanden sich nicht unter den Festgenommenen. Ob die Gesamtzahl der Teilnehmer der Versammlung noch wesentlich größer war, muß offen bleiben. Allerdings wären auch knapp über hundert in einem Bauernhaus versammelte Predigthörer nicht wenig. Die Versammlung war offenbar gut geplant. Die Teilnehmer waren aus zehn verschiedenen Ortschaften, die teilweise über 40 km Luftlinie voneinander entfernt sind, nach Neuhaus angereist. Während Simon Tschol bzw. Schol und der Täufling aus »Lauben bey der Sprottau« (wohl Lauban, das aber nicht »bey der Sprottau« liegt) laut Scheffer Bauern waren, ist Ender Stein aus anderen Quellen als Köhler in Schnellförtel bekannt. Die Köhlerei diente der Raseneisenerzverhüttung in den Eisenhämmern der Görlitzer Heide. Mit der Eisenindustrie standen noch weitere der Teilnehmer in Verbindung. Sicher identifizieren lassen sich Valten Gustels (Gössel), Hammermeister in Schnellförtel, Simon Specht, Hammermeister in Neu Schönberg, und Jorge Herrich, Hammermeister in Stenker (Steinkirchen). Die Familiennamen Greger, Ketsch, Peuker, Pfeifer und Scheffer begegnen ebenfalls in zeitgenössischen Akten, die die Eisenhämmer der Görlitzer Heide betreffen, in denen sich auch mehrere der für die Freilassung der Inhaftierten gestellten Bürgen nachweisen lassen.²³ Wenn sich auch die Mehrheit der Inhaftierten damit entschuldigte, daß sie »zu teil auss einfald, zu teil auch fürwitziger weise zu sulcher predigt komen weren«, muß Ender Stein, der die Teilnehmer benachrichtigt hatte, doch genau gewußt haben, wen er zu der geheimen Versammlung einladen würde. Es bestand anscheinend die Absicht, die Täufer und »Täufersympathisanten« der Görlitzer Heide zu einer christlichen Gemeinde zu vereinigen.

Offenbar sah der Rat das Täuferproblem auf seinem Gebiet mit den drei Landesverweisen und der Vermahnung der übrigen Inhaftierten als gelöst an. Als der Saganer Landesherr, Herzog Heinrich (»der Fromme«) von Sachsen, im Sommer 1539 einen Görlitzer Prediger, den (ehemaligen) Franziskaner Benedikt Fischer, »sunderlich zue ausrottung der wi-

²³ Vgl. S. Menzel, Regestenbeiträge, Teil 3, Dokumente Nr. 350, 354, 363 und das Register S. 39-48.

derteuffer« nach Sagan berief, wurde ihm dies vom Görlitzer Rat am 19. August 1539 bewilligt.²⁴ In den Akten der folgenden Jahre ist von Täufern im Görlitzer Territorium nicht mehr die Rede.

Zusammenfassend dürfte es berechtigt sein, die Täuferversammlung in Neuhaus im Jahr 1539 als die vergebliche Vorbereitung einer »Gemeindegründung« zu interpretieren, die wiederum die Verbreitung täuferischer Anschauungen durch eine stille und bis dahin nicht aktenkundig gewordene Mission in den abgelegenen Bauernwirtschaften, Hammer Schmieden und Köhlereien der Görlitzer Heide voraussetzt. Der nur in einer sekundären Quelle des 17. und 18. Jahrhunderts vorliegende, aber offenbar zuverlässige Bericht über die Versammlung ist durch seine genaue Schilderung des Ablaufs der Versammlung und einer Übergießungstaufe wertvoll.

*Deutsch-polnisches Verzeichnis der weniger geläufigen Ortsnamen*²⁵

Biler Hammer: ein Hammerwerk am Bielbach bei Nieder-Bielau, nö. von Penzig, poln. Bielawa Nyska.

Birkenlache (Birkenlache): ein Weiler am Kleinen Hammerbach, n. von Rauscha, poln. Brzana.

Byle (Nieder-Bielau am Bielbach): poln. Bielawa Nyska.

Diebsdorf, nicht identifiziert.

Gremersdorf (Gremsdorf): Dorf nö. von Bunzlau, poln. Gromadka.

Heiligensehe (Heiligensee): Hammerwerk ö. von Rauscha, poln. Powitne.

Kirchstat (Kirchstadt): nö. von Görlitz, poln. Name nicht ermittelt.

Lauben bey der Sprottau (Lauban, poln. Lubán? Sprottau, poln. Szprotawa?).

Molbock (Mühlbock): Hammerwerk nnö. von Kohlfurt, poln. Oobok.

²⁴ Ratsarchiv Görlitz, Missiven des Görlitzer Rates, Nr. 2 (1536-1540), Bl. 659v. Zu Benedikt Fischer, der von Johannes Haß noch anlässlich des Besuchs Ferdinands I. 1538 als *minister generalis* der sächsischen Provinz des Barfüßerordens bezeichnet wird (Rathsannalen, 373), vgl. die ausführlichen biographischen Angaben der Herausgeber in der jüngst erschienenen Regestenedition der Aktenammlung des G.F. Buckisch, Schlesische Religions-Akten 1517 bis 1675, hg. von J. Gottschalk / J. Grünewald / G. Steller, Teil II: Regesten der Religions-Akten, Köln 1998 (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 17, 1), 53, Anm. 187. Danach wurde Fischer wegen seiner lutherischen Lehre 1523 vom damals noch mehrheitlich katholischen Görlitzer Rat zeitweilig entlassen, heiratete 1538, ging 1539 nach Sagan, wo er 1550 wegen angeblicher täuferischer Neigungen entlassen wurde, starb jedoch schließlich 1553 als lutherischer Diakon in Sagan.

²⁵ Für die bedeutenderen Ortschaften und die in den Quellen genannten schlesischen Territorien vgl. H. Weczerka (Hg.), Handbuch der historischen Stätten: Schlesien, Stuttgart 1977 (Sammlung Kröner, 316).

Neuhammer: Hammerwerk zwischen Kohlfurt und Rauscha, poln. Jagodzin.

Neuhaus / Neues Haus »an der Tschirne«: Hammerwerk, pon. Nowiny, am Großen Hammerbach, poln. Czerna Welka.

Pentzick (Penzig): poln. Piesk.

Rausche (Rauscha): poln. Ruzów.

Schenberge (Schönberg): Hammerwerk am Kl. Hammerbach, nw. von Kohlfurt, poln. Piaseczna.

Schnelfertigen (Schnellförtel): Hammerwerk am Kleinen Hammerbach, poln. Okrglica.

Stencker (Steinkirchen): Dorf mit Hammerwerk zwischen Rauscha und Halbau, poln. Kocielna Wies.

Tieffenfurt (Tiefenfurt): Dorf sö. von Rauscha, poln. Parowa.

Die Theologische Sozietät 1999

Erich Geldbach

Wie in jedem Jahr hat die Theologische Sozietät auch im Jahr 1999 anläßlich der Bundesrats-Tagung ihre interne Sitzung durchgeführt. Aus aktuellem Anlaß war das beherrschende Thema, das in Referaten unterschiedlichen Charakters vorgestellt wurde, die Abtreibungsproblematik. Die Diskussionen im Anschluß an die Referate waren von großer Dichte und trotz unterschiedlicher Ansätze und Ergebnisse von hohem Verantwortungsbewußtsein gekennzeichnet.

Die Herbsttagung fand am 24. und 25. September in Bensheim statt. Bei dieser Gelegenheit konnte sich die Sozietät am ersten Abend im Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes treffen. Der Sprecher gab einen Einblick in die Arbeit des Instituts, bevor mit der Arbeit begonnen wurde. Thematisch beschäftigten sich die Teilnehmenden mit der Frage des Christentums und den anderen Religionen. Am ersten Abend referierte *Dietmar Lütz* über die Absolutheit des Christentums. Er sah den Anspruch verwurzelt in der missionarischen Konfrontation, wies zugleich auf die Anstößigkeit in der geistigen Auseinandersetzung hin und betonte die Unaufgebbarkeit in der missionarischen Existenz, der Zeugenschaft. Zwei katholische Referenten waren am folgenden Tag in die Christuskirche (Ev.-freik. Gemeinde Bensheim-Auerbach) gekommen, um in die pluralistische Religionstheologie (Prof. Dr. *P. Heribert Bettscheider*) und in das »Projekt Weltethos« (Prof. Dr. *Urs Baumann*) einzuführen. Die Vorträge sind im vorliegenden Heft abgedruckt. An der Thematik soll in der nächsten Sitzung in Siegen weitergearbeitet und zugleich sollen neue Arbeiten der Mitglieder vorgestellt werden. Längerfristig ist geplant, mit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland das Gespräch über die Zukunft der Freikirchen in Deutschland aufzunehmen.

Auf der Frühjahrstagung wurde *Erich Geldbach* zum Sprecher der Theologischen Sozietät wiedergewählt. Zur Stellvertreterin wählten die Mitglieder einstimmig *Astrid Nachtigall* (Hamm).

Prof. Dr. Erich Geldbach
Sprecher der Theologischen Sozietät

Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Wahrheit missionarischer Existenz¹

Dietmar Lütz

In seiner Autobiographie erzählt der bekannte Hamburger Theologieprofessor Helmut Thielicke² von einer frühen Begegnung mit dem Philosophen Karl Jaspers in Heidelberg. »Er konnte nicht damit fertig werden, daß das Christentum so etwas wie einen ›Absolutheitsanspruch‹ erhob (wenigstens in dem Sinn, in dem er ihn verstand).«³ Jaspers wollte zwischen objektiver und existentieller Wahrheit unterschieden wissen und ließ für die existentielle Wahrheit nur das »Bekenntnis des Zeugen« gelten. Thielicke schreibt weiter:

»Jaspers meinte nun: Wenn der christliche Glaube so etwas wie einen unbedingten für alle geltenden Absolutheitsanspruch erhebe, dann höre er auf, eine nur existentielle allein ›für mich‹ unbedingte Wahrheit zu sein, dann nehme er gleichzeitig ›objektive‹ Allgemeingültigkeit für sich in Anspruch, er wolle also die Wahrheitsqualität von Giordano Bruno und von Galilei in sich vereinen. Damit aber höre er auf, eine gleichsam reinrassige Bekenntniswahrheit zu sein. Das und nur das habe ihn immer gehindert, ein Christ zu sein, so gerne er es auch geworden wäre. Mehr als einmal griff er dabei mit großer Emotion das Wort Lessings auf: Dies allein sei der garstige briete Graben, den er nicht überwinden könne. Wer mir da hinüber hilft, der verdient einen Gotteslohn an mir.«

In dieser kurzen Begebenheit kommen meines Erachtens einige sehr wesentliche Aspekte unseres Themas bereits zur Sprache:

1. die *Verwurzelung* des christlichen Absolutheitsanspruchs in der missionarischen Situation,
2. die *Anstößigkeit*, das Skandalöse dieses Absolutheitsanspruchs und
3. die offensichtliche *Unumgänglichkeit* dieses Anspruchs. Immerhin muß man einem Denker wie Jaspers ja wohl zugute halten, daß seine Ablehnung des Christentums nicht auf einem banalen Mißverständnis beruhen würde.

Wir wollen darum im folgenden unsere Aufmerksamkeit genau auf diese drei Punkte richten: auf die Verwurzelung des Anspruchs in der mis-

¹ Vortrag gehalten im Rahmen des Herbstsymposiums der Theologischen Sozietät im Konfessionskundlichen Institut in Bensheim am 25. September 1999.

² H. Thielicke, Zu Gast auf einem schönen Stern, Hamburg 1986. Helmut Thielicke starb 1987.

³ A.a.O., 134.

sionarischen Konfrontation, seine Anstößigkeit in der geistigen Auseinandersetzung und seine Unaufgebbarkeit in der missionarischen Existenz. Der letzte Punkt insbesondere wird zur Sprache bringen, wie der Absolutheitsanspruch der Christen zur Ausprägung kommen muß, um weiterhin als genuin christlich gelten zu können.

1. Die Verwurzelung des Absolutheitsanspruchs in der missionarischen Konfrontation

Der christliche Absolutheitsanspruch hat seine vielfältigen Formen und Ausprägungen in der rivalisierenden Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansprüchen anderer Religionen und Geistesströmungen erhalten. Insofern ist er Ausdruck des christlichen Ringens um Identität. Eine ausführliche Darstellung dieses Jahrtausende alten Ringens kann hier nicht vorgenommen werden. Nur so viel sei erwähnt: Es waren immer entscheidende missionarische Situationen, besser: Konfrontationen, welche die christlichen Denkerinnen und Denker herausforderten, das eigentlich Christliche im Gegenüber zu anderen Glaubensformen und Weltanschauungen zu ergründen und in oftmals großartigen Gedankensystemen zusammenhängend darzustellen. Unter missionarische »Konfrontation« sei hier einfach die fundamentale Infragestellung der Wahrheit des christlichen Anspruchs durch einen konkurrierenden Wahrheitsanspruch verstanden. Es ist meine tiefe Überzeugung, daß ein Bewußtsein der Absolutheit des christlichen Glaubens immer missionarischem Handeln entspringt, und nicht umgekehrt die Mission der Absolutheitsgewißheit. Dies wird sehr deutlich, wenn man sich einige dieser großen Entwürfe in der Kirchengeschichte vor Augen führt: die Auseinandersetzung mit Judentum und Hellenismus (Paulus), die Begegnung mit jüdisch-hellenistischer Philosophie (Apologeten, insbesondere Justin), die Durchdringung platonischer und aristotelischer antiker Philosophie (Augustin und Thomas v. Aquin), die Diskussion mit den »Religionsverächtern« der Aufklärung (Schleiermacher), die Konfrontation mit den Weltreligionen insbesondere Asiens (ökumenische Theologie und Evangelikalismus) und schließlich das Ringen mit dem immer stärker werdenden Säkularismus (Fundamentalismus).

In allen diesen Phasen der Kirchengeschichte haben sich Christen herausfordern – aber auch versuchen – lassen, den christlichen Glauben zu anderen Denkweisen in Beziehung zu setzen und dessen letztliche Überlegenheit zu demonstrieren. Dabei ging es in diesen Demonstrationen grundsätzlich immer um eine von zwei Grundeinstellungen: die exklusive oder die inklusive. Bei der ersten wurden die Unterschiede zwischen christlichem Denken und Glauben und dem der Konkurrenten herausgestrichen. Dabei ergab sich – zwangsläufig – die Inkompatibilität der Rivalen und die unvergleichliche Vorzüglichkeit des Christentums. Bei der

zweiten Grundeinstellung, der Inklusivität, wurde der konkurrierende Standpunkt quasi annektiert, man verleibte sich den Gegner sozusagen ein und bewies die eigene Überlegenheit, indem man auf dessen Schultern stieg. So geschah es jedenfalls bisher noch bei allen großen systematisch-theologischen Entwürfen auf katholischer und protestantischer Seite.

Da, wie ich bereits sagte, die Reflexion über die Absolutheit des christlichen Glaubens aus der missionarischen Konfrontation entspringt, glaube ich nicht, daß ein noch so genial durchdachter dogmatischer Entwurf des Absolutheitsanspruchs dem missionarischen Handeln wesentliche Impulse vermitteln kann. Ja, ich vermute, daß durch die drohende Verfestigung die missionarisch notwendige Flexibilität verhindert und das geistlich Spontane völlig gelähmt wird.

2. Die Anstößigkeit des christlichen Absolutheitsanspruchs in der geistigen Auseinandersetzung

Bisher sind wir mit einem sehr vagen und undefinierten Gebrauch des Wortes »christlicher Absolutheitsanspruch« ausgekommen. Im folgenden wird das nicht genügen. Was meinen wir also, wenn wir vom »christlichen Absolutheitsanspruch« reden. Im »Lexikon zur Weltmission«⁴ lesen wir folgende Beschreibung:

»Andererseits versteht es [sc. das Christentum] sich nicht als eine Möglichkeit unter vielen oder als eine Anzahl verschiedener Möglichkeiten. Insbesondere in der Mission vertritt es anderen Religionen und Ideologien gegenüber nicht ein relatives Recht, sondern bezeugt eine unbedingt gültige Wirklichkeit und Wahrheit; es vertritt einen Absolutheitsanspruch.«

Demzufolge erhebt das Christentum also Anspruch auf unbedingt gültige Wirklichkeit und Wahrheit. Was bedeutet das? Ganz offensichtlich doch nicht die totale Legitimierung alles christlichen Handelns und Denkens. Ebenso wenig die völlige Unfehlbarkeit kirchlicher Verlautbarungen. Darum fährt das Lexikon zur Weltmission fort:

»Das Christentum kann nicht für seine eigene Gestalt einen Absolutheitsanspruch stellen. Das Absolute im Christentum ist Jesus Christus als die endgültige Offenbarung Gottes, die unsere Antwort im Glauben erfordert und ermöglicht.«

Damit sind wir bereits beim Kern der Sache. Der christliche Absolutheitsanspruch gründet sich auf die Absolutheit Jesu Christi, seiner Person und seines Werkes. In der Tat: Allein in der unauflöselichen Bindung an Jesus Christus kann innerhalb des christlichen Glaubens überhaupt sinnvoll von einem Absolutheitsanspruch gesprochen werden. Wenn man so will,

⁴ N.P. Moritzen, Art. »Absolutheit des Christentums«, in: S. Neill (Hg.), *Lexikon zur Weltmission*, Wuppertal 1975.

ist das gesamte Neue Testament ein einzigartiges Dokument dieser Tatsache. In stets neuen Wendungen bezeugt es die Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit Jesu. Er ist der Messias, der Christus, der König, der Herr, der Weltversöhner, der Name über allen Namen, der Weg, die Wahrheit, das Leben, das Lamm Gottes, Davids Sohn, Menschen- und Gottessohn usw. Wie es scheint, werden die neutestamentlichen Schriftsteller nicht müde, Jesus mit alten und neuen Würdetiteln zu überhäufen, um seine absolute Einzigartigkeit und Andersartigkeit zum Ausdruck zu bringen. So eindeutig und parteilich sind die Zeugen des Neuen Testaments in ihren Stellungnahmen, daß sie von jedem vorurteilsfreien Gericht wegen Befangenheit abgewiesen werden müßten. Darum ist es eigentlich müßig, diese Einzigartigkeit Jesu etwa aus den Schriften des Neuen Testaments heraus beweisen zu wollen. Nein, das Neue Testament selbst will dieser Beweis und Aufweis sein: Jesus Christus ist die Antwort, die Erfüllung, die Befreiung, die Versöhnung. Er ist – nach dem Zeugnis des NT – das endgültige Reden Gottes zu seinem Volk, und er ist der Herr über alle Nationen und Mächte im Himmel und auf der Erde. Daß es sich bei alledem um Glaubensüberzeugungen und Glaubensbezeugungen handelt, bedarf wohl keines weiteren Hinweises.

Nun geschah im Laufe der Kirchengeschichte etwas höchst Fatales, auch für uns sehr Anstößiges, nämlich die Versachlichung, Verdinglichung, Objektivierung, d.h. Projizierung dieser Glaubensaussagen in unsere menschliche Wirklichkeit hinein. Dabei wurde der Anspruch Jesu Christi von seiner Person gelöst und in eigentlich verbotener Weise von der christlichen Kirche in Besitz genommen, d.h. hypostasiert. Aus dem Zeugnis, der Zeugenaussage von der Absolutheit Jesu Christi, wurde die Behauptung der Absolutheit der Kirche, ihrer Meinungen, Handlungsanweisungen, Verlautbarungen und Herrschaftsformen. Durch Jahrhunderte hindurch wurde nun der Absolutheitsanspruch des Christentums anderen Religionen und Weltanschauungen gegenüber in drei Behauptungen zur Sprache gebracht:

- die absolute Wahrheit zu kennen und zu verkündigen,
- die absolute Gerechtigkeit zu vertreten und
- die absolute Vollmacht zu besitzen.

In diesen drei Formen begegnet der christliche Absolutheitsanspruch auch heute noch auf vielen Ebenen, wo es zur Begegnung mit Andersdenkenden kommt. Es wird darum gut sein, sich diese genauer anzuschauen.

2.1. Die absolute Wahrheit

Insbesondere unter dem Einfluß der griechischen Philosophie wurde der hebräische Wahrheitsbegriff sehr schnell innerhalb der christlichen Kirche zu einer Bezeichnung für die Richtigkeit von Aussagen. Was in der Bibel stand, hatte darum weitgehend auch erkenntnistheoretisch univer-

sale Gültigkeit: im Blick auf die Fragen der Welt, der Schöpfung, der Psychologie, ja sogar der Biologie, der Geschichte und der Archäologie. Kein Wunder, daß sich im Laufe der Jahrhunderte die immer selbständiger forschenden Wissenschaften gegen einen solcherart dogmatischen Wahrheitsanspruch wehrten und diesen schließlich gänzlich lächerlich machten. Interessant ist die Beobachtung, wie sich die Kirchen in diesem Kampf mit den sogenannten objektiven Wissenschaften immer stärker in die (noch) nicht objektivierbaren Wissensgebiete zurückzog und die biblische Wahrheit in den unsichtbaren, unwirklichen Bereich verbannte, nämlich den des Seelisch-Psychologischen, der zwischenmenschlichen Beziehungen, des Mythischen, des kollektiv Unbewußten und letztlich insbesondere in den Bereich der geschichtlichen und eschatologischen Spekulation. Obwohl diese Form des Absolutheitsanspruchs heute immer weniger vertreten wird, findet eine ihrer Gestalten auch in unserer Zeit immer mehr Anhänger: der fundamentalistische Biblizismus. In ihm wird die Wahrheitsfrage des christlichen Glaubens a priori axiomatisch verankert. Wie in früheren Jahrhunderten werden Gegner verunglimpft, geschmäht, der Lüge bezichtigt, gerichtlich verfolgt, mit Repressalien bedacht und im übrigen ihrer gesamten Christlichkeit entkleidet. Aus der absoluten Wahrheit ist die absolute Rechthaberei geworden. Aus dem Wort Jesu: »Ich bin die Wahrheit«, ist eine arrogante Ideologie entstanden.

2.2. *Die absolute Gerechtigkeit*

In dieser Form des christlichen Absolutheitsanspruchs findet sich die große Gruppe derer wieder, die von der Vorzüglichkeit christlicher Ethik überzeugt sind. Bereits Jesus hatte ja schon von einer »besseren Gerechtigkeit« (Mt 5,20) gesprochen. Und in der Tat erwiesen sich die ersten Christen in ihrer Umwelt als ethisch weit überragend, wie aus zeitgenössischen Quellen deutlich hervorgeht. Die Ethik der Bergpredigt und das Gebot der Feindesliebe hat de facto in vielen Völkern eine gänzlich neue Dimension des sozialen Miteinanders bewirkt.

In der Geschichte der Mission jedoch spielt die Frage des ethisch-moralischen Überlegenheitsanspruches eine traurige Rolle. Wieviel Unrecht den missionierten Völkergruppen auf diese Weise geschehen ist und noch geschieht, kann niemand zu hoch veranschlagen. Vielfach war es ja den Missionaren überhaupt nicht möglich, zwischen »christlich und »westlich-abendländisch« zu unterscheiden. Was heidnisch war, galt von vornherein als böse. Millionen von Menschen wurden so seelisch vergewaltigt und zu geistigen Krüppeln gemacht, wenn sie sich dem sogenannten christlich-ethischen Diktat nicht beugen wollten. Die überlegene Arroganz und auch Ignoranz vieler christlicher Missionen scheint aus heutiger Perspektive unglaublich. Sie betraf nicht nur die Formen kirchlichen Zusammenlebens oder der Staatsordnung, sondern auch die Kleidung, die Familie und sogar den Intimbereich, wie es ja in dem be-

rühmt-berüchtigten Stichwort »Missionarsstellung« seine beschämende Dokumentation erhalten hat.

So wurde die »bessere Gerechtigkeit« Jesu pervertiert zu einer offenen Form überheblicher Selbstgerechtigkeit. Da der Anspruch auf absolute Gerechtigkeit, d.h. auf den Besitz absolut gültiger ethischer Normen, auch absoluten Gehorsam verlangte, führte er überall dort, wo er erhoben wurde, zu geistig-seelischer Versklavung. Mit ihm erhielten Geistliche fast aller Konfessionen und Denominationen einen fast unbegrenzten Machteinfluß, da sie im Namen Gottes die Guten und die Bösen voneinander trennen zu können vorgaben.

Auch in der Theologie des letzten Jahrhunderts trieb diese Form des Absolutheitsanspruchs eigentümliche Blüten. Sie finden sich in subtiler Gestalt in den Theologien von Ritschl, Harnack und Troeltsch und natürlich im gesamten pietistisch-puritanischen Erbe dieser Zeit. Noch im Jahre 1910, auf der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh, hörte man diese vollmundige Überlegenheit, die glaubte, »daß die nächsten zehn Jahre wahrscheinlich einen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte darstellen und von größerer Wichtigkeit bei dem Ermessen der geistlichen Evolution der Menschheit sein werden als viele Jahrhunderte der Erfahrung.«⁵ Der nur vier Jahre später begonnene Weltkrieg erwies die Prophezeiung als nur allzu wahr. Und mit dem Zweiten Weltkrieg, den die ›christliche‹ Welt über die ganze Erde trug, war der Mythos der Überlegenheit christlicher Ethik gänzlich zerbrochen. Mit den Geschehnissen in Auschwitz hatten auch das Land und die Kultur der Reformation ihr Gesicht verloren.

Dennoch gibt es eine vergleichbare Form des moralischen Absolutheitsanspruches von Christen auch in der heutigen Zeit. Sie zeigt sich in manchen Verlautbarungen zur Ausländer›problematik,⁶ sowie in einer weitverbreiteten ›christlichen‹ Entrüstung über die sogenannte moralische Unverschämtheit der säkularisierten Menschen. (Warum sollte man von nicht-christlichen Menschen eigentlich anderes erwarten als nicht-christliches Handeln?)

2.3. Die absolute Vollmacht

Von diesem Anspruch, der als Anmaßung bezeichnet werden muß, braucht nicht viel gesprochen zu werden. Denn wo absoluter Wahrheitsanspruch und absolute Gerechtigkeit gepredigt werden, da stellt sich absoluter Machtanspruch automatisch ein. Wer sich diesen Ansprüchen nämlich nicht unterwirft, zeigt sich doch überdeutlich als Feind der ›Wahrheit‹ und

⁵ Zit. nach: K. Müller / H.W. Gensichen / H. Rzepkowski, Missionstheologie, Berlin 1985, 186.

⁶ Man denke nur an christliche Stellungnahmen zur »Überschwemmung« Deutschlands durch den Islam!

des ›rechten‹ Tuns.⁷ Nicht nur die römisch-katholische Kirche, sondern jede Form von Staats- oder Landeskirche kennt diese unselige Verquickung von Macht und geistlicher Vollmacht. Die alles entscheidende Rolle spielt dabei der Anspruch vieler Kirchen, in Sachen »Seelenheil« das letzte Wort sprechen zu dürfen. »Extra ecclesiam nulla salus«, (»kein Heil außerhalb der Kirche«), so heißt es seit Jahrhunderten in wechselnder Form in fast allen christlichen Kirchen. Ob nun – mit Schleiermacher – die Zugehörigkeit zur Kirche über die Zugehörigkeit zu Jesus entscheidet (Katholizismus) oder die Zugehörigkeit zu Jesus über die Zugehörigkeit zur Kirche (Protestantismus), immer stellt sich die Frage: Wer entscheidet letztlich über die Gültigkeit, zur Kirche oder zu Jesus zu gehören? Sind es nicht immer Priester, Prediger, Pfarrer und Theologen, die behaupten, hier ein letztgültiges Machtwort sprechen zu können? Die Macht über Gewissen und Seelenheil jedoch ist die größte Machtanmaßung, die es gibt. Sie steht meines Erachtens keinem Menschen zu. Ich halte es schlicht mit Jak 4,12: »Einer [Gott] ist der Gesetzgeber und Richter, der retten und verderben kann. Du aber, wer bist du, der du den Nächsten richtest?«

Daß man an den genannten drei Erscheinungsformen des christlichen Absolutheitsanspruches Anstoß nehmen kann und muß, brauche ich wohl nicht weiter zu demonstrieren. Dennoch gibt es eine Anstößigkeit dieses Anspruches, die zum Wesen des christlichen Glaubens gehört und untrennbar mit ihm verbunden ist. Diese Anstößigkeit bleibt bestehen, auch wenn man den Absolutheitsanspruch von allen Pervertierungen befreien könnte. Sie besteht ebenfalls in drei Formen: Jesus Christus als Offenbarung der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Macht Gottes. Der Anspruch Christi ist Wahrheit, die im Glauben erkannt wird, Gerechtigkeit, die sich in Liebe erweist, Vollmacht, die zur Hoffnung stark macht. In diesen Spielarten des Absolutheitsanspruches ist Christus der ›Absolutus‹, der sich in Glaube, Liebe, Hoffnung der Christen erweist. Diese (geglaubte) Absolutheit Christi wird allerdings allein in der Relativität der christlichen Zeugen und in ihrem relativen Glauben, ihrer relativen Liebe, ihrer relativen Hoffnung manifest. Davon soll das folgende Kapitel handeln.

3. Die Unaufgebarkeit des christlichen Absolutheitsanspruches in der missionarischen Existenz

Vielleicht wundern Sie sich darüber, daß ich nun doch wieder auf die existentielle Seite der christlichen Wahrheit zurückkomme. Mache ich also doch bei Karl Jaspers Station oder bei all denen, die keine objektive Wahrheit zulassen wollen? Durchaus nicht. Nach meiner Ansicht wäre

⁷ Es darf in diesem Zusammenhang an die Klagen gedacht werden, wie sie in den Verlautbarungen der konfessionslosen und Atheisten in ihrem politischen »Leitfaden« laut wurden (vgl. idea 1/88 vom 4.1.1988).

es gerade das Kennzeichen christlichen Zeugnisses, die existentielle Wahrheit nicht ohne objektiven Grund zu vertreten, bzw. die objektive Realität nicht ohne den existentiellen Bezug zu belassen. *Der Zeuge ist die manifeste Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung.* Er (oder sie) bezeugt ja keine Träumereien oder phantastischen Spekulationen. Er (oder sie) bezeugt ein ihm widerfahrenes Geschehen und sein Verständnis dieses Geschehens. Die biblische Botschaft ist selbst ein solches Zeugnis, und die Verkündigung dieser Botschaft ist die Weitergabe dieses Zeugnisses. Der Zeuge aber ist das Grundmodell missionarischer Existenz. Damit aber sind wir beim Thema dieses Kapitels: Der Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens ist in der Tat vorhanden und unaufgebbbar, aber er ist verwiesen auf das christliche Zeugnis. Das heißt: Wer Jesus Christus als das christliche Absolutum (besser: den christlichen Absolutus) behauptet, kann dies nur als Zeuge tun. Er oder sie will damit nichts beweisen, denn ein Beweis ist immer zwingend. Argumente nehmen »gefangen«. Der Zeuge jedoch stellt sein Zeugnis als seine eigene Überzeugung, seine eigene Überzeugtheit, schlicht in den Raum. Er ist nicht verantwortlich für das, was mit seinem Zeugnis geschieht. Als Zeuge ist er oder sie in völlige Ohnmacht gehüllt. Ein einziger Gegenzeuge macht sein Zeugnis zunichte. Im Zeugen begegnen sich absolute Gewißheit und relativierendste Hilflosigkeit. Nicht zufällig wurde das griechische Wort für »Zeuge« (*martyrs*), zum Grundwort frühchristlicher missionarischer Existenz, dem »Märtyrer«. Die christliche Wahrheit bewahrheitet sich als Zeugenwahrheit, indem sie in die Wahrheit führt, sich also bewahrheitet. Sie ist zurechtbringende Zeugnisgerechtigkeit, indem sie zur aufrichtenden Liebe führt. Sie ist bezeugte Herrschaft nur als Selbstbeherrschung und Freiheit zum Dienen.

Was heißt das? Vor allem: In welchem Sinne vereint der Zeuge oder die Zeugin Subjektivität und Objektivität und überwindet deren Spaltung in sich selbst? Und in welchem Sinne wären christliche Zeugen als Zeugen *Christi* zu bezeichnen? Die Antwort läßt sich in eine These fassen, die allerdings der Erklärung bedarf: *Die Zeugen Jesu Christi vereinen in ihrer Existenz die Gewißheit und Erfahrung persönlicher und göttlicher Wirklichkeit. Sie haben diese Gewißheit und diese Erfahrung aber niemals anders als in der Relativität ihres Menschseins und der damit verbundenen Ungewißheit aller Erkenntnis und aller Erfahrung.*

Das bedeutet insbesondere:

1. Der Begriff des Zeugen ist sinnlos, wenn es nichts zu bezeugen gibt, wenn also der zu bezeugende Wirklichkeitsbezug fehlt. Ein Zeuge wäre kein Zeuge, wenn sein (oder ihr) Zeugnis nichts zu tun hätte mit Raum-Zeit-Ereignissen. Dieser Ereignisbezug weist immer über den Zeugen hinaus. Allerdings wäre sein Zeugnis kein Zeugnis, wenn das Bezeugte nichts mit der Person des Zeugen zu tun hätte. Zeuge sein heißt immer, selbsterfahrene Wirklichkeit bezeugen. Somit ist Zeugnis in einem:

- Zurückweisung jeder personungebundenen Verdinglichung von Bezeugtem,
- Abweisung jeder geschichtslosen »reinen« Existentialität,
- Abweisung jeder ungeschichtlichen und deshalb unwirklichen, rein geistlichen Zeugenexistenz.

2. Zeugen wären weiterhin keine Zeugen Jesu Christi, wenn sie nur geschichtliche Vergangenheiten aus zweiter oder dritter Hand bezeugen würden. Sie wären auch dann keine Zeugen Jesu, wenn sie nur gegenwärtige Gotteserfahrungen bezeugten. Christliches Zeugnis verkündet

- eine Wahrheit, die erst angefangen hat, sich zu bewahrheiten,
- eine Gerechtigkeit, die beständig der Liebe bedarf, um sich zu verwirklichen,
- eine Vollmacht, die auf ein unerledigtes Ziel hinweist, dessen Verwirklichung von Gott her und vom Menschen her noch aussteht.

Wenn also christliche Zeugen Glaube, Liebe, Hoffnung verkünden, tun sie das in dem Wissen, daß deren Erfüllung noch aussteht, daß aber ein Anfang gesetzt ist.

Christus ist der Absolutus, als der in Niedrigkeit Gekommene und noch *nicht* in Herrlichkeit Wiedergekommene. Er ist der Absolutus als der Geglaupte, aber noch nicht in vollem Umfang Erkannte. Er ist Absolutus als der in Liebe und Gnade Gekommene, der seinen Anhängern jedoch die unerledigte Aufgabe von Liebe und Barmherzigkeit überlassen hat. Er ist Absolutus als der, der seinen Jüngern eine (noch) unerfüllte Hoffnung hinterlassen hat.

Daraus ergeben sich allerdings zwei kleine, aber folgenschwere Fragen: 1. Warum heißt Christus dann der Absolutus? Und: 2. Kann man nicht auf die Rede vom Absolutheitsanspruch Christi und seiner Christen ganz verzichten?

Ad 1: Christus ist der Absolutus, weil der Glaube an ihn nicht losgelöst werden kann vom universalen Heilswillen Gottes; insbesondere aber,

- weil Jesu Wort geglaubt wird als die Offenbarung des Gottes, der Himmel und Erde geschaffen hat (Schöpfungsuniversalismus),
- weil Jesu Leben und Vorbild geglaubt und imitiert wird als die globale Versöhnung aller gott-, menschen- und lebensfeindlichen Gegensätze (Liebesuniversalismus)
- und schließlich, weil Jesu Auferstehung geglaubt wird als der Beginn einer universalen Gottesherrschaft gegen alle Macht des Todes.

Damit ist zwar der christliche Standpunkt geklärt, aber die zweite Frage ist noch nicht beantwortet: Kann man auf die Rede vom Absolutheitsanspruch Christi nicht verzichten?

Ad 2: Meine persönliche Meinung lautet: Nein. Ich halte Christus religiös für unüberbietbar. Sein Wort, sein Leben, seine Vollmacht haben religiöse Standards gesetzt, die von allen Religionen und Weltanschauungen

gen, das Judentum inbegriffen, nur sehr allmählich eingeholt werden. Wohlgedacht: Ich spreche nur von dem Christus, den ich glaube und verstehe, und der ist nur ein Abglanz dessen, was Jesus Christus in Wahrheit und Wirklichkeit ist. Christus war und ist nicht nur Sinngeber und Wegweiser, sondern auch Verwirklicher. An ihn glauben heißt, seiner Weisung gemäß leben und lieben in der Hoffnung, daß seine Verheißungen sich bewahrheiten.

Ich bin aber auch der Meinung, daß die Christen getrost aufhören können, von der Absolutheit Christi zu reden. Nur: Wenn sie damit ihre Überzeugung von der universalen Bedeutung Jesu Christi aufgeben, hätten sie auch aufgehört, Christen zu sein.

Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen

P. Heribert Bettscheider SVD

1. Vorbemerkungen

1.1. Das Thema lautet: Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen. Zunächst geht es um das Thema Wahrheit der Religionen. Welche Religion ist die wahre Religion? Sind alle Religionen wahre Religionen? Sind sie es auf verschiedene Weise? Ist dies überhaupt möglich und denkbar? Das Christentum versteht sich als die wahre Religion. Deshalb spricht man seit dem Deutschen Idealismus von der Absolutheit des Christentums. Sein Anspruch ist absolut und universal. Was soll man unter Wahrheit der Religion verstehen?

Dieses Thema der Wahrheit der Religionen hängt sehr eng zusammen mit dem Thema des Umgangs mit den anderen Religionen. Hier kommt das Thema Dialog ins Spiel. Was bedeutet Wahrheit der Religionen für den interreligiösen Dialog. Was ist dies: interreligiöser Dialog? Was soll man darunter verstehen?

1.2. Die moderne und postmoderne Gesellschaft ist geprägt durch einen kulturellen und weltanschaulichen Pluralismus. Er ist in allen Bereichen des Lebens feststellbar, in der Familie, im Beruf, in den Medien, der Wissenschaft, in der staatlichen Rechtssetzung sowie in der interkulturellen und interreligiösen Begegnung. Eine vorgegebene, einheitliche Deutung des Ganzen wird immer unmöglicher und nicht mehr akzeptiert. Ganz im Gegenteil: Jeder religiöse oder weltanschauliche Anspruch auf absolute Wahrheit wird als Ideologie oder Fundamentalismus verdächtigt und abgelehnt. Von daher ist es verständlich, daß der christliche Glaube mit seiner Weltdeutung und seinen sittlichen Normen gesamtgesellschaftlich nicht mehr akzeptiert wird. Er ist ein Angebot unter vielen konkurrierenden Angeboten.¹

Der heutige Pluralismus hat aber noch einen anderen Aspekt. Die Welt wird heute immer mehr zur einen Welt. Globalisierung ist das Stichwort. Hier stellen wir eine paradoxe Situation fest. Die Expandierung des Christentums (Mission) wird immer mehr in Frage gestellt und als geistiger Imperialismus gebrandmarkt. Auf der anderen Seite nimmt

¹ Vgl. H. Bettscheider, Missionarische Situationen in Europa, in: Verbum SVD 38 (1997), 383-399.

man die von Europa ausgegangene Rationalität im Bereich der Naturwissenschaften, der Wirtschaft vor allem, gerne an. Die weltanschauliche Großwetterlage wird durch die Gesetze des Marktes – nicht nur im Ökonomischen – bestimmt. Im Bereich der Rationalität müssen die anderen von uns lernen. Im Bereich des Religiösen dagegen gehen viele Zeitgenossen davon aus, daß das Christentum als Sinnggebung und Heilsweg »abgewirtschaftet« habe. Von den religiösen Traditionen Asiens erwarten viele etwas. Der religiöse Markt ist gut beschickt. Wo marktbeherrschende Monopole zurückgedrängt sind, tritt die Wahrheit des Marktes auf den Plan: der Pluralismus.

1.3. Die Pluralität der Religionen ist in dieser Situation zu einem neuen, sehr wichtigen Thema geworden. Es handelt sich dabei nicht um ein altes theologisches Thema in einem neuen Gewande, sondern um ein existentielles, politisches und wahrheits-hermeneutisches Problem. Der Diskussionsstand ist hier sehr unübersichtlich. Man weiß oft nicht, auf welcher Ebene diskutiert wird. Max Seckler hat darauf hingewiesen, daß man die schwierigen fundamentaltheologischen Themen wie das der »alleinseligmachenden Kirche«, der »universellen Heilsbedeutsamkeit Christi« und der »Absolutheit des Christentums« nicht vorschnell beiseite legen solle. Aber es ist zu fragen, was solche traditionellen Begriffe und Metaphern, die einer ganz bestimmten Tradition und Denkgeschichte angehören, im Kontext der Pluralität von Sprachen, Modellen, Heilsangeboten usw. in der einen Welt bedeuten können?²

Eine besondere Rolle spielt in dieser Diskussion »die neue Einschätzung der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf die Heilsfrage«. Im Zuge des Zweiten Vatikanums sprechen hier manche Teilnehmer zumindest den großen Weltreligionen eine positive Funktion in bezug auf das Heil zu. Darf aber die Frage nach der Wahrheit einer religiösen Tradition ganz zurücktreten hinter die der kaum überprüfbarer Bedeutung einer Religion als Heilsweg? Darf man sich auf diese Weise von dem schwierigen Streit um die Wahrheit entlasten? Bei aller notwendigen Unterscheidung von Wahrheits- und Heilsfrage ist doch auch über die präzise Zuordnung bzw. Durchdringung zu reflektieren; sonst verkäme interreligiöser Dialog zum bloßen Palaver. Was also ist Wahrheit? Kann es mehrere Wahrheiten geben, die relativ zueinander sind?

1.4. Zu dem Problem der Vielfalt der Religionen hat sich die katholische Theologie in verschiedenen Kontexten verschieden geäußert. Wir stellen im wesentlichen drei Positionen fest, die mit unterschiedlichem Gewicht auch heute noch vertreten werden. Es handelt sich um die Positionen des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus.

² Vgl. *M. v. Brück / J. Werbick* (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1993, Vorwort.

Die Position des Exklusivismus besagt, daß das Christentum die einzig wahre Religion ist und daß es Heil nur im Glauben an Jesus Christus geben kann. Man beruft sich dabei z.B. auf neutestamentliche Aussagen über Jesus, die exklusorisch sind: Jesus wird als der »eine Mittler« zwischen Gott und den Menschen gesehen (1Tim 2,5). Oder in der Apostelgeschichte heißt es, daß »uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben [ist], durch den wir gerettet werden« (Apg 4,12). Und im Hebräerbrief heißt es, Jesus habe die Menschen »ein für allemal« erlöst (Hebr 9,12).

Die Position des Inklusivismus ist etwa die Position von Karl Rahner (anonyme Christen) und vieler anderer, die sich dabei auf das Zweite Vatikanum stützen. Diese Position besagt: Das Christentum ist die einzig wahre Religion; es erhebt einen absoluten Anspruch auf Gültigkeit; Heil gibt es nur in und durch Christus. Gott kann aber auch in seiner absoluten Freiheit das Heil durch Christus in anderen Religionen verwirklichen. Es bleibt aber immer das Heil in und durch Christus. Dabei beruft man sich u.a. auf Aussagen des Zweiten Vatikanums.

So heißt es in »Nostra aetate« Nr. 2: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.«³

Seit etwa 30 Jahren hat sich, ausgehend vom angelsächsischen Raum, eine neue Position gebildet, die Position des Pluralismus oder, besser, die Position der pluralistischen Religionstheologie. Die Debatte um sie ist, jetzt auch im deutschsprachigen Raum, voll entbrannt. Sie geht davon aus, daß sich das Absolute immer nur im kontingenten Raum offenbaren kann. Die Religionen sind so, im kontingenten Raum, kontingente Antworten auf die Offenbarung des Absoluten. Sie sind deshalb grundsätzlich gleichwertig. Ein Absolutheitsanspruch einer Religion wird abgelehnt. Die Frage nach der Wahrheit und des Umgangs mit anderen Religionen möchte ich anhand der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie (PRT) angehen.

3 Nostra Aetate, Nr. 2.

2. Das Konzept der pluralistischen Religionstheologie (PRT)

Die PRT will sich der Tatsache der Vielfalt der Religionen in neuer, kreativer Weise stellen. Sie versucht dies vom Boden der christlichen Theologie aus. Die Vielfalt der Religionen verändert das christliche Selbstverständnis genauso, wie sie auch eine neue Sicht der Religionen mit sich bringt. John Hick spricht von einer kopernikanischen Wende und einem Paradigmenwechsel. Die christliche Theologie muß von ihrer Bezogenheit auf Christus und das Christentum loskommen und sich von Gott her und der Vielheit der Glaubenshaltungen her verstehen. John Hick, einer der »Väter« der PRT hat diesen Paradigmenwechsel herausgearbeitet. Er hat viele Jahre in Birmingham gelebt und ist jetzt Professor für Religionsphilosophie in Claremont in Kalifornien.

Für die PRT sind vor allem zwei Voraussetzungen von entscheidender Bedeutung: zum einen der Offenbarungs- und Glaubensbegriff und zum anderen der Religionsbegriff.

Offenbarung ist für Hick kein Instruktionsvorgang, sondern ein Kommunikationsgeschehen. In ihr geht es also nicht um die Mitteilung von Glaubenssätzen, sondern um eine personale Begegnung.

Dies bedeutet aber nicht, wie gegen die Religionskritik der Analytischen Philosophie betont wird, die von einem non-kognovistischen Glaubensverständnis spricht, daß der Glaube keine Wahrheitsbehauptungen enthalten würde. Der Glaube hat es also auch mit Wahrheitsbehauptungen zu tun.

Auf diesem Hintergrund definiert Hick Glaube als »die der religiösen Erfahrung inhärierende Erkenntnis von und Antwort auf die Selbstoffenbarung Gottes«. ⁴ Glaube ist so die personale Antwort auf die in der Geschichte ergehende Offenbarung Gottes. Die theologischen Sätze sind nicht der Inhalt der Offenbarung Gottes, sondern menschliche Artikulationen des Glaubens. Näherhin wird Glaube umschrieben als »interpretatives Element der religiösen Erfahrung«. ⁵ Gottes Handeln in der Geschichte ist nicht eindeutig und notwendigerweise als solches zu erkennen.

Erst der Glaube deutet das Geschehen in der Geschichte als Offenbarung Gottes. Diese Interpretation des Glaubens ist aber nicht primär und allein eine Sache der nachträglichen Reflexion. Die religiöse Erfahrung selbst enthält schon eine Interpretation. Ich erfahre nämlich immer etwas als etwas Bestimmtes. Und dieses »Als-etwas-erfahren« ist schon Interpretation. Diese Interpretation muß aber nicht unbedingt richtig sein.

4 P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i.Br. 1996, 17.

5 J. Hick, zit. bei: P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein?*, 17.

Die zweite Voraussetzung betrifft den Religionsbegriff. Hier sind vor allem die Untersuchungen von Wilfred Cantwell Smith zu nennen. Smith ist emeritierter Professor für Vergleichende Religionswissenschaft und ehemaliger Direktor des Instituts für das Studium der Weltreligionen an der Harvard-Universität. Er unterscheidet zwischen der religiösen Haltung dem sich offenbarenden Gott gegenüber, dem Glauben und der Frömmigkeit auf der einen Seite sowie der Formulierung dieser Erfahrung in Sätzen der religiösen Traditionen. Diese Formulierungen der religiösen Erfahrung in Glaubensüberzeugungen und -systemen nennen wir gemeinhin Religionen. Smith spricht von kumulativen Traditionen. Nach ihm ist der Glaube als Gottesbeziehung das Zentrum in allen religiösen Traditionen. Von diesem gemeinsamen Zentrum gibt es verschiedene menschliche Begrifflichkeiten.⁶

Kehren wir jetzt zurück zum Ausgangspunkt der PRT: Wir erfahren eine Vielfalt von Religionen. Dabei handelt es sich um religiöse Erfahrungen und Glaubensvorstellungen, die recht widersprüchlich sind. Wie also ist die Vielfalt der Religionen zu verstehen? Die Lösung der PRT lautet: Wenigstens ein Teil der Vielfalt der Religionen läßt sich verstehen als unterschiedliche, aber authentische Erfahrungen der Gottesbeziehung. Die Gottesbeziehung ist jeweils eine authentische, nur die Begrifflichkeit ist verschieden. Dies ist der Kern der PRT. Sie muß nun aufzeigen, daß und wie derselbe sich offenbarende Gott unterschiedliche menschliche Erfahrungen hervorrufen kann, die aber alle gleichermaßen authentisch sind.

Hick versucht dies durch zwei Überlegungen aufzuweisen: eine epistemologische und eine metaphysische. In der epistemologischen Beweisführung verweist er zunächst auf den erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß derselbe Erfahrungsgegenstand verschieden und doch korrekt wahrgenommen wird, wenn die Wahrnehmungsbedingungen verschieden sind. Er verweist auf Thomas von Aquin, der sagt, daß der Erkenntnisgegenstand im Erkenntnissubjekt immer auf die Weise des Erkenntnissubjektes gegeben ist (STh II/II,1,2).

Was gemeint ist, können wir folgendermaßen verdeutlichen: Es gibt verschiedene Linsen, Filter, Brillen, mit denen wir die Wirklichkeit wahrnehmen. Solche Brillen können darstellen: verschiedene Aspekte etwa einer Sache, verschiedene Perspektiven; es kann aber auch verschiedene Wahrnehmungsapparate geben, etwa das Auge oder das Ohr. So kann dieselbe Wirklichkeit verschieden wahrgenommen werden.

Wenn wir diesen allgemeinen Grundsatz auf die religiöse Erfahrung übertragen, bedeutet dies folgendes: Wir haben oben festgestellt, daß es keine religiöse Erfahrung gibt ohne das interpretative Element des Glaubens. Der Glaube ist nun durch verschiedene Faktoren konkret geprägt.

⁶ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: Theologische Revue 89 (1993), 355.

Von besonderer Bedeutung sind hier die religiösen Traditionen. Sie stellen dem Glauben die nötigen Begriffe und Vorstellungen zur Verfügung. Sie enthalten Wertvorstellungen und Verhaltensanleitungen.

Von diesen Überlegungen aus ergibt sich die bekannte Unterscheidung von Hick zwischen der göttlichen Wirklichkeit (the Real) und den Phänomenen, in denen wir die göttliche Wirklichkeit erfahren (the Phenomena). Er stützt sich dabei auf die erkenntnistheoretische Grundannahme und Unterscheidung von Kant, die sogenannte kopernikanische Wende, zwischen den Phänomena und dem Noumenon. Die göttliche Wirklichkeit an sich können wir nicht erreichen. Wir erreichen sie immer nur gefiltert durch unsere Brille hindurch. Weil es nur gefilterte Wahrnehmung gibt, können wir die Wirklichkeit und so auch die göttliche Wirklichkeit nicht an sich erkennen. Wir erkennen das Göttliche nicht, wie es an sich ist, sondern vermittelt durch unsere Vorstellungen und Begriffe. Hick geht nun über Kant hinaus, wenn er feststellt, daß unsere Wahrnehmung ganz und gar kulturell geprägt ist. Diese kulturelle Prägung unserer Wahrnehmung ist nicht hintergebar auf die göttliche Wirklichkeit an sich. »Das göttliche Noumenon, das ›Ding an sich‹, erfahren wir durch verschiedene menschliche Empfänglichkeiten als eine Reihe göttlicher Phänomene.«⁷ Diese Phänomene werden durch den kulturellen Kontext bestimmt. Nach Hick erreichen so die menschlichen Vorstellungen und Begriffe nicht das göttliche Noumenon an sich. Daraus ergibt sich, daß etwaige doktrinelles Widersprüche auf die kulturelle Wahrnehmung zurückzuführen sind. Sie sagen nichts darüber, ob es auch in der religiösen Ausrichtung auf die göttliche Wirklichkeit einen Widerspruch gibt.

Aus diesen Überlegungen heraus kann er seine Position folgendermaßen definieren: Sie besteht in der »[...] Ansicht, daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche (Real) oder Unbedingte (Ultimate) verkörpern und daß sich in jeder von ihnen unabhängig voneinander die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbstzentriertheit zur Zentriertheit auf dieses Wirkliche ereignet.«⁸ Einfacher formuliert er dies in christlich-theologischer Terminologie: »Es gibt eine Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht.«⁹

Die pluralistische These besagt also, »daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Konzepte des Realen und daher verschiedene Reaktionen auf das Reale in sich schließen und daß in jeder der Weltreligionen die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der

7 J. Hick, Religiöser Pluralismus und Erlösung, in: Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung 1 (1990/91), Hamburg 1991, 32.

8 J. Hick, Art.: Religious Pluralism, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 12, New York / London 1987, 331.

9 J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MTHZ 45 (1994) 301-318.

Selbst-Bezogenheit zur Realitätsbezogenheit [...] stattfindet. Diese Traditionen sind daher als alternative soteriologische ›Räume‹ [zu verstehen], innerhalb deren – oder ›Wege‹, auf denen – Männer und Frauen Erlösung / Befreiung / letzte Erfüllung finden können.«¹⁰

Die metaphysische Überlegung zur Stütze der pluralistischen These geht vom Gegenstand der religiösen Erfahrung aus: Gott oder dem Göttlichen. Der Gegenstand der religiösen Erfahrung ist kein Gegenstand, wie wir ihn in unserer sonstigen Erfahrung antreffen. Der göttliche Erfahrungsgegenstand ist unbegrenzt, während die menschliche Wahrnehmung in ihrer Begrifflichkeit begrenzt ist. So gibt es von der göttlichen Wirklichkeit her die Möglichkeit einer Wahrnehmungs- und Beschreibungsvielfalt auf der Seite des begrenzten Menschen. Man könnte auch fragen, ob die göttliche Wirklichkeit nicht eine unendliche Vielfalt der menschlichen Beschreibung verlangt. Schon Thomas von Aquin weiß, daß die unbegrenzte göttliche Wirklichkeit unsere begrenzten Erkenntnis-kategorien übersteigt.

Diese ontologische Differenz zwischen der unbegrenzten göttlichen Wirklichkeit und dem begrenzten menschlichen Denkvermögen hat weitreichende Konsequenzen. Da unsere menschliche Denk-, Vorstellungs- und Sprechweise am Endlichen orientiert ist, kann sie nur hier wörtliche Geltung beanspruchen. Wo es um die unendliche Wirklichkeit geht, ist unsere Sprache »mythologisch«, d.h., sie ist nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen.

3. Berufung auf die Tradition der Mystik

Die Tradition der Mystik in den verschiedenen Religionen, auch im Christentum, scheint dem Konzept der PRT recht zu geben. Die Grunderfahrung der Mystik besteht darin, daß man eigentlich nicht von Gott sprechen kann, sondern nur zu ihm. Untersucht man die Sprache der Mystiker, wird man feststellen, daß ihre Sprache keine »Gegenstandssprache« ist, sondern es handelt sich um eine Sprache der Betroffenheit. Diese Sprache sucht eigentlich nicht das Wesen einer Sache zu definieren, sondern es geht eher um den subjektiven Ausdruck der Erfahrung des Göttlichen. Die Mystiker wissen alle, daß Gott größer ist als alle »Namen«. Deshalb darf man auch die verschiedenen Sprachen der von Gott Betroffenen nicht gegeneinander ausspielen. Sie können alle authentisch und wahr sein.

Die PRT beruft sich vor allem auf die »negative Theologie« der christlichen Tradition. So wird etwa Johannes von Damaskus mit dem Satz zi-

¹⁰ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, Gütersloh 1991, 62.

tiert: »Unsagbar ist das Göttliche und unbegreiflich.« Pseudo Dionysius weist darauf hin, daß Gott nicht mit Namen angesprochen wird, um ihn zu begreifen, sondern um ihn anzusprechen und zu loben. Und von Thomas von Aquin stammt die Aussage, daß wir von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern was er nicht ist.

Daraus formuliert die PRT die Frage: Sind nicht alle sprachlichen Aussagen über Gott zugleich unzureichend und gültig? Sie spricht deshalb von der »unhintergehbaren Pluralität« der religiösen Wahrheiten.¹¹

4. Die Perspektivität der Wahrheit

Von der Perspektivität der menschlichen Erkenntnis war schon die Rede. Die PRT bezieht sich aber in einer grundlegenden Weise auf die Überzeugung der Neuzeit (Kant, Nietzsche), daß die Wahrheit selber perspektivisch ist.

Perspektivität der Wahrheit heißt, daß Wahrheit immer kulturgebunden ist. Deshalb gibt es Wahrheit auch immer nur im Plural. Hier fällt der Begriff der »Multiperspektivität« der religiösen Wahrheit. Damit ist dann aber das Problem des religiösen Relativismus angesprochen.¹²

Sehen wir uns die Perspektivität der Wahrheit noch etwas näher an.¹³ Der Grundsatz lautet: Der gleiche Gegenstand wird verschieden, aber korrekt wahrgenommen, wenn die Wahrnehmungsbedingungen verschieden sind. Hick nennt drei Beispiele unterschiedlicher Wahrnehmungsbedingungen: Ein Gegenstand kann unter verschiedenen Perspektiven gesehen werden, er kann unter verschiedenen Aspekten wahrgenommen werden, und der Wahrnehmungsapparat kann verschieden sein. Ich kann etwa einen Berg unter verschiedenen Perspektiven, von verschiedenen Blickwinkeln aus sehen. Er wird so verschieden, aber korrekt wahrgenommen. Desgleichen kann ein Gegenstand unter verschiedenen Aspekten wahrgenommen werden. Hick verweist hier auf die Analogie des Lichts, das unter verschiedenen Versuchsbedingungen die Eigenschaften von Teilchen und unter anderen die der Welle zeigt.¹⁴ Verschiedene Erkenntnis gibt es auch durch einen verschiedenen Wahrnehmungsapparat. Die Fledermaus etwa nimmt den gleichen Gegenstand durch Schallwellen wahr, während der Adler ihn durch optische Reize erkennt. Zum Wahrnehmungsapparat gehören aber auch unsere begriff-

¹¹ Vgl. J. Werbick, Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: v. Brück / Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?*, 28ff. Für die weiteren Überlegungen verdanke ich diesem Aufsatz viele Anregungen.

¹² Vgl. Werbick, Heil durch Jesus Christus allein?, 32.

¹³ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, in: Schwager (Hg.), *Christus allein?*

¹⁴ A.a.O., 28, Anm. 26.

lichen Ausdrucksweisen und Vorstellungen. Ich kann z.B. ein Buch nur als Buch erfahren, wenn ich weiß, was ein Buch ist. Ein Mensch, der noch nie ein Buch gesehen hat, kann dieses nicht als Buch wahrnehmen. Unsere Wahrnehmung geschieht also nur durch Filter, Linsen, Brillen hindurch. Die verschiedenen Perspektiven, Aspekte und Wahrnehmungsapparate bilden diese Linsen. Der gleiche Gegenstand wird durch verschiedene Linsen verschieden erfahren.

Dieses Bild von den verschiedenen Linsen überträgt Hick nun auf die religiöse Erfahrung. Sie geschieht nur durch das interpretative Element des Glaubens. Der Glaube ist nun vor allem durch die verschiedenen religiösen Traditionen geprägt. Sie geben die Begriffe, Vorstellungen usw.

»Die religiöse Tradition, der wir angehören, bildet mit ihrer Geschichte, ihrem Ethos und ihren großen exemplarischen Gestalten, ihren Schriften, die unsere Gefühle und Gedanken speisen und – vielleicht mehr als mit allem anderen – mit ihren devotionalen und meditativen Vollzügen eine einzigartig geformte und gefärbte ›Linse‹, mittels derer wir uns des Wirklichen (the Real) konkret bewußt werden als dem personalen Adonai oder als dem himmlischen Vater oder als Allah oder Vishnu oder Shiva [...] oder auch als dem non-personalen Brahman oder Dharmakaxa oder der Leerheit oder dem Urgrund [...]«¹⁵

5. Die Bedeutung der Heilsfrage

Will man das Problem der Vielheit der Religionen auf der prinzipiellen Ebene lösen, ergeben sich viele Probleme. Daher versucht die PRT, das Problem der Wahrheit der Religionen auf pragmatische Weise zu lösen und zwar näherhin über die Heilsfrage.

Vor allem Paul Knitter¹⁶ hat sich dieser Frage zugewandt. Er geht von den Aussagen Karl Rahners und des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, welche die anderen Religionen als mögliche Heilswege anerkennen. Das Zen-

¹⁵ J. Hick, Religiöser Pluralismus und Erlösung, in: R. Kirste / P. Schwarzenau / U. Tworuschka (Hgg.), *Gemeinsam vor Gott* (Religionen im Gespräch 1), Hamburg 1990, 25-40.

¹⁶ Die wichtigsten Arbeiten Knitters, die in deutscher Sprache erschienen sind, sind folgende: *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988; *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: *Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 203-219; *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion? Eine römisch-katholische Antwort*, in: *Concilium* 16 (1980), 397-405; *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: *Concilium* 22 (1986), 63-69; *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49 (1989), 505-516; *Wohin der Dialog führt. Grundfragen einer Theologie der Religionen*, in: *EvKomm* 23 (1993), 606-610; *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in: *Dialog der Religionen* 1 (1991), 230-237; *Das eine und die vielen Fenster Gottes*, in: *Publik Forum*, H. 16 (1992), 14-16; *Die Wahrheit der Andersgläubigen glauben*, in: *Publik Forum*, H. 17 (1992), 18f.

trum einer Theologie der Religionen sieht er in einer Diskussion der Themen Heil und Befreiung. Wenn es stimmt, daß es verschiedene Heilsangebote und Heilswege gibt, dann darf sich das Christentum nicht als universal gültige Heilsvermittlung sehen. Die Wahrheit der Religionen entscheidet sich daran, ob sie Heil vermitteln oder nicht. Hierbei stellt sich aber dann die Frage, ob alle religiösen Traditionen unter Heil etwas Vergleichbares verstehen. Nach Hick wird grundsätzlich unter Heil das gleiche verstanden. So versteht er Erlösung »im Sinne der Transformation menschlicher Existenz von der Ich-Zentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit«. ¹⁷ Er nimmt so an, »daß diese unterschiedlichen Verstehensweisen der Erlösung Spezifikationen dessen sind«, was er »die Transformation menschlicher Existenz von der Ich-Zentriertheit zu einer neuen Orientierung«, zur Zentrierung »in die göttliche Realität« genannt hat. ¹⁸ Hick versteht so die verschiedenen Religionen als soteriologische Räume oder Wege.

Paul Knitter sieht die Themen Heil und Befreiung als Basis des Umgangs und Verstehens der Religionen. Er ist dabei von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert.

»Wenn das Verlangen nach Heil etwas ist, was von Gläubigen über alle Kulturen hinweg empfunden werden kann, d.h. unabhängig von ihrer Kultur oder ihrer Religion, dann vermag meiner Meinung nach ein soteriozentrischer oder um Befreiung zentrierter (liberation-centered) Zugang zu einem interreligiösen Verstehen die Grundlage bieten.« ¹⁹

Wenn es also um das Heil geht, befinden sich alle Religionen in einem Prozeß des Widerstands gegen alle Formen der Entfremdung. Positiv gesehen, entwerfen alle eine Vision der Befreiung. Heil und Befreiung sind so das eigentliche Thema der Religionen. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff »religiöse Leistungsfähigkeit« eine Rolle. Es wird gefragt, woran eine Religion zu messen ist. Ist sie zu messen an der Antwort auf die göttliche Herausforderung, die sich in konkreten Formen vollzieht? Ist sie also zu messen an den Wahrheitsaussagen ihrer Antwort? Die Menschen erfahren Heil z.B. im Christentum und im Buddhismus. Wenn nun darauf hingewiesen wird, daß im Buddhismus ein anderes Heil erfahren wird als im Christentum, fragt die PRT zurück: Handelt es sich um ein anderes Heil, oder wird Heil hier nur anders erfahren? Und diese Andersheit ist vielleicht dadurch bedingt, daß Heil hier in einem anderen kulturellen Kontext erfahren wird.

Daraus wird nun gefolgert: Die Religionen sind nicht zu messen an der Authentizität ihrer kulturellen Antwort auf die göttliche Wirklichkeit an sich. Sie sind zu messen an ihrer Leistungsfähigkeit in bezug auf das Heil.

¹⁷ Hick, Religiöser Pluralismus, 25.

¹⁸ A.a.O., 26f, zit. nach: Werbick, Heil durch Jesus, 15.

¹⁹ Knitter, Religion und Befreiung, 210.

Die Heilsfrage ermöglicht also ein Gespräch der Religionen. Hier bezieht sich nämlich der Dialog auf ein für alle zentrales Thema.

»Wenn es keine gemeinsame substanzielle Grundlagen der Religionen gibt, kann es doch einen gemeinsamen Ausgangspunkt ihres Gesprächs geben. Wenn es nichts innerhalb der einzelnen Traditionen gibt, das allen gemeinsam wäre, könnte es etwas außerhalb geben, mit dem sie alle konfrontiert sind. Falls (das ist zu unterstreichen!) die Anhänger verschiedener Religionen in ihrer gemeinsamen Verantwortung übereinstimmen könnten, den interkulturellen und interreligiösen Krisen unseres Zeitalters zu begegnen, falls sie Gemeinsamkeit in einer »präferentiellen Option« für die leidende Menschheit und die leidende Erde entdecken würden, hätten sie einen gemeinsamen Ausgangspunkt oder Kontext als Basis, auf der sie möglicherweise gemeinsam eine immer zerbrechlich bleibende Grundlage für gegenwärtiges Verstehen und Zusammenarbeit aufbauen können. In solch einem soteriozentrischen (statt theozentrischen) Modell des Diskurses können Normen für die Unterscheidung der Wahrheit und Werte aus dem gemeinsamen, aber immer nur relativ erfaßten Ideal des Wohl-Seins der Menschheit und der Erde abgeleitet werden.«²⁰

6. Anfragen an die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen

Die PRT geht davon aus, daß wir die göttliche Wirklichkeit an sich nicht erkennen können, sondern immer nur die menschlichen Phänomene, immer nur gefiltert durch unsere menschlichen Gegebenheiten. Wahr ist, daß wir die göttliche Wirklichkeit immer nur begrenzt, immer nur gefiltert durch unsere kulturellen Formen wahrnehmen können. Daraus folgt aber nicht, daß wir die göttliche Wirklichkeit nicht erkennen können, wie sie ist, wenn diese Erkenntnis auch durch unsere menschlichen Begriffe geschieht.

G. Greshake und H.J. Verweyen haben darauf hingewiesen, daß es universal gültige Wahrheitserkenntnis geben kann und muß. So schreibt etwa H.J. Verweyen, daß auch in der Pluralismusthese ein dezidiertes Urteil gegeben ist. »Setzt man das Wesen des Menschen in solchen sich gegen konkrete Antworten immunisierenden Fragen an, so liegt der Verdacht nahe, daß hier ein Ich im Spiel mit der Fülle geistlicher Sinngehalte (oder: im andächtigen Horchen auf den Abgrund des Seins) auf immer unbehelligt sein möchte von dem möglicherweise durch ein begegnendes Wort ergehenden Anspruch, sich ernsthaft engagieren zu müssen.«²¹

Die Pluralismusthese hat ihren Ursprung in der angelsächsischen Welt, vor allem in Amerika, wo die freien Gesetze des Marktes unhinterfragt

²⁰ P. Knitter, Suche nach Einheit in Unterschiedenheit, in: Dialog der Religionen 1 (1991), 237.

²¹ H.J. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 99f.

Weltanschauung sind und die plurale Vielfalt als ein Wert an sich angesehen wird. Dazu führt wieder H.J. Verweyen aus:

»Das im Prinzip friedliche Neben- und Durcheinander von Religionen, wo jeder im trauten Heim mit seinen Unbedingtheitsüberzeugungen Kontingenzbewältigung betreibt, von dorthier aber keine öffentlichen Geltungsansprüche erhebt, ermöglicht das Funktionieren eines machtvollen Ordnungsgefüges des freien Marktes [...] Je mehr die Austauschbarkeit aller Werte im Zuge der weltweiten Dominanz marktwirtschaftlich geprägter Macht expandiert, desto radikalere Formen wird der Fundamentalismus derer annehmen, die sich in ihren Überzeugungen von unbedingt Gültigem nicht irremachen lassen, ohne indes in der Lage zu sein, unbedingte Geltungsansprüche vor dem Forum der öffentlichen Vernunft zu legitimieren [... Angesichts der Pluralismusthese] haben religiöse Überzeugungen von einer letztgültigen Offenbarung keine Chance, zugelassen zu werden. Gegenüber Unbedingtheitsbehauptungen zeigt der Pluralismus die ganze Unerbittlichkeit seiner milden Intoleranz.«²²

Die Auffassung, die auf eine universal gültige, letzte Wahrheit verzichtet, führt nach Verweyen

»schließlich zur Reduzierung von Kommunikation auf eine Ebene, auf der es nicht mehr um letzte wechselseitige Verantwortung voreinander geht [...] Der andere [wird] nicht mehr voll eingelassen in das, was mir letztlich als Sinn vorschwebt. Dann nehme ich ihn aber auch nicht mehr wahr als einen, dessen Rede als Anspruch einer auch mich einfordernden Wahrheit gedeutet sein will. Kommunikation spielt sich auf einen Gedankenaustausch ein, in dem die je letzten Sinnentscheidungen der Einzelnen ausgeklammert und dem Eigen-Sinn überlassen bleiben.«²³

Die Berufung auf die mystischen Traditionen greift ebenfalls nicht. Die Tradition der *theologia negativa* etwa zieht aus ihren Überzeugungen keine relativistischen Schlußfolgerungen. Dieser Theologie ist es nicht gleichgültig, wie der Mensch Gott anspricht und ihm entspricht. Sie legt Wert darauf, daß Gott es ist, der dem Menschen begegnet und der sich ihm zu verstehen gibt in all seiner Unbegreiflichkeit. Gott will dem Menschen in seiner Offenbarung in eindeutiger Weise begegnen; er will nicht vieldeutig bleiben, denn er will sich dem Menschen zu verstehen geben. Er will eine klar bestimmte Antwort des Menschen hervorrufen. Sicher antworten die Menschen Gott auf unendlich vielfältige Weise, aber sie antworten diesem bestimmten Gott. Wenn Knitter feststellt, »daß es unter menschlichen Bedingungen kein letztes Wort über die Wahrheit und auch nicht nur einen Weg geben kann, sie zu erfahren«,²⁴ dann ist dies theologisch mißverständlich. Es stimmt zwar, daß das menschliche Sprechen und Begreifen die Wahrheit an sich, christlich: das Wort Gottes, nie

²² H.J. Verweyen, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, in: Schwager (Hg.), *Christus allein?*, 137.

²³ Ebd.

²⁴ P. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage, in: *EvTh* 49 (1989), 508.

ganz aussprechen kann, aber das Wort Gottes ist doch gegeben, und das menschliche Sprechen trifft es. In all dem verschiedenen menschlichen Sprechen und Begreifen sagt der Mensch Wahres, er identifiziert Gott und sein Wort. Es geht also wohl darum, sich zu unterhalten darüber, wo und inwiefern Gottes Wort gehört wird, das so und nicht anders lautet. Man kann also nicht davon ausgehen, daß alles verschiedene Begreifen des Wortes Gottes grundsätzlich »gleich wahr« ist.

Eine weitere erkenntnistheoretische Grundlage ihres Konzeptes sieht die PRT in der Perspektivität der religiösen Wahrheit sowie in der Rede von der Multiperspektivität der religiösen Wahrheit. Daß Wahrheit immer nur aus einer bestimmten Perspektive wahrgenommen wird und so auch immer kulturbedingt wahrgenommen wird, besagt nicht, daß die Wahrheit selbst plural sei. Die Wahrheit selbst wie auch Gott sind nicht plural. Daß Gott in vielfältiger Weise wahrgenommen wird, berechtigt nicht zur Annahme, daß Gott selbst vielgestaltig sei. Paul Knitter scheint so zu denken, wenn er formuliert, daß die christliche Gotteserfahrung, wie sie ihren Ausdruck in der Trinitätslehre gefunden hat, bedeute: »Die Gottheit ist nicht nur eine, sondern viele. Gott ist plural.«²⁵

Dazu ist festzuhalten, daß das christliche Gottesverständnis nicht von einem pluralen Wesen Gottes ausgeht. Die christliche Trinitätslehre versteht den dreifaltigen Gott nicht als einen pluralen Gott. Sie geht vom einen Wesen Gottes aus. Dieser eine Gott teilt sich im Sohn durch den Geist mit. Der eine Gott existiert in einer Beziehungswirklichkeit: der Vater teilt sich dem Sohn im Geist mit. Der Sohn ist das Wort Gottes. Er ist es nicht nur in einer bestimmten kulturellen Form. Der Sohn ist der Selbstaussdruck Gottes im Leben und Geschick des Jesus von Nazaret. Das christliche Gottesverständnis hält daran fest, von Gott in bestimmter und eindeutiger Weise zu reden: Gott läßt sich in Jesus Christus identifizieren. Diese Bestimmtheit und Identifizierbarkeit Gottes läßt sich nicht als perspektivische Aussage relativieren. Diese bestimmte Aussage Gottes in Jesus Christus kann von uns Menschen nie definitiv eingeholt werden. Es ist grundsätzlich möglich, daß er auch außerhalb der Kirche authentisch wahrgenommen wird. Aber es geht immer um Gott, der Mensch geworden ist in Jesus Christus.²⁶

Die Rede von der Perspektivität der religiösen Wahrheit schließt also nicht aus, daß Wahrheit einen Anspruch darstellt, der sich auf Aussagen bezieht. Ferner ist die Reichweite der Wahrheit universal. Dies ist wichtig für das Verhältnis von Wahrheit und Dialog der Religionen.

Eine Voraussetzung für den interreligiösen theologischen Dialog ist es, daß es hier um Wahrheitsansprüche geht. Es geht um die Wahrheit der

²⁵ A.a.O., 510.

²⁶ Vgl. *Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein?, 34ff.

von verschiedenen Religionen vertretenen Aussagen. Deshalb ist ein Kernstück des interreligiösen Dialogs der »Streit um die Wahrheit« (Waldenfels). Dieser Streit um die Wahrheit ist das Medium, in dem die eine universale Wahrheit gesucht wird.

Was geht nun im Dialoggeschehen vor sich? Wenn das vom anderen Ausgesagte von mir verstanden werden soll, muß es auch in meiner Perspektive vorkommen. Der Dialog setzt also voraus, daß ich meinen Wahrheitshorizont transzendieren kann. Im Dialog versuche ich das vom anderen Erkannte meiner Erkenntnis zuzuordnen. Ich hole also den anderen in meinen Horizont hinein. Tue ich das nicht, kann ich ihn nicht verstehen. Der andere wird sich wehren, weil er sich vereinnahmt sieht. Dies stellt die Dramatik des Dialogvorgangs dar. Der Dialog macht ernst mit der Tatsache, daß es wahre Aussagen gibt. In ihm wird darum gerungen, verschiedene Wahrheitsansprüche zusammenzubringen. Jeder Dialogpartner riskiert dabei, daß seine Wahrheitsansprüche durch die Ansprüche des anderen nicht unberührt bleiben. Multiperspektivität kann dabei aber nicht die letzte Instanz sein.

Das Pluralismus-Paradigma ist also nicht die Voraussetzung für den interreligiösen Dialog. So schreibt etwa Moltmann:

»Dialogwürdig ist doch nur eine Religion, die sich selbst ernst nimmt. Eine Religion, die ihre Einzigartigkeit preisgegeben hat, erweckt kein besonderes Interesse. Was ist ein Jude ohne das ›Schema Israel‹, was ein Muslim ohne Islam, was ein Christ ohne den eindeutigen Heilszuspruch Christi? Sofern der sog. ›christliche Absolutheitsanspruch‹ [...] die Einzigartigkeit Jesu Christi meint, ist er die Voraussetzung für den Dialog mit anderen Religionen. Denn allein diese christliche Identität ist dialogwürdig. Als Marxist oder als Muslim wäre ich an einem konzessionistischen Christentum so wenig interessiert wie an einer ›pluralistischen Theologie‹, die den ›Polytheismus‹ vertritt.«²⁷

G. Greshake weist darauf hin, daß die pluralistische Religionstheologie in geschichtlicher Sicht eine Variante des altchristlichen Modalismus ist. Gott zeigt sich zwar in jeder Religion unter bestimmten kulturellen Bedingungen, aber niemals so, wie er in Wahrheit ist.²⁸

7. Kritisches zur Soteriozentrik der PRT

Wie ist der Zugang über die Heilsfrage zur Wahrheitsfrage der Religionen zu beurteilen? Gibt er uns Normen und Kriterien für die Unterscheidung der Wahrheit?

Es geht hier zunächst um das Problem: Theorie und Praxis. Die PRT setzt einen pragmatischen Wahrheitsbegriff voraus: Im Feld der Praxis

²⁷ J. Moltmann, Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?, in: EvTh 49 (1989), 535.

²⁸ Vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg i.Br. 1997, 504.

treffen die verschiedenen religiösen Wahrheitsansprüche aufeinander, und sie sind hier zu klären. Die PRT impliziert die theologische Behauptung, die Heilswahrheit einer Religion zeige sich in ihrem Beitrag zur Überwindung des Leidens der Menschheit. Paul Knitter vertritt diese Auffassung. Er ist von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert. »Die Praxis [ist] sowohl der Entstehungsort als auch das Bewährungsfeld einer Theorie oder Lehre.«²⁹

Geht man prinzipiell davon aus, daß sich die religiöse Wahrheit in und durch die Praxis zu bewähren habe, dann bedeutet dies eine Infragestellung theoretisch-argumentativer Bewährung von Wahrheitsansprüchen. Knitter vertritt prinzipiell den Vorrang der Orthopraxis vor der Orthodoxie. Er schreibt z.B. in der Zeitschrift *Concilium* 1986: Die vorrangige Sorge einer Religionstheologie »sollte nicht dem ›richtigen Glauben‹ an die Einzigartigkeit Christi gelten, sondern der richtigen Praxis [...] sowie der gemeinsamen Förderung des Gottesreiches und seiner soteria.«³⁰

In der Praxis hat die Orthopraxis Vorrang. Ist damit aber die Orthodoxie überflüssig? Ohne Zweifel hat sich das Christentum zu bewähren, wo es um Gerechtigkeit und Menschlichkeit geht. Dies hat auch für die theologische Wahrheit seine Bedeutung. Ohne den Bezug zur Praxis hängt sie in der Luft und ist realitäts- und weltfern. Aber die Bewährung der Wahrheit hat auch eine theoretische Dimension. Wahrheit muß auch begründet werden auf der Ebene der Argumentation, die nachvollziehbar ist; dort muß sie sich mit anderen begründeten Wahrheitsansprüchen auseinandersetzen. Diese diskursiv-argumentative Begründung der Wahrheit kann nicht abgeleitet werden durch die Bewährung in einer befreienden Praxis.

Auf der anderen Seite geschieht in der Theorie durchaus etwas, was für die Praxis von Bedeutung ist. Die Theorie hat z.B. zu klären, wie sich der christliche Gottesgedanke der Tradition, wie sich das christliche Verständnis des Reiches Gottes und die konkrete Befreiungspraxis zueinander verhalten. Hier geht es also um die Zuordnung des Heiles der Gotesherrschaft und der Befreiungspraxis.

Nur so kann der spezifisch christliche Beitrag zu Gerechtigkeit und Menschlichkeit erkannt werden.

Die Frage ist also nicht nur die nach dem Primat der Praxis und der Heilsfrage, sondern es geht um eine christlich verstandene Praxis und um das christlich verstandene Heil.

Die zweite Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die nach dem Verständnis von Heil. Genügt es, wenn man sagt, eine Religion ist authentisch und wahr, wenn es in ihr um die Transformation von der

²⁹ P. Knitter, *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: *Concilium* 22 (1986), 68.

³⁰ Ebd.

Ich-Zentriertheit auf die Zentrierung auf das Reale als Weg zum wahren, heilen Menschsein geht? Ist diese Bestimmung von Religion und Heil nicht zu formal? Den dogmatischen Inhalten der Religionen kommt hier wenig Bedeutung zu. Bei dieser formalen Bestimmung der Heilswirklichkeit ist es letztlich weniger wichtig, wie das Wesen der letzten Wirklichkeit gesehen wird: Ist sie personal oder apersonal? Was bedeuten Auferstehung, Wiedergeburt, Erleuchtung?

Wenn es um das Heil in den Religionen geht, kommt man am Gottesbegriff nicht vorbei. Nach christlichem Verständnis geschieht Heil durch den Glauben. Glaube bedeutet, sein Leben auf Gott zu gründen, sich auf Gott zu beziehen und zwar auf Gott, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat. Dieser Gott ist die letzte Wirklichkeit, auf die hin ich »zentriert« sein muß. Ich kann hier Heil auch verstehen als Hingeordnet-Sein auf die letzte Wirklichkeit, aber eben auf diese letzte Wirklichkeit, wie sie sich mir offenbart hat in Jesus Christus.

Kann man den Gottesbegriff und somit auch den Begriff des Heils so formalisieren, daß man sagt: Gott ist der Endpunkt der Hinordnung des Menschen im Kontext von Erlösung? Kann ich sagen: Gott ist die Heilswirksamkeit aller Religionen?

Es geht also letztlich um die Frage: Was ist Heil und Heilswirksamkeit? Wie ist diese Transformation von der Ich-Zentriertheit zur Zentriertheit auf das Reale im einzelnen zu verstehen? Meint Heil in allen Religionen im wesentlichen das gleiche? Will ich mir ein Urteil bilden über die Heilswirksamkeit einer Religion, so muß ich doch in etwa wissen, was sie unter Heil versteht.

8. Abschließende Bemerkungen

Unsere Überlegungen kreisten um das Thema: Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen. Wenn auch unter menschlichen Bedingungen die Erkenntnis von Wahrheit nie abgeschlossen ist, sie immer kulturbedingt ist, so folgt daraus nicht, daß Wahrheit in sich nicht erkannt werden könnte. Wahrheit ist auch unter menschlichen Bedingungen erkennbar. Sonst wäre ein echter Dialog nicht möglich und letztendlich auch keine Kommunikation unter Menschen.

Ein echter Dialog geht ferner davon aus, daß es Wahrheit auch in anderen Religionen geben kann. Deshalb gilt es, die anderen Religionen kennenzulernen und sich von ihnen auch in Frage stellen zu lassen. So können u.a. folgende Elemente des Dialogs festgehalten werden: Zunächst gilt es, die Aussagen und Ansprüche des anderen zu erkennen; ferner erkennen wir die anderen Religionen als mögliche Heilswege; sodann gilt es, die Geltungsansprüche des christlichen Glaubens und der anderen Religionen gegenseitig verständlich zu machen; man darf aber auch nicht außer acht lassen, den eigenen Glauben so zu bekennen, daß er auf

Anerkennung durch den anderen aus ist; und nicht zuletzt ist eine Zusammenarbeit in den großen Menschheitsfragen dringend geboten.

Bibliographie

- Bernhardt, R. (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991
- Bettscheider, H., *Missionarische Situationen in Europa*, in: *Verbum SVD* 38 (1997), 383-399
- Brück, M. v. / Werbick, J. (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologien (QD 143)*, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1993
- Greshake, G., *Der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 1997
- Hick, J., *Religiöser Pluralismus und Erlösung*, in: *Kirste, R. / Schwarzenau, P. / Tworuschka, U.* (Hgg.), *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch* 1, Hamburg 1990, 25-40 (= *Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung* 1 [1990/91], Hamburg 1991)
- , Art.: *Religious Pluralism*, in: *Eliade, M.* (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, New York / London 1987, 331-333
- , *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *MTHZ* 45 (1994), 301-318
- , *Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen*, in: *Bernhardt, R.* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 60-80
- Knitter, P., *Nochmals die Absolutheitsfrage*, in: *EvTh* 49 (1989), 505-516
- , *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker*, in: *Bernhardt, R.* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 203-229
- , *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit*, in: *Dialog der Religionen* 1 (1991)
- , *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: *Concilium* 22 (1986), 63-69
- Moltmann, J., *Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?*, in: *EvTh* 49 (1989), 528-535
- Schmidt-Leukel, P., *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, in: *Schwage, R.* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160)*, Freiburg i.Br. 1996, 11-49
- , *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: *ThR* 89 (1993), Sp. 353-370
- Werbick, J., *Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: *Brück, M. v. / Werbick, J.* (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil?*, 11-61
- Verweyen, H.J., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991
- , *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker*, in: *Schwager, R.* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160)*, Freiburg i.Br. 1996, 132-139

Christentum und Weltreligionen

Urs Baumann

Weltreligionen und Weltethos

Was meint »Weltethos«? Markiert »Weltethos« vielleicht eine heimliche Konkurrenz, oder versteht es sich als eleganter Widerspruch gegen den ethischen Anspruch der Religion: hier das Ethos der Kirchen, dort das Ethos der Welt? Oder meint »Weltethos« ein für »die Kinder dieser Welt« gnädig abgespecktes Ethos für die (säkulare) Welt? Das mögliche Mißverständnis nötigt mich, eine Begriffsklärung vorzunehmen, noch bevor ich auf das Thema direkt eingehe. Nein, »Weltethos« meint im Sinne der Erklärung des Parlaments der Weltreligionen etwas ganz anderes. Dies wird sofort klar, wenn wir darauf achten, wie dieser Begriff in andere Sprachen übersetzt wird: Im Englischen spricht man zum Beispiel von »Global Ethics«, im Französischen von einer »éthique planétaire«. »Weltethos« ist demnach nicht als binnenchristlicher Gegenbegriff zu »Heilsethos« gemeint. »Weltethos« meint auch nicht das (unvollkommene) Ethos der Laien etwa gegenüber einem »Ethos der Vollkommenheit« für Kleriker und Mönche. Gegen eine solche moralische Kirchenspaltung hatte sich schon Martin Luther zu Recht energisch zur Wehr gesetzt. Was sie wollten, haben die Männer und Frauen, welche 1993 die Weltethoserklärung als erste unterschrieben, klar und deutlich gesagt:

»Wir sind Männer und Frauen, welche sich zu den Geboten und Praktiken der Religionen der Welt bekennen. Wir bekräftigen, daß es bereits einen Konsens unter den Religionen gibt, der die Grundlage für ein Weltethos bilden kann: einen minimalen Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen.«¹

Das Anliegen der »Weltethoserklärung« ist es mit anderen Worten, in einer zunehmend multireligiösen und multikulturellen Welt eine gemeinsame, für Menschen aller Rassen, Kulturen und Religionen gültige und verbindliche ethische Lebensgrundlage zu legen, die auch ein gemeinsames Handeln der Weltreligionen für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung ermöglicht. Damit befinden wir uns bereits mitten in der Frage, warum am Ende dieses Jahrhunderts der Dia-

¹ H. Küng / K.-J. Kuschel (Hgg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München / Zürich ²1996 (= Serie Piper 1958), 20.

log und das gemeinsame Handeln der Religionen dieser Welt so wichtig und unverzichtbar geworden sind.

1. Menschheit am Wendepunkt

Es besteht schon lange kein Zweifel mehr darüber: Die Menschheitsgeschichte ist in eine äußerst prekäre Phase eingetreten, die von einem dramatischen Wandel der gesamten menschlichen Daseinsbedingungen begleitet wird². Die Folge: Eine umfassende Krise des menschlichen Lebenssystems, eine Krise, welche nicht nur das ökonomische und ökologische, sondern auch das spirituelle und religiöse Überleben der Menschheit und die Menschlichkeit in Frage stellt, ja weltweit Frieden und Zukunft bedroht. Was droht, ist ein Kampf aller gegen alle um die rasch knapper werdenden Ressourcen an Öl, Wasser und Nahrung, eine Art sozialer Super-GAU, an dessen Ende kleine und kleinste Gruppen bis aufs Messer um das nackte Überleben kämpfen.

Die globale Wende mag in den unterschiedlichen Weltregionen unterschiedlich erlebt werden. Dennoch: Sie ist ein globales Phänomen und umfaßt alle Lebensbereiche vom privaten Beziehungsbereich, Ehe und Familie, über Schule, Arbeit und Freizeit bis hin zu den sozialen Institutionen: Wirtschaft, Gesellschaft, Staat und Religion, Völkerrecht und Weltpolitik. Der Ausgang ist ungewiß und das Ende auf beunruhigende Weise offen. Der historische Übergang, in der sich die Menschheit als ganze und jeder einzelne Mensch befinden, hat damit Dimensionen angenommen, die sich nur mit den ganz großen epochalen Umbrüchen der Kulturgeschichte vergleichen lassen. Solchen Übergängen war stets eines gemeinsam: Sie erfolgten in Zeiten äußerster Bedrohung, unter der Herausforderung ökonomisch-ökologischer Überlebenskrisen, die in letzter Konsequenz nur überwunden werden konnten durch eine neue Einstellung zur Welt und zum Leben, das heißt: durch einen radikalen Wertewandel, ein neues Ethos und nicht zuletzt eine Reform auch der religiösen Vorstellungen.

Insofern haben wir es heute mit einer für solche Situationen typischen Legitimierungskrise auch der Religionen zu tun. Sie stehen vor der (bis-

² Ausführlicher zum Verständnis der religiösen Situation siehe U. Baumann / B. Jaspert (Hgg.), Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1998; U. Baumann, Wenn wir sagen, Gott sei in der Sprache der Theologie verstorben ..., in: T. van den Hoogen / H. Küng / J.-P. Wils (Hgg.), Die widerspenstigste Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie? FS H. Häring, Kampen 1997, 185-202; ders., Sand in meiner Hand. Ein imaginäres Gespräch über die Schwierigkeit von Gott zu reden, in: G. Langenhorst (Hg.), Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für K.-J. Kuschel zum 50. Geburtstag, Münster 1998, 15-28; ders., Der Dialog der Religionen, in: E. Möde (Hg.), 2000 Jahre Christentum und europäische Kultur, Graz / Wien / Köln 1999, 167-178.

lang ungelösten!) Aufgabe, einer neuen Zeit neue Werte und den Werten der ›neuen‹ Zeit eine neue, überzeugende theologische und ethische Basis zu geben. Intuitiv werden wir gewahr, daß die veränderte Menschenwelt neue ethische und religiöse Antworten auch auf die ersten und letzten Fragen der Existenz fordert. Ohne diese Antworten ist die Menschheit nicht in der Lage, die gemeinsame Zukunft zu gewährleisten. Gleichzeitig muß freilich angemerkt werden, daß die Religionen (das Christentum eingeschlossen) sich der gewaltigen Herausforderung noch keineswegs ausreichend oder entschieden genug gestellt haben. Gerade das moralische Ansehen der Kirchen ist am Ende des 20. christlichen Jahrhunderts schwer beschädigt. Das hohe christliche Ethos hat weder im Ersten noch im Zweiten Weltkrieg, noch angesichts des Holocaust oder jetzt im Kosovo das Verhalten der christlichen Mehrheit offenbar nennenswert beeinflußt. Das eigentliche ethische Problem unserer Epoche ist so gesehen gar nicht die in der Tat schwierig gewordene Frage nach der philosophischen oder theologischen Begründung einer allgemeingültigen Ethik, sondern die Motivation der Menschen, nach ihrem Ethos auch zu handeln.

Fest steht in jedem Fall: Eine positive Entscheidung der gegenwärtigen Krise wird nur möglich sein, wenn es der Gesellschaft gelingt, Wertstellungen und Sinnhorizonte zu entwickeln, welche die Menschen wirksam zu motivieren vermögen, aus persönlicher Überzeugung einen friedlichen Ausgleich der Interessen zwischen den Weltregionen, Kulturen, Religionen, Nationen und Volkswirtschaften zu suchen. In diesem Horizont stellt sich heute die dringende Frage eines alle Menschen verbindenden planetaren oder globalen Ethos beziehungsweise eines »Weltethos«, welches der Menschheit ein weltweit solidarisches Handeln auf dem gefährlichen Weg in die Zukunft ermöglicht.

2. Individualisierung und Globalisierung

Zwei Entwicklungen prägen die gegenwärtige gesellschaftliche Situation, die beide mit dem Autoritätsverlust der alten gesellschaftstragenden Institutionen Staat, Kirche, Gemeinde, Ehe und Familie usw. zu tun haben:³ Die erste Entwicklung wird heute mit dem soziologischen Begriff als Individualisierung bezeichnet. Damit ist ein gesellschaftlicher Vorgang gemeint, der dahin führt, daß immer mehr Verantwortung und Verant-

³ Zum religionssoziologischen Befund: H. Barz, *Religion ohne Institution?*, Opladen 1992; ders., *Postmoderne Religion*, Opladen 1992; A. Dubach / R.J. Campiche (Hgg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich / Basel ²1993; K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage: »Was die Menschen wirklich glauben« im Überblick*, Neukirchen-Vluyn 1997; T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991.

wortlichkeiten von den gesellschaftlichen Institutionen in die Zuständigkeit des einzelnen Menschen entlassen werden. Ich entscheide, was wahr ist, nicht die reine Lehre irgendeiner politischen, religiösen, ökonomischen, ökologischen oder moralischen Tradition. Ich entscheide, was ich glaube, nicht die Kirche. Mein persönliches Ethos trifft die Entscheidung darüber, was gut oder schlecht ist bei meinem Handeln, nicht irgendeine Moral.

Gleichzeitig findet ein Prozeß weiträumiger Globalisierung statt. Erstmals erlauben die neuen Kommunikationstechniken einen weltweiten, nahezu zeitgleichen Austausch von wissenschaftlichen, kulturellen, ökonomischen, sozialen und religiösen Informationen jeder Art. Eine wirksame Kontrolle des ungeheuren Datenstroms, der zum Beispiel tagtäglich im Internet um die Welt gejagt wird, entzieht sich praktisch jeder wirksamen Zensur und Kontrolle. Erstmals ist dadurch eine wirklich globale Vernetzung und Koordination auf den unterschiedlichsten Handlungsfeldern möglich.

Konsequenz der gesellschaftlichen Individualisierung ist ein uneingeschränkter Pluralismus der religiösen, ethischen und kulturellen Wertvorstellungen. Er eröffnet uns einerseits Möglichkeiten und Freiheiten, wie sie die Menschen noch niemals in der Geschichte hatten, führt aber im selben Zuge zu einer chronischen Übersteigerung der Selbstständigkeit des Menschen, der viele moralisch nicht gewachsen sind: Immer mehr Verantwortung wird auf die einzelnen abgeschoben. Folge ist eine Autoritätskrise der Institutionen, ein globaler Wertewandel, der viele Menschen orientierungslos macht, der drohende Zusammenbruch des sozialen Konsenses über grundlegende Motivationen, Ziele und Verhaltensweisen, ohne die Gemeinwesen, Staat und Demokratie auf Dauer nicht funktionieren können. Individualisierung ohne gemeinsame Ziel- und Wertvorstellungen entwickelt sich zur Individualisierungsfalle. Sie führt im Extrem zu Identitätsverlusten, die ihrerseits wieder fundamentalistische, ideologische und dogmatische Denkformen begünstigen, die sich heute beileibe nicht nur in den Religionen, sondern bevorzugt auch im ökonomischen, ökologischen und politischen Denken wiederfinden – und zu einem gefährlichen »Reformstau« führen.

Der unbeschränkte Wissenstransfer über alle nationalen und ideologischen Grenzen hinweg, die Verdichtung des weltweiten Verkehrsnetzes, der Abbau der Welthandels Grenzen ermöglichen in ihrer Konsequenz tatsächlich eine Globalisierung des gesamten menschlichen Lebenshorizontes, des Wissens, des politischen Handelns und Wirtschaftens. Damit tritt die Menschheit in eine völlig neue historische Situation ein, für die es weder Erfahrungen noch Regeln gibt, wie mit den neuen Möglichkeiten politisch, wirtschaftlich und spirituell umzugehen ist. Zunehmend wird jetzt sichtbar: Globalisierung ohne Rückbindung an gemeinsame, übergreifende humane Lebenswerte, ohne weltweiten Interessenausgleich, ohne weltweit geltende ethische Standards und solidarische Rah-

menbedingungen führt in eine Globalisierungsfalle, welche letztlich Demokratie und Wohlstand auf der ganzen Welt bedroht⁴. Fazit: So wenig wie der einzelne Mensch oder die gesellschaftliche Solidargemeinschaft kann die Weltgemeinschaft überleben ohne gemeinsame Regeln, Verhaltensnormen und ethisch inspirierte Formen globalen Handelns.

Fazit: Das Zusammenleben in einer planetaren, zwangsläufig multireligiösen und multikulturellen Weltgesellschaft, in der auch das Christentum zunehmend wieder zur gesellschaftlichen Randerscheinung wird, kann auf Dauer nur gelingen, wenn wir über die Grenzen der einzelnen Religionen hinweg einen dieser Situation gewachsenen ethischen Basiskonsens finden, der sich über alle Unterschiede der kulturellen Lebensstile, der sozialen und ökonomischen Unterschiede, die religiösen Welt- und Menschenbilder hinweg an den allen gemeinsamen vitalen Interessen, Werten und Zielen neu orientiert.

3. Das »Projekt Weltethos«

Das »Parlament der Weltreligionen« hat mit seiner »Weltethosklärung« vom 4. September 1993 einen ersten Versuch in dieser Richtung unternommen, um zunächst wesentliche, allen Religionen gemeinsame, fundamentale ethische Grundlagen wahrhaft menschlichen Verhaltens festzustellen, die von Gläubigen und Nicht-Gläubigen geteilt werden können und gleichzeitig auch als ökumenisches Kriterium für die Glaubwürdigkeit und Menschenwürdigkeit des eigenen Glaubens gelten sollen.⁵ Es ist kein Zufall, daß die Weltethosklärung eine »Deklaration des Parlaments der Weltreligionen« ist. Sind doch die Religionen durch die ihnen eigene Ambivalenz seit jeher auf doppelte Weise in die Frage des Ethos verwickelt: Unbeschadet aller berechtigten Kritik sind sie von alters her tatsächlich die einflußreichsten Zentren der Wertevermittlung gewesen. Gleichzeitig spielt religiöse Intoleranz bis heute im Hintergrund zahlreicher Konflikte verschärfend mit. Ich erinnere nur an Konflikte wie in Irland, in Algerien, im Nahen Osten, auf dem Balkan oder im Kaukasus.

Die religiöse Karte läßt sich freilich nur deshalb politisch immer wieder erfolgreich ausspielen, weil die Religionen selbst – das Christentum nicht ausgenommen – tatsächlich bewußt oder unbewußt bis heute ihren Teil dazu beitragen: durch dogmatischen Eifer, Verketzerung Andersdenkender und Andersgläubiger, Fanatisierung der Anhänger bis hin zu ›Kreuzzü-

⁴ H.-P. Martin / H. Schumann, Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbek bei Hamburg 1997.

⁵ Zur Vorgeschichte der Weltethosklärung siehe H. Küng / K.-J. Kuschel (Hgg.), Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München / Zürich 1993 (= Serie Piper 1862).

gen« und »Heiligen Kriegen« gegen vermeintlich Ungläubige. Ja, die Geschichte, wo immer sie aufgeschrieben wurde, lehrt uns die bittere Lektion: Es gibt keinen Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Friede setzt somit auch voraus, daß die Religionen ihr Konkurrenzverhalten aufgeben und sich im Interesse der Menschen gemeinsam auf die Werte besinnen, die sie zu verkörpern behaupten und die sie verbinden: Kein Frieden unter den Religionen also ohne Dialog zwischen den Religionen.⁶

Die Weltethosklärung ist ein erstes Ergebnis eines solchen wahrhaft interreligiösen Dialogs. Mit der Erklärung haben sich Vertreter unterschiedlichster Religionen über Prinzipien eines gemeinsamen planetaren Ethos verständigt. Soll es nicht zu immer neuen gesellschaftlichen Katastrophen oder gar zu einem allgemeinen Krieg der Kulturen und Religionen kommen – wie ihn Samuel P. Huntington⁷ befürchtet –, müssen sie lernen, einander anzunehmen und zu verstehen.

Was meint nun aber »Weltethos« konkret? Die Autoren und Unterzeichner der Deklaration erklären:

»Mit Weltethos meinen wir keine neue Weltideologie, auch keine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen, erst recht nicht die Herrschaft einer Religion über alle anderen. Mit Weltethos meinen wir einen Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen.«⁸

Die Weltethosklärung versucht mit anderen Worten grundlegende Einstellungen zu formulieren, die als Gemeingut aller Religionen betrachtet werden können und gleichzeitig eine gemeinsame strategische Grundlage für ein gemeinsames planetares Engagement bilden sollen. Anders als bei der UNO-Menschenrechtserklärung geht es bei diesem ethischen Konsens freilich nicht um einklagbare Rechtsansprüche, sondern um persönliche Grundhaltungen, um die freiwillige verbindliche Entscheidung, sich im eigenen Gewissen an bestimmte für das Überleben der Menschheit grundlegende Handlungsorientierungen und Wertvorstellungen halten zu wollen. Die Hoffnung, die sich mit der Weltethosklärung verbindet, gründet sich darauf, daß, ähnlich wie das ökologische Bewußtsein in den vergangenen zwanzig Jahren, ein neues ethisches Gewissen in der Weltgemeinschaft heranwächst, das sein Handeln an diesen allgemeinen ethischen Standards ausrichtet.

Weltethos meint somit nicht ein Schmalspurethos für »Weltkinder«, die eben den ethischen Anforderungen ihrer Religion nicht gewachsen sind, sondern ein weltweit geltendes Ethos, das gemeinsame Ziele und Wertmotive verkörpert, die unabhängig von den bestehenden kulturel-

⁶ Vgl. zum Kontext H. Küng, *Projekt Weltethos*, München / Zürich ⁵1999 (= Serie Piper 1659).

⁷ S.P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

⁸ Küng / Kuschel (Hgg.), *Erklärung zum Weltethos*, 24.

len, religiösen und gesellschaftlichen Unterschieden für alle Menschen uneingeschränkt gelten, während ein christliches Ethos ja nur Christen aufgrund ihrer Glaubensentscheidung verpflichten kann; ein muslimisches nur Muslime usw. Die Weltethosklärung erhebt dennoch keineswegs den Anspruch, eine neue oder gar vollständige Weltethik oder Weltmoral zu formulieren. Vielmehr ist die Erklärung als Anregung und Anstoß gedacht, als erster Versuch, in der Hoffnung, daß andere es besser machen. Ethos meint hier nicht eine Theorie rechten Handelns oder ein religiös beziehungsweise philosophisch begründetes Normensystem, mit dessen Hilfe dann über die gute oder schlechte Qualität einzelner Handlungen geurteilt werden sollte. Ethos wird von den Verfassern der Weltethosklärung vielmehr im ursprünglichen Sinne von Einstellung, Sinnesart, Motivation oder Grundhaltung verstanden.

Daraus müßte deutlich werden: Die Weltethosklärung versteht sich weder als Religionersatz, noch bietet sie einen Ersatz für die systematische Ausarbeitung einer besonderen Ethik der Wissenschaften, der Wirtschaft, der Politik usw. Nur darum geht es, die allen gemeinsame Erfahrungsweisheit wahrhaft ethischen Lebens und Verhaltens als Erbe der Menschheit in dieser Zeit wieder bewußt zu machen. Auch darf man die Weltethosklärung nicht so mißverstehen, als ginge es den Religionen lediglich darum, die ›böse Welt‹ wieder einmal Mores zu lehren. Nein, Weltethos meint zunächst die Religionen selbst, die sich selbst im Horizont dieser Maßstäbe kritisch hinterfragen lassen und verhalten sollen. Die Weltethosklärung bildet mit anderen Worten zugleich die Basis eines konstruktiven Dialogs der Religionen miteinander und mit der Weltwirklichkeit.

Nicht daß sich die Autoren der Illusion hingegeben hätten, das reine Wissen um Gut und Böse würde ausreichen, um die Welt zu verändern. Aber es macht auf die Dauer eben durchaus etwas aus, ob mein Handeln oder das eines Verantwortungsträgers in Religion, Wirtschaft und Politik oder auch von ganzen Bevölkerungsgruppen und Ländern vor aller Welt ethisch zur Verantwortung gezogen wird oder nicht. Es macht durchaus etwas aus, ob es internationale ethische Standards gibt, an denen sich wirtschaftliches, wissenschaftliches oder politisches Geschäftsgebahren messen lassen muß und an denen sich vielleicht entscheidet, welche Produkte gekauft werden beziehungsweise welche Firma zum Vertragsabschluß kommt oder nicht bzw. welche Politiker gewählt werden und welche nicht.

Die Weltethosklärung sollte bewußt so gestaltet werden, daß sie von möglichst allen Religionen mitgetragen und von allen Menschen guten Willens, Glaubenden und nicht Glaubenden vertreten werden kann. Hier liegen natürlich auch die Grenzen ihrer Aussagekraft. Die Erklärung knüpft deshalb an eine allen menschlichen Kulturen bekannte und gemeinsame fundamentale Einsicht an, die uns aus der abendländischen und jüdischen Tradition als »goldene Regel« bekannt ist: »Was du nicht

willst, das man dir tut, das füg' auch keinem anderen zu.« Oder positiv: »Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen!« Dies soll die unverrückbare unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen.«⁹ Die »Goldene Regel« führt zur keineswegs harmlosen oder überflüssigen »Grundforderung: Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden«¹⁰ – und »jeder« gilt hier ohne irgendeine vorstellbare Ausnahme.

Daraus ergeben sich für das Dokument »vier unverrückbare Weisungen«, welche auf visionäre Weise dazu auffordern, eine neue Gesellschaft und »Weltordnung« zu wagen, die sich in aller Freiheit selber verpflichtet:

- »auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben«;
- »auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung«;
- »auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit«;
- »auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau«.

4. Konturen einer neuen Kultur der Menschlichkeit

Nur wenn es unserer Generation gelingt, einen globalen ethischen Bewußtseinswandel auszulösen in Richtung auf ein neues Wissen darum, was menschlich ist, in Richtung auf ein Menschenbild, für das es selbstverständlich wird, daß jeder Mensch ungeachtet seiner Herkunft Anspruch auf ungeteilte Humanität hat, werden wir die drohende Agonie der Weltgesellschaft abwenden.

Das Wort Kultur – dies zeigt sich schon in den Überschriften zu den vier unverrückbaren Weisungen – ist der Schlüsselbegriff überhaupt zum Verständnis der Weltethosklärung: Was heißt ethische Kultur?

Zunächst: Worum geht es nicht? Es geht beim Projekt Weltethos nicht um »moralische Aufrüstung«, nicht um Mobilisierung von Schuldgefühlen oder um bürgerliche »Wohlanständigkeit« und schließlich auch nicht um eine neue Ideologie, welche jetzt beispielsweise der Weltwirtschaft übergestülpt werden sollte – und genauso scheitern müßte wie jeder Versuch, die Ungerechtigkeit dieser Welt von den Symptomen her zu bekämpfen.

Worum geht es? Das Wort Kultur kommt vom lateinischen »colere«, pflegen, hegen, urbar machen. Eine ethische Kultur der Menschlichkeit meint mit anderen Worten: auf der Linie eines Ethos, das den Menschen und seine Lebensbedürfnisse in den Mittelpunkt stellt, die Anfangsbe-

⁹ Küng / Kuschel (Hgg.), Erklärung zum Weltethos, 28.

¹⁰ A.a.O., 25-28.

dingungen verändern, ein Verhalten zum Ausgangspunkt wählen, eine Gesellschaft, eine Wirtschaftsform, eine Technologie, eine Medizin, soziale Beziehungen, ein Verhältnis zwischen den Geschlechtern usw. anstreben und konsequent – wenn auch in kleinen Schritten – verwirklichen, in denen das Wohl des Menschen, die Ehrfurcht vor allem Leben und die Bewahrung der Schöpfung oberstes Motiv und Ziel allen Handelns sind. Es geht um eine bewußte und entschiedene, durch Verfassung, Gesetzeswerke und internationale Verträge zu sichernde Pflege von sozialen, politischen, ökologischen und ökonomischen Verhaltensweisen, die auf Respekt und Gewaltlosigkeit, Solidarität und Gerechtigkeit, Toleranz und Wahrhaftigkeit, Gleichberechtigung und Partnerschaft ausgerichtet sind.

Die Weltethosklärung will also durchaus nicht einem blauäugigen und letztlich doch illusionären Idealismus das Wort reden. Sie richtet statt dessen den Blick auf konkrete Strategien der Menschlichkeit und hilft uns dabei, gemeinschaftliche Maßnahmen in der Weltgemeinschaft zu entwickeln, die aufs Ganze gesehen eine Verbesserung des Lebens bewirken können. Ich will das Gesagte abschließend an einer der sogenannten unverrückbaren Weisungen der Weltethosklärung verdeutlichen.

5. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung

Bemerkenswert an diesem ja doch ethischen Dokument sind zwei Aspekte: Obwohl es die Zustände schonungslos offenlegt, es moralisiert nicht. Kein Sündenbock-Denken also! Im globalen Zusammenhang geht es weniger um die Schuld einzelner Menschen, als vielmehr um ungerechte Wirtschaftsstrukturen, welche Arbeitslosigkeit verursachen, Ausbeutung begünstigen, den Menschen zum bloßen Kostenfaktor erniedrigen, welche hemmungsloser Profitgier und Raffgier, Bestechlichkeit und Korruption keine gesetzlichen Schranken setzen. Es geht um ein Anspruchsdenken, das immer nur fordert, statt nach der eigenen Verantwortung zu fragen. Die Erklärung macht ihren Standpunkt unmißverständlich klar, aber sie setzt sich gleichzeitig für pragmatische, nicht-ideologische Lösungen ein. Vor allem: Sie umschreibt ihr Anliegen positiv und versucht den Blick auf die Ressourcen zu lenken, die wir tatsächlich haben, um eine solidarischere und gerechtere Welt zu verwirklichen. Im Wortlaut:

»Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit [...] vernehmen wir die Weisung: Du sollst nicht stehlen! Oder positiv: Handle gerecht und fair! Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch hat das Recht, einen anderen Menschen – in welcher Form auch immer – zu bestehlen oder sich an dessen Eigentum oder am Gemeinschaftseigentum zu vergreifen. Umgekehrt aber

hat auch kein Mensch das Recht, sein Eigentum ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gesellschaft und der Erde zu gebrauchen.«¹¹

Das Dokument zeigt dann den unheilvollen Zirkel von Armut und Gewalt auf: Äußerste Armut führt in Hilflosigkeit und Verzweiflung, Neid, Ressentiments. Tödlicher Haß und Rebellion sind die Folgen. »Niemand täusche sich: Es gibt keinen Weltfrieden ohne Weltgerechtigkeit«.¹²

Wer wüßte das nicht? Und doch holt uns und auch viele Fachleute und Verantwortungsträger, die sich ehrlich um eine gerechtere Wirtschaft, um Lohn und Brot für alle bemühen, da nicht sofort die eigene Ratlosigkeit ein? Ist es nicht naiver Idealismus zu erwarten, durch wohlmeinende Gewissensappelle lasse sich ein nachhaltiger Bewußtseinswandel in Gang setzen? Hier setzt die Weltethosklärung auf eine Strategie, welche die Aufmerksamkeit auf die vorhandenen Ressourcen und offene Handlungsfelder richtet, auf denen – vorausgesetzt, der demokratische Wille ist vorhanden – die Verhältnisse sich tatsächlich von Grund auf verändern lassen.

Die Weltethosklärung ist sich bewußt: Umdenken erfordert Lernbereitschaft, pädagogische Anleitung, eine Erziehung zu verantwortungsbewußtem selbständigem Denken. Das planetare Ethos hat eine leidenschaftliche pädagogische Zielrichtung. Denn: Die gewaltigen Veränderungen, wie sie im sozialen Zusammenleben, im politischen Miteinander in Staat und Weltgemeinschaft, in Ökonomie und Ökologie anstehen, erfordern einen radikalen, umfassenden Gesinnungswandel in den Köpfen der Menschen. Nur Menschen, die gelernt haben, Interessenkonflikte im Dialog zu bereinigen, sind fähig zu gewaltfreiem Handeln. Nur Politiker, die gelernt haben, zur Wahrheit zu stehen, sind fähig, politisch aufrichtig und ehrlich zu denken, zu reden und zu handeln. Nur Ökonomen, die gelernt haben, die Schwächen anderer Menschen nicht auszunutzen und nur ihren eigenen Vorteil zu suchen, können sich eine Wirtschaft vorstellen, welche nicht ausschließlich die absolute Gewinnmaximierung im Auge hat, sondern zum Vorteil aller Beteiligten wirtschaftet. Mit den Worten der Erklärung:

»Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Eigentum, es sei noch so wenig, verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen. Nur so kann eine gerechte Wirtschaftsordnung aufgebaut werden.«¹³

Daraus dürfte deutlich werden: Wenn zum Beispiel die Bundesrepublik sich diese Aufforderung zu eigen machen wollte, müßte sie bereit sein, sich konkret für eine einschneidende Reform des Schul- und Erziehungswesens zu entscheiden, welche die vorhandenen pädagogischen

¹¹ Küng / Kuschel (Hgg.), Erklärung zum Weltethos, 32.

¹² A.a.O., 33.

¹³ Ebd.

und lernpsychologischen Ressourcen tatsächlich nutzt, um die soziale und ethische Kompetenz und Verantwortungsfähigkeit konsequent zu fördern, statt einem Bildungsideal zu folgen, das eher nützliche Fachidioten als selbständig denkende und handelnde Bürger hervorbringt. Eine umfassende Bildungsaufgabe ist damit gemeint, die vom Kindergarten bis zu den Universitäten, über die Erwachsenenbildung bis zur politischen und ökonomischen Kaderschulung reicht.

Daraus folgt weiter: Das planetare Ethos enthält einen eindeutigen Gestaltungsauftrag:

»[...] die Strukturen der Weltwirtschaft [müssen] gerechter gestaltet werden. Individuelle Wohltätigkeit und einzelne Hilfsprojekte [...] reichen nicht aus. Es braucht die Partizipation aller Staaten und die Autorität der internationalen Organisationen, um zu einem gerechten Ausgleich zu kommen.«¹⁴

Dies ist eine klare Aufforderung, die zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Erkenntnisse, Methoden und Ressourcen im Geiste einer ethischen Gesinnung einzusetzen, welche soziale, politische und wirtschaftliche Macht entschieden zum Wohl des Menschen und nicht gegen ihn verwendet.

Nein, es geht hier durchaus nicht um ›fromme Wünsche‹, sondern um energische politische Aktion, um ein klares Widerstandsrecht auch. Es gibt kein Recht auf Ausbeutung, kein Recht auf Gewinn auf Kosten von Arbeitsplätzen, kein Recht auf Reichtum, aber ein Recht auf das Lebensnotwendige. Deshalb gilt:

»Wo die Herrschenden die Beherrschten, die Institutionen die Personen, die Macht das Recht erdrücken, ist Widerstand – wo immer möglich, gewaltlos – angebracht.«¹⁵

Die Forderung nach einem planetaren Ethos in der Politik bedeutet freilich nicht, daß die Religionen jetzt wieder so etwas wie eine Art Vormundschaft über die Politik und die Politiker beanspruchen dürften. Vielmehr geht es jenseits aller Parteiprogramme und Ideologien um eine Politik der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben, um eine Politik der Solidarität und Gerechtigkeit, um eine Politik der Toleranz und der Wahrhaftigkeit, um eine Politik der Gleichberechtigung und Partnerschaft. Politisches Ethos sorgt sich nicht in erster Linie um den Erfolg bei den nächsten Wahlen, sondern darum, wie Gesellschaft, Staat und Wirtschaft im planetaren Kontext zugunsten aller erfolgreich gestaltet werden können.

Globale Marktwirtschaft, so könnte man die zweite »unverrückbare Weisung« der Weltethosklärung zusammenfassen, erfordert ein globales Ethos. Dies bedeutet, um nur drei zentrale Leitideen zu nennen:

¹⁴ Ebd.

¹⁵ A.a.O., 34.

- Der Mensch und auch die Arbeitskraft ist nicht Objekt, sondern Subjekt allen Wirtschaftens. Christlich gewendet: Die Wirtschaft ist um des Menschen Willen, nicht der Mensch um der Wirtschaft willen da.
- Das Ethos hat den Vorrang gegenüber Ökonomie und Politik.
- Eine globale Wirtschaft erfordert eine »ethisch bestimmte globale Rahmenordnung«.¹⁶

Zusammenfassend gesagt: Das Wirtschaftsdenken muß wegkommen von einem überholten mechanistischen Verständnis ökonomischer Prozesse, das die Wirtschaft einseitig als ›Geldmaschine‹ mißversteht, die letztlich vom menschlichen Faktor absehen kann. Ziel ist ein nachhaltiges Wirtschaften, das geprägt ist von Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor allem Leben, eine Wirtschaft, die Solidarität und Gerechtigkeit gegenüber allen Beteiligten übt, eine Wirtschaft, geprägt von Toleranz und Ehrlichkeit, eine Wirtschaft, welche das gleiche Recht aller Menschen auf die Güter dieser Erde anerkennt. Und so endet auch die zweite »unverrückbare Weisung«, die von der Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung spricht, mit diesen Worten, welche auch meine Einführung abschließen sollen:

»Wahrhaft menschlich sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das Folgende:

Statt die wirtschaftliche und politische Macht in rücksichtslosem Kampf zur Herrschaft zu mißbrauchen, ist sie zum Dienst an den Menschen zu gebrauchen. Wir müssen einen Geist des Mitleids mit den Leidenden entwickeln und besondere Sorge tragen für die Armen, Behinderten, Alten, Flüchtlinge, Einsamen.

Statt eines puren Machtdenkens und einer hemmungslosen Machtpolitik soll im unvermeidlichen Wettbewerb der gegenseitige Respekt, der vernünftige Interessenausgleich, der Wille zur Vermittlung und zur Rücksichtnahme herrschen.

Statt einer unstillbaren Gier nach Geld, Prestige und Konsum ist wieder neu der Sinn für Maß und Bescheidenheit zu finden! Denn der Mensch der Gier verliert seine »Seele«, seine Freiheit, seine Gelassenheit, seinen inneren Frieden und somit das, was ihn zum Menschen macht.«¹⁷

Bibliographie

Barz, H., Religion ohne Institution?, Opladen 1992

–, Postmoderne Religion, Opladen 1992

Baumann, U., Wenn wir sagen, Gott sei in der Sprache der Theologie verstorben
..., in: Hooogen, T. van den / Küng, H. / Wils, J.-P. (Hgg.), Die widerspenstige

¹⁶ H. Küng, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München / Zürich 1997, 278-293.

¹⁷ Küng / Kuschel (Hgg.), Erklärung zum Weltethos, 34.

- Religion. Orientierung für eine Kultur der Autonomie? FS H. Häring, Kampen 1997, 185-202
- , Sand in meiner Hand. Ein imaginäres Gespräch über die Schwierigkeit von Gott zu reden, in: *Langenhorst, G.* (Hg.), Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik. Eine Freundesgabe für K.-J. Kuschel zum 50. Geburtstag, Münster 1998, 15-28
 - , Der Dialog der Religionen, in: *Möde, E.* (Hg.), 2000 Jahre Christentum und europäische Kultur, Graz / Wien / Köln 1999, 167-178
 - / *Jaspert, B.* (Hgg.), Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1998
 - Dubach, A.* / *Campiche, R.J.* (Hgg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich / Basel ²1993
 - Huntington, S.P.*, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996
 - Jörns, K.-P.*, Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage: »Was die Menschen wirklich glauben« im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997
 - Küng, H.*, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München / Zürich 1997
 - , Projekt Weltethos, München / Zürich ⁵1999
 - / *Kuschel, K.-J.* (Hgg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München / Zürich ²1996
 - , Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München / Zürich 1993
 - Luckmann, T.*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991
 - Martin, H.-P.* / *Schumann, H.*, Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Reinbek bei Hamburg ¹⁶1997

»Das Kreuz mit der Zukunft«

Interviews mit Andreas Malessa, Thomas Bloedorn und Heinrich-Christian Rust über freikirchliche Perspektiven zu Beginn des dritten christlichen Millenniums

Das zu Ende gehende zweite christliche Jahrtausend ist für viele Christen Anlaß zu einer Besinnung über die Zukunft des Christentums. Die im vergangenen Jahr innerhalb der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden durchgeführte Umfrageaktion »Unser Weg in die Zukunft« hat die Chancen, aber auch die Schwächen dieses Gemeindebundes vor Augen geführt. Die GFTP möchte diesen Prozeß durch die Befragung freikirchlicher Vor- und Querdenker begleiten. Voraussichtlich wird die Interviewreihe im nächsten Heft der ZThG fortgesetzt.

Interview von Michael Holz mit Andreas Malessa

Andreas Malessa, Jahrgang 1955, ist freier Hörfunkjournalist und Fernsehmoderator beim Deutschlandradio DLR und Südwestrundfunk SWR, Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Moderator und Fachreferent bei Tagungen und Konferenzen, Festivals und Kirchentagen. Des weiteren als Buch- und Filmautor, Songtexter, Übersetzer, Kolumnist und Fachjournalist im Bereich Religion und Kultur tätig. Er ist verheiratet, hat zwei Kinder und lebt in Hochdorf bei Stuttgart.

GFTP: Herr Malessa, Sie sind im Bereich der Medien tätig. Können Sie den Begriff »Millennium« überhaupt noch hören? Was klingelt da bei Ihnen?

Malessa: Natürlich kann ich »Millennium« nicht mehr hören, es klingeln bei mir aber zwei Phänomene positiv: Das vor etwa zehn, fünfzehn Jahren vorausgesagte »Endzeitfieber«, also ein Erstarken obskurer Sekten, ein Boom kryptischer Bücher, eine tatsächlich gesellschaftlich nachweisbare Zunahme von Existenzabbrüchen oder kulturellen Ausstiegen einzelner ist *nicht* eingetreten. Niemand – weder Uriella's »Fiat Lux« noch Ulrich Skambrak's »Topic«-Zeitendeuterei aus dem evangelikalen Schulte & Gerth-Verlag noch einige überkandidelte Esoteriker – profitiert »erwecklich« vom Silvesterdatum 2000. Es scheint in den gesunden

Menschen- und Christenverstand durchgesickert zu sein, daß das Datum »heils geschichtlich« bedeutungslos ist.

Das »Medien-Ereignis Millenniumswechsel« ist bis jetzt eine mediale Nachhilfe-Stunde im Fach Geschichte. Ein paar Millionen werden's schon sein, die erst im Herbst '99 von politischen und kulturellen Eckdaten dieses Jahrhunderts erfuhren. Was ich, ganz öffentlich-rechtlicher Volksbildner, natürlich begrüße ...!

GFTP: Ständig erscheinen neue Publikationen zu Zukunftstrends. Welche Trends stehen Ihnen besonders vor Augen? Was lösen diese Trends bei Ihnen aus?

Malessa: Ich habe so etwa nach dem dritten oder vierten Matthias-Horx-Buch aufgehört, der Kultur- und Konsumschickeria den Trendpuls zu fühlen. Genauso wie jede alte Strickjacke zum »Kult-Outfit« mutiert, sobald mehr als zehn Teenies sie tragen, wird alles und jedes in immer kürzeren Abständen zum »Trend« hochstilisiert. Wenn ein Lokalsender etwas beobachtet und ein »Zeitgeistmagazin« es fotografiert hat, ist es »Trend«. Denn von der Inflation der Trend-Ansagen profitieren alle: Der Konkurrenzsender kann den »Gegen-Trend« dokumentieren, der Buchmarkt kann »die Debatte um Trend und Gegentrend« dokumentieren, der Bildungs- und Tagungs-Zirkus kann dann die Buchautoren zu Symposien einladen und die evangelischen Pfarrer können ihre nächste Predigt mit Erkenntnissen aus diesem Symposium garnieren.

Die einzigen drei dauerhaft anhaltenden Phänomene der letzten zehn Jahre scheinen mir zu sein: »Erlebnisgesellschaft«, d.h. Konsum inszenierter Wirklichkeiten als Kompensation für den Verlust emotionaler Unmittelbarkeit. »Zwei-Klassen-Gesellschaft«, d.h. Umstrukturierung der Wirtschaft von der Arbeitswelt zur Finanzwelt, nicht mehr Wertschöpfung und Qualifikation sichern das Überleben, sondern Abschöpfung und Spekulation. Geld kommt nicht zu Arbeit, sondern Geld kommt zu Geld, also werden Reiche reicher und Arme ärmer. Und: »Multireligiöse Gesellschaft«, d.h. die Zahlen der 27 Millionen Protestanten und 27 Millionen Katholiken täuschen darüber hinweg, daß die Mehrheit der 80 Millionen Deutschen in ihrer Lebenspraxis Patchwork-Religion und Utilitarismus praktizieren und – ganz postmodern – dahinein sogar den ollen Atheismus der Ex-DDR integrieren und re-aktivieren.

GFTP: Sie gehören einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinde an, haben beruflich jedoch stärker die beiden großen Konfessionen in Deutschland im Blick. Nun sind Medienleute nicht unbedingt auch Propheten, dennoch die Frage: Wie sehen sie die Zukunft der Kirchen in Deutschland?

Malessa: Die »Zukunft der Kirchen«? Totgesagte leben länger. Es ist exakt zehn Jahre her, daß der charismatische lutherische Pfarrer Wolfram

Kopfermann 200 Seiten lang den baldigen Zusammenbruch der Volkskirche voraussagte. Es ist immer seit dem letzten Mittwoch her, daß das sogenannte »Informations«-Magazin »idea« den baldigen Einsturz der Volkskirche herbeischreibt. Und?

Das Bedürfnis nach religiöser Heilsvermittlung, Bildung und Diakonie ist eine anthropologische Konstante. Solange Kirchen das tun, was in Matthäus 4,23 als »Kurzformel der Tätigkeit Jesu« steht – nämlich predigen, lehren und heilen – wird es sie so oder so immer geben.

GFTP: Angesichts einer sich immer schneller verändernden Gesellschaft wird vielerorts der Ruf nach entsprechenden Reformen immer drängender. Auch in Kirchen und Gemeinden wird mitunter eine zweite, dritte oder x-te Reformation gefordert; zuweilen wird auch die »ecclesia semper reformanda«, die notwendigerweise fortlaufende Reformierung der Kirche, wieder einmal angemahnt. Dennoch hat das »Unternehmen Kirche« ungeachtet der jeweiligen Denomination nicht gerade den Ruf ungehemmter Innovationsfreude. Braucht Kirche Kosmetik oder Revolution?

Malessa: Wenn Sie die Neuerscheinungen der letzten zehn Jahre unter den ca. 25 führenden christlichen Verlagen auch nur titelweise überfliegen, werden Sie blitzschnell veränderungsmüde werden und nicht mehr sagen können, was Ornamentik und was Fundamentensturz ist.

Rein vorfindlich stelle ich fest: Die Leute gehen immer da hin, wo sie ein Feuer wärmt. In 140 Gemeinden der württembergischen evangelischen Landeskirche gibt es bereits »Zweit-, Gäste-« oder »Abendgottesdienste«, in ungezählten Freikirchen sehen die Gottesdienste heute so aus wie vor zwanzig Jahren die Jugendgottesdienste, in etlichen katholischen Gemeinden ist das Taizé-Feeling normativer als jedes Papstwort – also ich mag nicht sagen, »was die Kirche braucht«, sondern ich kann nur berichten, was sich die Menschen holen. Das, was sie brauchen, nämlich.

GFTP: Welche Funktion könnte oder sollte Theologie Ihrer Meinung nach zukünftig haben?

Malessa: Theologie muß und kann nur »Rede von Gott in der Welt« sein, hat die zeitlos notwendige und undankbar paradoxe Aufgabe, einen unbeschreibbaren Gegenstand wissenschaftlich zu beschreiben, gehört m.E. – entgegen anderslautenden Forderungen – unbedingt an die öffentliche Universität, ist »Grundlagensicherung« und »Zeitansage« zugleich, aber: Daß es im öffentlichen Diskurs ein riesiges Interesse und ein medial weit offenes Ohr für sie gäbe, merken viele Theologieprofessoren nicht, weil sie sich im weltfernen Elfenbeinturm, in einer betriebsblinden Fachsprache und in ihren nicht mehr kommunizierbaren Problemstellungen eingemauert haben wie in einem autistischen Raum. Die letzten Prof-Theos, die man in Hörfunk- und Fernsehen noch guten Ge-

wissens auf den Normalbürger loslassen kann, sind Klaus Berger, Hans Küng und Michael Herbst. (Hier vergessene Redefähige mögen mir verzeihen.)

GFTP: In Abwandlung des Heine-Zitats aus seinen »Nachtgedanken« bitte ich Sie um Ergänzung: Denk' ich an den Baptismus in der Nacht ...

Malessa: »... dann bin ich überhaupt nicht um den Schlaf gebracht«, denn schon Heine dachte »an Deutschland in der Nacht« nicht wegen des desolaten Zustands seiner Heimat, sondern weil er seiner Mutter in einem Briefgedicht mitteilen mußte, daß er nicht aus dem Pariser Exil nach Hamburg kommen kann.

GFTP: Die im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden laufende Identitätsdebatte hat schon durch ihr Vorhandensein gezeigt, wie sehr eine gemeinsame Identität der Gemeinden dieses Bundes in Frage steht. Die einen streben eher zu einem Bund locker assoziierter und möglichst autonomer Gemeinden, andere mühen sich um die Schaffung einer gemeinsamen Identität und die Erkennbarkeit als *eine* Kirche. Wozu tendieren Sie?

Malessa: Von außen betrachtet ist die innerbaptistische Diskussion um »Ortsgemeinden-Autonomie oder einheitliches Konfessionsprofil« rein partikularistisch und nicht wesentlich spannender als die Spaltungstendenzen mongolischer Adventisten.

Von innen betrachtet jedoch – und hier antworte ich nicht als Journalist, sondern als normales Gemeindeglied – hoffe ich natürlich inständig, daß wir eine »Frei«-Kirche bleiben und keine Bischofskirche werden, daß das Bleibende der Wandel und das Verbindende die Unterschiedlichkeit bleibt. Denn: Unser wunderbares, wertvolles »allgemeines Priestertum« hat ja immer die Tendenz zum »Papsttum aller«.

Steuert man nun aber an das »Eine Kirche!«-Ufer, stellt sich die Frage nach der Legitimation und der Macht einer Lehrautorität, es gibt über kurz oder lang zwei oder drei baptistische Bünde in einer Nation, und niemand dankt oder lohnt es uns, daß er sagen kann: »kennste eine, kennste alle«. Nein, im Moment liegt der neugierig machende Überraschungseffekt doch darin, daß man nie weiß, »was für eine« Baptisten-gemeinde wohl hier oder dort existiert. Und wenn ich in X-Dorf geistlich kaputtgehe, kann ich Mitglied in Y-Dorf werden, ohne mein baptistisches Bekenntnis kippen zu müssen.

GFTP: Gibt es im deutschen Baptismus Blockaden, die notwendige Veränderungen verhindern? Wenn ja, welche?

Malessa: Wer blockt Veränderungen? Vermutlich die üblichen Verdächtigen: Die Lordsiegelbewahrer der Tradition, die liebevolle (und mitun-

ter gebotene) Rücksichtnahme auf »Schwache«, die Machtkonzentration bei einigen wenigen »führenden Familien«, das mangelnde Stehvermögen allzu kurzatmiger Veränderer, das mangelnde Geld – was weiß ich.

GFTP: Während die den evangelisch-freikirchlichen Gemeinden sehr ähnlichen freien evangelischen Gemeinden (FeG) recht stark wachsen, stagnieren die Mitgliederzahlen im BEFG bzw. gehen sogar zurück. Was ist los mit den Baptisten in Deutschland? Gibt es Handlungsbedarf?

Malessa: Ich habe im Moment nicht die exakten Zahlen griffbereit, vermute aber etwas sehr einfaches: Viele Baptistengemeinden erfreuen sich eines großen sogenannten »Freundeskreises«. Würden wir auf Grund unseres mehrheitlich noch praktizierten Taufverständnisses diese – meist gläubigen, engagierten – Christen nicht zwingen, nur durch eine Taufe Mitglied zu werden (was viele in den Gewissenskonflikt bringt, den aufrichtigen Glauben ihrer Eltern nachträglich ins Unrecht setzen zu sollen und ihre gewachsene Bekehrung in Konfirmation und Lebenspraxis für nur vorläufig zu erklären), dann hätten wir wahrscheinlich ähnliche »Wachstumsraten« wie die Freie evangelische Gemeinde. Dort sagt man nämlich ein Zeugnis, anerkennt rückwirkend seine Kindertaufe als vorauslaufende Gnade Gottes und – versteht den nun vollzogenen Gemeinde-Eintritt als dankbare Konsequenz und Antwort auf diese Gnade. Bei unserer beneideten Schwesterkirche ist die Schwelle niedriger. Und nicht wenige Christen aus baptistischen »Freundeskreisen« werden nach zermürbenden Jahren des Wartens und Wägens dann irgendwann Mitglieder bei der FeG.

GFTP: Was müßte noch geschehen, damit der »gute, alte Baptismus« in Deutschland fit für die Zukunft wird?

Malessa: Die Frage, was den Baptismus »fit für die Zukunft« machen würde, ist einerseits so allgemein gestellt und andererseits so hinreichend und ausdauernd von ungezählten Artikeln in der Zeitschrift »Gemeinde« diskutiert, daß ich mir – auch im Interesse der Arbeitsökonomie – hier die Beratschlagung verkneife.

GFTP: Sind die Strukturen im BEFG noch zweckmäßig? Welche Veränderungen schlagen Sie vor?

Malessa: Ich müßte mir in den »Ordnungen des Bundes« erstmal anschauen, welche »Strukturen« wir im BEFG eigentlich haben. Wenig Ahnung, sorry.

Daß es feste Besoldungstarife gibt, daß es wohl eine Art Länderfinanzausgleich zwischen armen und reichen Gemeinden gibt, daß wir eine eigene Bank zur Kreditierung von Kirchenbauten haben und unsere über-

regionalen Repräsentanten von Delegierten demokratisch wählen lassen, erscheint mir alles recht sinnvoll.

Problematisch finde ich mancherorts die Bipolarität von Gemeindeleiter und Pastor. Der eine ist ortsfest, der andere wechselt. Da entstehen Erbhof-Ansprüche und Gewohnheitsrecht, Machtmißbrauch und falsche Rücksichtnahmen. In gut geführten Landeskirchen schützt im Zweifelsfall der Prälät den von seinem Presbyterium gebeutelten Pfarrer. Ob das »bei uns« auch so ist? Aber mir fehlt die Detailkenntnis, um da ernstzunehmende Änderungsvorschläge zu machen.

GFTP: Stimmt das in den Baptisten- und Brüdergemeinden verbreitete Paradigma von der »Gemeindefamilie« noch?

Malessa: Wird dieses »Gemeindefamilien«-Paradigma wirklich noch verbreitet? Wenn damit gemeint ist, daß unter 80 000 Baptisten ein paar hundert Familiennamen immer wieder auftauchen, dann stimmt's. Wenn gemeint ist, daß sich die zwei-, dreihundert Baptisten einer Stadt oder Region »wie eine Familie« füreinander verantwortlich fühlen sollen, wäre es ein schöner, aber vermutlich immer schon hypothetischer Anspruch. Berufliche und private Anforderungen, Freizeitverhalten und soziologische Fächerung der Mitglieder verursachen ein m.E. erkennbares Gefälle zur »Gottesdienstgemeinde«. Eine sinnvolle und seelsorglich auch vielerorts funktionierende Antwort auf diese Tatsache ist der »Hauskreis«. Wenn Gemeinde als »Familie« stattfindet, dann da.

GFTP: Herr Malessa, vielen Dank für dieses Gespräch.

Das Interview führte Michael Holz im November 1999.

Interview von Michael Stadler mit Thomas Bloedorn

Thomas Bloedorn, geboren am 3. März 1958 in Lage, war nach seiner Ausbildung am Theologischen Seminar bis 1991 Gemeindepastor in Sindelfingen und später in Böblingen. Seit 1992 ist er Leiter der Bibelschule des BEFG, deren Anfänge in Berlin-Wannsee lagen. Seit einigen Jahren hat die Bibelschule in Elstal ihr Zuhause gefunden. Dort finden Jahreskurse sowie eine »Sommerbibelschule« statt.

GFTP: Warum sind Sie eigentlich Baptist?

Bloedorn: Mein Baptist-Sein habe ich ererbt von den Vätern und ich bin immer noch dabei, es zu erwerben ...

GFTP: Wie ließe sich die Identität des BEFG kurz skizzieren?

Bloedorn: Jesusbezogen und bibelbewegt, gemeindeorientiert und weltverantwortlich. Mehr lebendig als institutionalisiert, dankt Gott für die eigene Geschichte und lebt ansonsten im Heute ohne viel Gewese von sich selbst. Die Absichtslosigkeit einer Bewegung wie Taizé würde mir gefallen: Die haben kein Archiv, die sammeln nicht alle Zeitungsausschnitte von sich, noch nicht einmal Rechnungen. Sie sind da und dienen mit ihrem Ohr und Lob Gottes den Menschen. Und siehe da, die Leute laufen ihnen so sehr die Türen ein, daß sie schon mal den Bagger holen, um für ein Ostertreffen ein Loch in die Kirchenwand zu hauen, damit alle den Gottesdienst hören.

GFTP: Sind Identitätswechsel innerhalb des BEFG zu beobachten und wie beurteilen Sie diese?

Bloedorn: Mutige Menschen und klare Persönlichkeiten können bei uns viel bewegen und werden ihre Chance finden! Wir haben viele Pastoren, die von anderen als unserer Elstaler Fakultät kommen, darin liegt eine Krise wie eine Chance. Aber nur, wenn wir die Identität neu diskutieren. Das ist auch nötig angesichts der intensiven Orientierungen an den unterschiedlichsten Modellen wie Willow-Creek, charismatischere oder biblizistischere Gruppen. Theologische Arbeitstage und Foren auf unseren Bundeskonferenzen oder auf Vereinigungsebene sind nötig, damit die Unterschiedlichkeit benannt und respektiert wird. Dann sind auch Veränderungen möglich.

GFTP: Welche Stichworte fallen Ihnen zur Zukunft ein?

Bloedorn: »Zukunft« ist, wie ich finde, eine sehr komplexe, verbrauchte Größe.

GFTP: Löst der Gedanke an die Zukunft bei Ihnen eher Angst oder Freude aus?

Bloedorn: Eher eine Art Vorsicht. Wer mir mit der Zukunft kommt, will meistens was von mir: entweder Angst einjagen oder einen höheren Rentenbeitrag ...

GFTP: Woher rührt die gesellschaftliche und arithmetische Belanglosigkeit des real existierenden Baptismus in Deutschland?

Bloedorn: Wir haben das Evangelium reduziert auf die Frage nach dem eigenen Seelenheil. Natürlich fängt neues Sein so an, aber es geht doch weiter. Nicht nur die eigene zeichenhafte neue Spiritualität und Ethik des einzelnen folgen aus dem Christusglauben, sondern auch eine neue soziale Qualität. Nach innen bedeutet das: Gemeinde, nach außen: Kontrast- und Modellgemeinschaft. An allen drei Stellen sehe ich eine Neigung in unserer Tradition, uns zu überfordern. Das hat sicher seinen Grund in einem unprotestantischen Akzent auf der Heiligung. Der einzelne ist gar nicht so neu, wie er meinte, von sich hoffen zu dürfen, die Gemeinde ist gar nicht so versöhnt, wie sie in Gal 3,28 liest, und sie hat nach außen keine besondere Wirkung. Aber arithmetische Belanglosigkeit würde ich uns nicht vorwerfen. Salz schmeckt auch nur in kleinen Mengen. Nur der Anspruch heiler Mensch, heile Welt und Heil der Welt zu sein, überfordert jegliche konfessionelle Bewegung. Wir sind darin geradezu unverschämt unbescheiden. Winkeldasein mit Weltanspruch – wen wundert's, daß da Leute peinlich berührt sind. Man lese Louise Kretschmar, *The Privatization of the Christian Truth*, 1998 – via Regina Claas aus Südafrika zu beziehen – und fange an, die Welt zu lieben, schon bevor sie sich aus der Verlorenheit bekehrt hat. Wer die Welt ver-teufelt und flieht, predigt in menschenleeren Wüsten.

GFTP: Unsere Mitgliederzahlen gehen ja zurück. Wie deuten Sie das so wie das eher schwindende Interesse am BEFG?

Bloedorn: Die dogmatische Korrektheit und liturgische Gestrigkeit mancher Gottesdienste läßt selbst Hartgesottene auf Dauer sonntags in den Federn bleiben. Zum ändern trifft uns auch die Individualisierung des einzelnen: Institutionen, zu denen das Überzeugungsspektrum des einzelnen in Spannung steht, werden verlassen. Schließlich aber als schmerzliche Selbstreflektion: Der BEFG hat gegenüber Lebensäußerungen von Mitgliedern zu früh den Rechtgläubigkeitskrieg erklärt. Die Angst und Sorge waren stärker als die Bereitschaft, neue Dimensionen zu ertragen, wie sie aus der Psychologie, charismatischen Erneuerung oder Friedensbewegung herangetragen wurden. Dieser fundamentalistische Zug, Junges, Experimentelles und Unausgegorenes an der Schlinge

der Unduldsamkeit abzuwürgen, hat leider an entscheidenden Stellen unseres Jahrhunderts Raum erhalten. Ich frage mich, ob das an den leitenden Persönlichkeiten lag, oder ob es andere strukturelle Verwicklungen waren. Wir haben die experimentellen Mitglieder verscheucht. Jetzt fehlt uns das Leben, das mit ihnen unsere Gemeinden verlassen hat.

GFTP: Von Frustration in den Gemeinden hört man ja immer mal wieder ...

Bloedorn: Jede Gemeinde hat sicher ihre eigene Lust- und Frustgeschichte. Aber ein ermüdendes Prinzip ist der autoritäre Zug, der in einigen Gemeinde- und Pastorenleitbildern steckt. Das lateinische »frustra« heißt ja auf deutsch »vergeblich«. Wo zu viele Leute zu Vieles vergeblich versuchen, herrscht eine depressive Stimmung. Der Grund dafür kann sein, daß Leute abgewürgt werden, daß sie Falsches zum Ziel haben oder es falsch anpacken. Manchmal habe ich aber auch den Eindruck, daß wir es schnell zu einfach haben wollen. Und das Leben, auch der Glaube, das sind auch komplizierte Dinge – vor allem, wenn sie sich noch treffen. Wenn da nicht erlaubt und gewollt ist, Antworten zu suchen, sondern Fragen verdrängt oder Antworten aufgedrängt werden, bleibt Lähmung zurück.

GFTP: Welche Modelle könnten Abhilfe schaffen?

Bloedorn: Mir gefällt – zugegeben von weitem – die Jesus-Bruderschaft, weil ich in ihrer Liturgie und Bereitschaft, Hoffnung zu investieren, wie im Projekt Kloster Volkenroda, einen kraftvollen Glauben finde, der strotzt von Ästhetik, Schönheit und Konzentration.

An Willow-Creek gefällt mir der Zug ihrer Ausrichtung auf den Nächsten. Ich finde Stil und Intensität ihres Ansatzes mehr noch als am Missionsauftrag am Gebot der Nächstenliebe orientiert. Dadurch erreichen sie moderne Menschen, besonders auch die junge Generation.

Ich finde sowieso, wir bräuchten ein paar Quoten: für Frauen, für Neu-bekehrte, für junge Leute und für andere »Laien«, um den Pastorenbetrieb zu stören. Die Krise des Bundes ist auch die Überrepräsentation durch Pastorinnen und Pastoren. Das hat mit unserem Leitbild zu tun. Aber je mehr wir nebenberufliche Verantwortungsträger in unseren Gemeinden fördern und ausbilden, um so mehr sind wir am Puls der Zeit und des Heiligen Geistes.

GFTP: Welche Blockaden verhindern darüber hinaus eine notwendige Veränderung?

Bloedorn: Mangelnde Ehrlichkeit, mangelnde Korrekturbereitschaft und Macho-, bzw. Machertum. Viele leitende Mitarbeiterinnen und Mitarbei-

ter sitzen lieber in Gremien und Funktionen als mit echten Menschen in notwendigen Projekten zu arbeiten. Und wir denken zu stark in »hüben und drüben«. Die anderen könnten uns ja etwas voraus haben. Aus dieser selbstgerechten Provinzialität helfen uns Netzwerke zwischen den Konfessionen, Konferenzen und kirchenübergreifende Projekte.

GFTP: Braucht der deutsche Baptismus eher eine Reformation, eine Restauration oder Innovation?

Bloedorn: Wer ist eigentlich der Baptismus? Ich vermute, jeder hat da so seinen »Baptismuswinkel« vor Augen, der sich ändern müßte. Aber so gibt es nur Krieg. Wenn sich zwei verstehen wollen und miteinander leben, müssen sie Achtung und Respekt voreinander haben und Wertschätzung zeigen. Das würde sicher das Klima öffnen für Veränderungen, die nötig sind. Wir brauchen von allem etwas, z.B.: Zugang zu zeitgemäß Neuem, indem wir anfangen, über Musik und Medien und Mentalitäten von heute nicht schlechter zu denken als über Bach. Oder den Erhalt von Bewahrenswertem, wenn wir nicht geschichtslos werden wollen und so tun, als finge heute das Leben erst an. Oder auch Reformation, also wesensmäßige Neuausrichtung z.B. bei der Mission oder in Fragen der Lebensethik.

GFTP: Welche Strukturen sollten Ihrer Ansicht nach im Bund für die Zukunft verändert oder aufgegeben werden?

Bloedorn: Ich habe den Verdacht, daß das Heil nicht in den Strukturen liegt, sondern in der Frage, wie sie gefüllt werden. Wo eine Delegiertenkonferenz nicht mehr lebt oder Impulse setzt, die die Gemeinden erreichen, kann sie im nächsten Jahr besser werden oder ausfallen. Das aber sollten Verantwortliche mutig entscheiden. Zeitschriften, die keiner mehr liest, muß man besser machen oder einstellen. Es ist immer eine Frage des Mutigen, sich für eine Sache zu entscheiden. Das wäre nötig: Mehr Wille zur Entscheidung.

GFTP: Welche Strukturen halten Sie für unverzichtbar und bewahrenswert?

Bloedorn: Die Ortsgemeinde.

GFTP: Und welche Rolle wird die Theologie für unsere Zukunft spielen?

Bloedorn: Sie wird eine entscheidende Rolle spielen. Keine aber, wenn sie ihre Sprache und Themen nicht genauso von den Menschen wie von der Bibel nimmt. Und eine rettende, wenn sie die relevanten Fragen zu beantworten versteht. Eine Theologie als rechtgläubige Vorschrift

braucht es nun allerdings wirklich nicht mehr. Sie gewinnt vermutlich mit dem Staunen über Gott, wenn es ihr abzuspüren ist.

GFTP: Was kann Ihrer Ansicht nach die GFTP zur Zukunft des Baptismus in Deutschland beitragen?

Bloedorn: Die GFTP kann Anregungen sammeln und mit einem Unterton der Freundlichkeit veröffentlichen. Die Zukunft wird daran allerdings nicht hängen: Concerned Baptists gibt es schon genug!

GFTP: Vielen Dank für das Gespräch.

Das Interview führte Michael Stadler im Oktober 1999.

Interview von Michael Stadler mit Dr. Heinrich Christian Rust

Dr. Heinrich Christian Rust wurde am 9. August 1953 in Bückeberg geboren. Nach seinem Studium am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Hamburg) war er bis 1983 Jugendpastor der Vereinigung Niedersachsen, danach Pastor der Gemeinde Hannover-Walderseestraße. 1992 promovierte er an der evangelikalen »Evangelischen Fakultät in Leuven« (Belgien). Seit 1996 arbeitet Rust als Referent der Heimatmission im Bundesmissionshaus und ist dort zuständig für die Koordination der inländischen missionarischen Arbeit des Gemeindebundes. »Heiner« Rust, wie er oft genannt wird, unterstützt besonders die christliche Männerarbeit (z.B. »Promise Keepers« in Deutschland) und ist Initiator der sogenannten »Glaubenskonferenzen«, die wachsenden Zuspruch finden.

GFTP: Sind Sie gerne Baptist?

Rust: Ja, ohne Zweifel, weil der Baptismus für mich bestimmte Grundüberzeugungen am klarsten widerspiegelt, mit denen ich mich identifiziere. Dazu gehört die Glaubenstaufe, das allgemeine Priestertum, die Autonomie der Ortsgemeinde und vieles andere mehr.

GFTP: Welche Stichworte fallen Ihnen zur Zukunft ein?

Rust: Freude, große Chance, das Reich Gottes wächst, Umbruch, Sterben ...

GFTP: Löst der Gedanke an die Zukunft bei Ihnen auch Angst oder Sorge aus?

Rust: Eigentlich nicht.

GFTP: Nun richtet der real existierende Baptismus gesellschaftlich in Deutschland nicht viel aus. Woran liegt das?

Rust: Bei aller Relativierung dieser Aussage, die in der Fragestellung liegt – man müßte mal gucken, wie groß der gesellschaftliche Einfluß ist. Und welche Kriterien liegen da zugrunde? Man muß natürlich sagen, daß der Einfluß offensichtlich und nachweisbar nicht so ist, daß man in große Freude ausbricht. Aber das hat unterschiedliche Gründe. Ein Grund ist sicherlich, daß wir von unserer Frömmigkeit her ein gewisses Gepräge haben, aus dem Pietismus kommend, demzufolge unsere gesellschaftlichen Beziehungen sehr gestutzt wurden. Dem liegt eine Separationstheologie zugrunde. Und hier gibt es jetzt einen Umbruch – aber das ist noch ein weiter Weg – nämlich, daß man sich neu darauf besinnt, daß wir in die Welt gesandt sind und wir uns nicht ständig nur von der Welt isolieren können.

GFTP: Sie beobachten einen wirklichen Umbruch in Deutschland?

Rust: Ja, ich glaube, daß es zunehmend so ist, daß besonders jüngere Leute umdenken und sich nicht mehr in diese Prägung hineinnehmen lassen.

GFTP: Nun gehen aber unsere Mitgliederzahlen zurück. Wie deuten Sie das, und wie interpretieren Sie das eher schwindende Interesse am Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden?

Rust: Ich denke, daß es uns nicht gelungen ist, die Strukturen und die Organisation des Bundes so transparent zu machen und so flexibel zu halten, daß sie letztlich in einer guten Weise mit der Gemeindegewirklichkeit korrespondieren. Das hat sich zunehmend verselbständigt aus unterschiedlichen Gründen, die ich jetzt hier nicht anführen kann. Nun ist natürlich der Handlungsbedarf groß. Ich glaube schon, und das wird an der Umfrage zur Zukunft des Bundes deutlich, daß es einen Bedarf am Bund gibt. Nur ist der nicht deckungsgleich mit dem, was der Bund derzeit bietet. Gemeinden erwarten einen hohen Service vom Bund, z.B. eine Missio-Box, einen Info- und Referenten-Pool usw., und der Bund hat sich darauf bis jetzt zu wenig eingestellt. In unseren Bundesstrukturen gehen wir nach wie vor in der Regel davon aus, daß die Gemeinden ein hohes Maß an Homogenität haben, d.h. einen einheitlichen Gemeindeaufbau mit den uns bekannten Gruppenstrukturen, wie etwa Jugend- oder Frauenarbeit, aber das geht an der Realität vieler Gemeinden vorbei. Dementsprechend sind wir da nicht wach und flexibel geblieben, so daß jetzt ein verhältnismäßig radikales Umdenken erforderlich ist.

GFTP: Nun liegt aber das Gemeindegewachstum nicht nur am Bund, sondern auch an den Gemeinden selber. Es muß in den Gemeinden also eine gewisse Frustration geben bzw. eine mangelnde Attraktivität dieser Gemeinden.

Rust: Es gibt eine ganze Reihe von Gemeinden, die gut wachsen, und es gibt sehr viele Gemeinden, die so gut wie gar nicht wachsen. Es gibt also unterschiedliche Trends. Gemeinden wachsen aufgrund von lebendiger Spiritualität, einer starken Hingabe, einer leidenschaftlichen Nachfolge usw., und da müssen wir zulegen. Der Bund kann das fördern, aber viele Gemeinden müssen sich all dessen erst einmal bewußt werden. Es gibt in vielen baptistischen Gemeinden so etwas wie eine »Suffizienz«, eine Art Mittelblock. Der ist fast nicht zu bewegen, der ist wie einbetoniert. Da ist man einfach zufrieden mit dem Status quo und will eine kleine Freikirche sein, die oho ist – wie oho, das sei mal dahingestellt –. Diese unheilige »Suffizienz« aufzubrechen, das kann nur dem Heiligen Geist gelingen. Aber wir müssen darauf hinweisen, daß das auf keinen Fall zukunftsträchtig ist und viele Menschen nicht mehr lockt.

GFTP: Gibt es sonstige Blockaden, die eine notwendige Veränderung verhindern?

Rust: Es gibt institutionelle Hindernisse, die so fest einbetoniert sind, daß sie fast wie eine »heilige Kuh« wirken, sowohl auf örtlicher als auch auf überregionaler Ebene. Da müssen wir ran mit sehr viel Sensibilität. Wir haben m.E. sehr viele Strukturen, die nicht mehr dem Leben entsprechen. Ich will mal ein Beispiel nennen: Die Pastorenausbildung. Die halte ich für nicht zukunftsfruchtig. Sie geht von einem bestimmten Leitbild aus, das beamtenähnliche Züge zeigt. Und das geht an der gesellschaftlichen und an der gemeindlichen Realität vorbei, wie sie uns das Neue Testament weist. Hier umzudenken ist ein ganz langer und schwieriger Weg, und da sitzen wir in einem Boot mit vielen anderen baptistischen Bündeln in Europa. Man wagt sich aber da nicht heran, weil unendlich viele grundsätzliche Folgefragen daran hängen: strukturelle Aspekte, das Wesen des Evangeliums – wie verkündigen wir, was verkündigen wir? – echte Spiritualität. Da können wir uns gegenseitig nur anreizen und hoffen, daß Gott uns neu ansteckt und lebendig macht. Unsere Glaubenskonferenzen z.B. versuchen das wach zu machen.

GFTP: Sie sprechen das Wesen des Evangeliums an, einen theologischen Aspekt. Ist die wissenschaftliche Theologie bedeutsam für die Zukunft des Baptismus?

Rust: Ich glaube, daß die universitär orientierte, akademische Theologie letztlich keine Zukunft hat. In der Philosophie gibt es parallele Entwicklungen. Nehmen wir die Frankfurter Schule, die von der Kritik und der Vernunft her kommt, die heutzutage vielleicht die aus den 68ern noch bewegt, aber die letztlich die junge Generation überhaupt nicht mehr motiviert. Peter Sloterdijk ist dagegen ein Vertreter, der spielerisch-narrativ an Wahrheiten rangeht, der für einen analytischen Denker völlig unsortiert, ungehobelt, geradezu frech wirkt und trotzdem sehr herausfordernd und zeitgemäß ist. In diese Richtung wird sich m.E. die wissenschaftliche Theologie auch bewegen.

GFTP: Also experimentelle Theologie?

Rust: Auch. Sie wird spielerische Formen aufweisen und stark praxisbezogen sein. Theologie wird man nicht mehr im Elfenbeinturm treiben, sondern mitten im Leben.

GFTP: Wie ließe sich die Identität des BEFG kurz skizzieren?

Rust: Das große Wort »Identität« fülle ich mit der Gestalt-, der Wesens- und der Funktionsfrage. Auf Identität kann ich nicht zurückgreifen in

einem quasi festgelegten Leitbild, wie das vielfach geschieht, sondern ich verstehe Identität als eine sehr dynamische Größe.

GFTP: Eine Meta-Ebene?

Rust: Ja. Etwas, das sich ständig entwickelt und nicht etwas, das als Hintergrundfolie ständig den Maßstab vorgibt. Identität muß ständig in Bewegung bleiben.

GFTP: Worin liegt für den Baptismus die Chance, dem gerecht zu werden?

Rust: In unserer Betonung der Autonomie der Ortsgemeinde. So kann das Gesicht unseres Bundes recht vielfältig ausfallen, ohne daß wir unsere Bekenntnisgrundsätze verlieren. Wir werden in Zukunft ein Bund sein, der sehr viele recht unterschiedliche Gemeinden in sich aufnehmen kann. Vielleicht müssen wir in unserem Bund stärker föderativ denken, ohne das als Bedrohung zu empfinden. Wir sind ja bereits dadurch föderativ, daß wir die Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden in einem Bund mit zur Seite haben. Und ich könnte mir vorstellen, daß sich viele Gruppierungen sammeln und in unserem Bund ein gutes Zuhause finden.

GFTP: Welche großen theologischen Wahrheiten müssen wir neu bedenken?

Rust: Ich empfinde eine gewisse Trichterwirkung in der Dominanz der Ekklesiologie. Ich glaube, daß die Lehre von der Gemeinde in vielen unserer Gemeinden eine so große Rolle spielt, daß etwa die Lehre vom Reich Gottes, von der Eschatologie und auch die Theologie im engeren Sinne, wie auch Pneumatologie und Christologie, vielfach hintangestellt wird. Auf Ortsebene wirkt sich das so aus, daß eine Gemeinde sich primär überlegt, »wie können wir als Ortsgemeinde wachsen?« anstatt den Horizont des Reiches Gottes für eine ganze Stadt oder Gegend im Blick zu haben. Hier liegt m.E. eine Verengung vor. Hier wünschte ich mir ein theologisches Umdenken.

GFTP: Geht das in Richtung apostolischer Dienst, überregionale Vernetzung, evangelistische Kooperation verschiedener Gemeinden? Wie sieht es aus hinsichtlich der Ökumene wiedergeborener Christen?

Rust: »Ökumene« ist ein verbrauchter Terminus. Aber ich habe überhaupt keinen Zweifel daran, daß die bis jetzt vorhandenen Kooperationsstrukturen (ACK, Evangelische Allianz) nicht ausreichen, um einer zerrissenen Gesellschaft vorzuführen, was versöhntes Christsein bedeutet. Ich glaube, daß wir viele Vernetzungsstrukturen erarbeiten werden, die sich parallel neben den schon bestehenden Zusammenschlüssen entwick-

keln werden. Das werden zeitlich begrenzte Kooperationen sein, Partnerschaften, Partnerschaften, Arbeitsgemeinschaften, die alle ein hohes Maß an Flexibilität haben und von den Beteiligten nicht die Selbstaufgabe ihres konfessionellen Profils erwarten. Vielmehr werden sie zielgerichtet missionarisch zusammenarbeiten. Das zu fördern, ist eine wesentliche Zukunftsaufgabe.

GFTP: Stehen Sie mit dieser Sicht allein da oder gibt es auch andere im Bund, die hier ebenso denken?

Rust: Es wird viel Überzeugungsarbeit kosten, weil viele gar nicht bereit sind, querzudenken. Viele fragen da immer nur aus Angst: »Willst du jetzt den Baptismus aufgeben?«, was überhaupt nicht die Frage ist, denn die konfessionelle Identität kann nur gestärkt werden, darum bin ich auch gerne Baptist. Aber gleichzeitig muß eine zunehmende Kooperation mit anderen, bekenntnisverwandten Gruppierungen auch gefördert werden, ohne daß immer gleich gedacht wird: Wer will hier wen vereinnahmen? Verlieren wir unser Profil?

GFTP: Wird es also eine Reformation im Baptismus geben?

Rust: Ich hoffe das sehr, und das nicht nur für den Baptismus, sondern für alle Christen und alle Kirchen in unserem Land. Die Herausforderungen für die Landeskirchen gestalten sich anders, und doch stellen sich ihnen die gleichen Fragen. Und ich finde das spannend, weil ich hier eine ganz große Chance sehe, sich in dieser Zeit neu zu formieren. Ich hoffe nur, daß wir bei diesen Fragen nicht stehenbleiben. Ich hoffe, daß wir sichtbare, frohmachende und fördernde Ergebnisse haben werden in dieser Zukunftsorientierung, und ich werde mich dafür einsetzen.

GFTP: Vielen Dank für das Gespräch.

Das Interview führte Michael Stadler im November 1999.

Salz der Erde?!

Predigt über Matthäus 5,13*

Irmgard Stanullo

5,13 Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz dumm wird, womit soll gesalzen werden? Zu nichts taugt es mehr, als hinausgeworfen und von den Menschen zertreten zu werden.

Liebe Schwestern und Brüder!

Salz ist eine gefährliche Substanz.

Schon manche Menschen sind verdurstet, obwohl sie eine unendliche Menge Wasser um sich herum hatten – es war ein Ozean. Im Wasser der Ozeane ist zuviel Salz für uns Menschen, dieses Wasser läßt sich nicht ohne Schaden trinken.

Dabei tummelt sich in den Ozeanen unserer Erde noch eine bunte Vielfalt an Leben – Fische, Säugetiere, Korallen, Pflanzen jeder vorstellbaren Farbe, Form und Größe. Es scheint, als hätte Gottes schöpferischer Geist, die *ruach* Jahwe, gerade in den Weltmeeren auf besonders kreative Weise gewirkt.

Doch ab einer bestimmten Salzkonzentration gibt es im Wasser kein Leben mehr. Ein See im Heiligen Land führt uns dies – nicht nur im Namen – eindrücklich vor Augen: das Tote Meer. In dieser lebensfeindlichen Umgebung gedeiht nichts – keine Fische, keine Pflanzen, nichts. Bei einem Salzgehalt von 25% gibt jedes Leben auf.

Das aber kann Jesus wohl nicht meinen, wenn er in der Bergpredigt sagt: Ihr seid das Salz der Erde.

Jesus ist mit seinen Jüngern auf einen Berg gestiegen und lehrt sie die Dinge des Reiches Gottes. Mithörer und Mithörerinnen sind die vielen, die aus Neugierde oder aus Begeisterung über seine Wundertaten mitgelaufen sind. Jesus beginnt seine Predigt mit den Seligpreisungen; er spricht von den Menschen, die sich vor Gott glücklich preisen können: von Menschen,

* Eröffnungspredigt anlässlich des 28. »Deutschen Evangelischen Kirchentages (DEKT) in Stuttgart-Botnang, Nikodemuskirche, am 16. Juni 1999.

die sich nach Gerechtigkeit sehnen, von Barmherzigen, Trauernden, von Menschen, die Frieden stiften, die keine Gewalt anwenden ...

Das dann folgende Wort Jesu: ›Ihr seid das Salz der Erde‹ gilt denen, die sich als die glücklich Gepriesenen erkennen, denen das Himmelreich verheißen ist. Jesus macht mit diesem Bildwort vom Salz seinen Jüngern und Jüngerinnen und damit seiner Gemeinde deutlich, was ihre Bestimmung ist. Salz hat seinen Sinn nur in seiner Funktion, in seiner Wirkung. Wenn Gemeinde wirklich Gemeinde ist, entfaltet sie ihre Wirkung – wie das Salz.

Salz würzt und macht unsere Speisen schmackhaft und genießbar. Es macht Nahrungsmittel haltbar und bewahrt sie vor dem Verderb.

Salz ist aus unserem Leben nicht wegzudenken; gerade deswegen sollten wir einmal einen Blick auf die ›Risiken und Nebenwirkungen‹ wagen. Und dazu gehört die Erkenntnis: Salz in hohen Dosen kann tödlich sein.

Was bedeutet das für uns Christen und Christinnen?

Sollte eine zu hohe Konzentration unserer christlichen Spezies so schädlich sein und Leben verhindern wie im Toten Meer das Salz? – Das hoffentlich nicht!

Aber wo Salz sich zusammenklumpt, wird es in seiner eigentlichen Funktion unwirksam – zum Schaden seiner Umgebung.

Wo Kirchen und Gemeinden nur auf sich selbst bezogen sind, steigt der Salzgehalt in bedenkliche Höhen. Wenn es z.B. einer Kirche vorrangig um Bewahrung oder Vermehrung der eigenen Mitgliederzahlen geht, oder wenn eine Gemeinde sich aus lauter Selbstgenügsamkeit isoliert, sich aus der bösen Welt und ihrer Politik heraushält; wenn sie im frommen Übereifer, statt zu würzen, gleich ein ganzes Salzfaß ausschüttet und dadurch manch aktiven Christinnen und Christen die Freude am kirchlichen Engagement gehörig versalzen wird und Begeisterung stirbt. Der Salzgehalt steigt auch da bedenklich, wo eine Gemeinde vorrangig damit beschäftigt ist, ›vereinsinterne Geselligkeit‹ zu organisieren; oder wo sie vor allem die eigene Erbauung sucht – ohne konkrete Folgen für den Alltag.

Ich erinnere mich an eine Karikatur: da sitzen Salzkörner eng und kuschelig zusammen in ihrem Salzfaß. Daneben ein Teller dampfender Suppe, die auf ihre Würze wartet. Darunter heißt es: Ihr seid das Salz in der Suppe. Und schließlich aus dem Salzfaß die trotzige Bemerkung: Soll doch die Suppe in das Salzfaß kommen!

Wenn auch nicht so drastisch, haben wir in unseren Kirchen und Gemeinden doch weithin die Tendenz einer Komm-Struktur. Leute, kommt zu uns! Wir haben etwas Tolles zu bieten! Dabei gibt Jesus uns vielmehr das Beispiel einer Geh-Struktur, hin zu den Menschen, dahin, wo sie sich in ihren Alltagsfreuden und Alltagsnöten befinden.

Darum: Heraus aus den frommen Salzbergwerken!

Jesu Wort meint Salz als heilsames Element, das hineinwirkt in unsere Welt.

In einer Hinsicht allerdings darf und soll dieses heilsame Element auch schmerzhaft sein. Nämlich da, wo aus Egoismus und Gleichgültigkeit in unserer Gesellschaft Menschen übersehen werden, Menschen, die zu kurz kommen, die vielleicht schon unter die Räder unserer Erfolgsgesellschaft gekommen sind: Ungeborene, Kranke und Behinderte, Arbeitslose und ihre Familien, alte Menschen, Flüchtlinge ...

Da müssen wir Salz in offene Wunden unserer Gesellschaft streuen, damit diese Wunden im Bewußtsein bleiben und nicht vorschnell zugedeckt oder wegdiskutiert werden. Da müssen wir uns zusammmentun, verbünden und vernetzen, damit solche Menschen eine wirkliche Chance zum Leben erhalten und es zu einer echten Heilung in unserer Gesellschaft kommt.

Wenn wir Salz als heilsames Element betrachten, dann denke ich an winterliche Autofahrten bei Glatteis. Salz auf spiegelglatter Fahrbahn läßt Eis schmelzen, es macht die Fahrbahn wieder griffig und bewahrt vor Unfällen.

Ihr seid das Salz der Erde!

Was heißt das für unser zwischenmenschliches Miteinander? Daß wir andere nicht aufs Glatteis führen. Im Gegenteil: Daß wir dagegen wirken, und daß wir gegen Kälte und Beziehungslosigkeit in unserer Gesellschaft menschliche Wärme und Anteilnehmen setzen.

Salz als heilsames Element, das sind vor allem auch Mineralsalze, die wir Menschen und die Natur zum Leben brauchen. Mineralsalze fördern Leben und gesundes Wachstum.

Leben und gesundes Wachstum fördern, das haben Petrus und Johannes getan, als sie am Tempel dem Gelähmten zusprachen: ›Im Namen Jesu Christi von Nazareth: Stehe auf und geh' umher!‹ – wir haben es eben in der Lesung gehört. Dem Bettler – ganz unten und abhängig – werfen Petrus und Johannes kein Geldstück zu, wie es sonst die Leute tun. Denn so wäre es ja in Ordnung gewesen. Sie hätten ihrer Wohltätigkeit genüge getan und es wäre alles so geblieben wie bisher. Nein, sie bleiben stehen und sehen diesen Menschen an. Ihn, der sonst nur vorbeieilende Füße sieht, ihn nehmen sie bewußt wahr. Schon darin mag etwas Heilendes liegen. Viel seelische Nöte, Verbitterung und auch Hoffnungslosigkeit haben ihren Ursprung darin, daß Menschen unbeachtet und ungeachtet bleiben und sich wertlos fühlen.

Petrus und Johannes geben diesem vermeintlich hoffnungslosen Fall das, was sie zu geben haben: die heilmachende Kraft Jesu Christi. Und der ehemals Gelähmte wird gesund an Leib und Seele. Christus will aus Abhängigkeit und aus Gelähmtsein befreien, er will heilmachen und aufrichten. Die beiden Apostel behalten die ihnen verliehene Vollmacht nicht für sich wie das Tote Meer sein Salz. Sie lassen die von Gott geschenkte, lebensschaffende Kraft des Evangeliums weiterfließen zu dem, der sie am nötigsten braucht.

In diesem Sinne ›Salz der Erde‹ zu sein, dazu sind wir als christliche Gemeinde bestimmt, nämlich mitzuwirken, daß der Lichtglanz des Reiches Gottes in unserer Welt aufleuchtet. Menschen, die dieser Bestimmung leben, preist Jesus glücklich, weil sie in ihrem Leben und Tun zuerst nach Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit trachten.

Wir haben es uns am Anfang des Gottesdienstes zugerufen: »Ihr, ihr, ihr seid das Salz der Erde.« Niemand ist dafür zu jung, zu alt, zu klein, zu unbedeutend, zu ungebildet, zu tolpatschig. »Gott traut euch«, so hieß es im Gloria, deshalb »Traut euch!«

Traut euch, Salz der Erde zu sein, denn jede und jeder von uns und wir alle gemeinsam sind das Salz, das würzen, vor dem Verderb bewahren, das Eis schmelzen und Menschen zum Leben helfen kann.

Amen

Wenig zu bringen

Predigt über Markus 12,41-44*

Matthias Walter

12,41 Und Jesus setzte sich dem Opferkasten gegenüber und sah zu, wie das Volk Geld einlegte in den Opferkasten. Und viele Reiche legten viel ein. 42 Und es kam eine arme Witwe und legte zwei Scherflein ein; das macht zusammen einen Pfennig. 43 Und er rief seine Jünger zu sich und sprach zu ihnen: »Wahrlich, ich sage euch: Diese Witwe hat mehr in den Opferkasten eingelegt als alle, die etwas eingelegt haben. 44 Denn sie haben alle etwas von ihrem Überfluß eingelegt; diese aber hat aus ihrem Mangel ihre ganze Habe eingelegt, alles, was sie zum Leben hatte.«

Sie steht auf. Immerhin, sie wohnt in Jerusalem. Da hat sie's nicht weit. Kann sie jeden Tag in den Tempel. Anders wäre es gar nicht möglich. Von Galiläa etwa würde sie es auch nicht einmal im Jahr schaffen. Die Reisekosten. Aber so geht's.

Jetzt die Sandalen, den Umhang. Als sie ihn sich umwirft, schlägt Metall aneinander. Sie greift in die Tasche und fühlt die beiden Münzen. Für den Opferkasten im Tempel. Viel ist es nicht. Aber es ist alles. Gott weiß es.

Ein kurzer Fußweg führt sie zum Tempelberg, und einen Augenblick später liegen ihre beiden Münzen im Opferkasten. Unschlüssig steht sie ein Weilchen noch daneben. Für ein eigenes Opfertier ist natürlich kein Geld mehr da, war es schon lange nicht mehr. Nicht einmal für eine Taube. Sie wird einfach noch ein bißchen dableiben, beten, die Tempelatmosphäre genießen.

Aber nicht hier: Sie fühlt sich beobachtet. Der Mann da hat jetzt sogar seine Freunde herbeigerufen. Reden die über sie? Na ja, wie sieht sie auch aus?! Und daß gerade vor ihr die vielen Reichen an den Opferkästen waren. Da muß sie ja auffallen. Sie verschwindet in der Menge.

Aber der Mann da hat schon genug gesehen. Und was er gesehen hat, das hat ihn beeindruckt. Schade, daß sie nicht mehr gehört hat, was er zu seinen Freunden gesagt hat. »Wahrhaftig«, sagt er, »mehr als alle hat sie gegeben, ihr ganzes Leben nämlich!« Es hätte ihr sicher gutgetan,

* Predigt gehalten am 7. März 1999 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Sindelfingen. Für die Veröffentlichung wurde sie geringfügig überarbeitet.

das zu hören. Vielleicht wäre es ihr aber auch unangenehm gewesen. Vielleicht hätte sie die ganze Sache nicht so hochgehängt. Ein Pfennig – bitte, immer auf dem Teppich bleiben!

Für Jesus aber steht diese Begegnung am Ende seines eigenen Weges, und sie bekommt schon von daher ein ganz besonderes Gewicht. Blicken wir zurück: Mit ihm ist das Reich Gottes zum Greifen nahe gekommen. Wo er ist, da ist es schon. Und er hat eingeladen, sich schon jetzt ganz auf diese neue Welt Gottes einzulassen. Er hat erzählt davon, in wunderbaren Bildern, in schlichten Vergleichen. Er hat erzählt davon, wie es sein wird und wie das heute schon anfangen kann. Überall da nämlich, wo Menschen ganz dem Gott vertrauen, dessen Nähe er angesagt hat, mehr noch: der in ihm, in Jesus selber, zu erleben war.

Er hat Freunde gefunden, die sich auf ihn und auf Gottes neue Welt eingelassen haben. Als seine Jünger haben sie ihn begleitet. Er hat Menschen geheilt, deren Glauben sie für seine Macht geöffnet hat. Er hat Menschen zu essen gegeben und gehofft, sie würden verstehen, daß in Gottes neuer Welt die Fülle regiert. Er hat sogar Tote auferweckt, damit deutlich würde: Gottes neue Welt ist nicht mehr aufzuhalten.

Jesus hat Spuren hinterlassen. Viele haben ihm geglaubt, ob sie ihm nun nachgefolgt sind oder nicht. Natürlich hat er auch das Gegenteil erlebt: Menschen, die zu sehr in den alten Zwängen behaftet waren, um sich auf ihn einzulassen. Zwänge ihres Denkens etwa, Zwänge eines religiösen Systems, für das die Freiheit der neuen Welt Gottes eine Gefahr bedeutete. In vielen Gesprächen mit Pharisäern ist ihm das begegnet, auch jetzt gerade wieder, kurz bevor er sich vor den Opferkästen niederläßt. Zwänge aber auch des Besitzes, der wichtiger wird, als es ihm gebührt. Ich erinnere an den Mann, den wir den »reichen Jüngling« nennen.

Aber hier, diese Witwe, die vertraut. Nach den vielen Begegnungen, die Jesus hatte, und bevor er seinen eigenen Weg zu Ende geht, findet er hier noch einmal Glauben. Ihren ganzen Lebensunterhalt gibt sie Gott, man kann auch übersetzen: ihr ganzes Leben. Es ist nicht viel, aber es ist alles. Und für einen solchen Glauben verbürgt sich Jesus. Er spricht dazu sein Amen. Ausleger des Neuen Testaments haben festgehalten: Wenn Jesus mit »Amen, ich sage euch« anfängt, dann folgt mehr als ein bloßer Kommentar oder ein weiser Satz. Wenn Jesus »Amen«, das heißt »So sei es!«, sagt, dann spricht der, der die Zukunft in der Hand hat. Mit »Amen, ich sage euch« stellt sich der hinter den Glauben der Witwe, der sich als einziger dafür verbürgen kann, daß dieser Glaube ans Ziel kommt.

Wenn sich Jesus hinter diesen Glauben stellt, dann lohnt es sich, wenn wir ihn uns ein wenig ausführlicher ansehen. Dreierlei zeichnet diesen Glauben aus: Es ist ein Glaube, der wenig zu bringen hat. Es ist ein Glaube, der dennoch alles gibt. Und es ist ein Glaube, der alles hofft, alles von Gott erwartet.

Ein Glaube also erstens, der wenig zu bringen hat. »Aus ihrem Mangel« gibt die Witwe. Und hier müssen wir gleich sagen: Das ist ja nicht im-

mer unsere Erfahrung. Es gibt ja auch das andere: Voller Vertrauen, mit großem Glauben, ausgerüstet mit dem Notwendigen, gehen wir in unserem Glauben einen Schritt voran. Wir haben die Kosten überschlagen, wir sind geschult, wir haben den Segen Gottes erhalten. Ich fühle mich gut darauf vorbereitet, der Nachbarin zu erzählen, was mir mein Glauben bedeutet. Ich fühle mich gut darauf vorbereitet, im Büro beim Mobbing nicht mitzumachen und das auch mit meinem Glauben zu begründen. Ich fühle mich gut darauf vorbereitet, mein Portemonnaie zu öffnen für Gott, weil ich weiß, daß er für mich sorgen wird. Ich fühle mich gut darauf vorbereitet, nach der Schule ein Jahr für Gott zu investieren, weil ich glaube, daß er mir dieses Jahr, um das sich mein Berufseinstieg verlängert, nicht schaden läßt.

Wunderbar, wenn wir solch einen Glauben haben. Wunderbar, wenn wir uns von Gott mit allem Nötigen ausgestattet wissen und mutig drauflos gehen. Aber immer ist das ja nicht so. Nicht weniger oft geht es mir so, daß dem mutigen »Herr, ich glaube« ziemlich schnell das gar nicht mehr so entschlossene »Hilf meinem Unglauben« folgt. Am Abend in der Gemeinde einen Vortrag gehört und glaubensvoll Entschlüsse gefaßt, vor denen es mir am nächsten Morgen bei Tageslicht graust. Oder da hat jemand über seine Gaben nachgedacht, hat vielleicht die eine oder andere neu entdeckt, ist sich aber noch unsicher, weil sich manches erst undeutlich zeigt. Ist das nicht zu wenig, um es für Gott einzusetzen? Müßte ich da nicht erst viel sicherer, viel kompetenter werden? Kann Gott mit diesen Gaben für einen Pfennig etwas anfangen? Oder ein aktuelles Beispiel aus meinem Leben: Voll Vertrauen haben wir uns auf die Berufungsgespräche mit euch als Gemeinde in Sindelfingen eingelassen und gleichzeitig doch mit bangem Herzen, ob Kraft und Weisheit für die Aufgabe reichen, oder ob die Kinder den Ortswechsel gut verarbeiten.

Ein Glaube ist das, der wenig zu bringen hat, mehr noch: ein Glaube, der sich seiner selbst ganz und gar nicht immer sicher ist. Aber das ist ein Glaube, der eben darin erst zum Glauben wird. Ein Glaube nämlich, der weiß, daß er immer gestärkt werden muß; ein Glaube, der weiß, daß es im Reich Gottes um Dinge geht, die er sich letztlich nur schenken lassen kann; ein Glaube, der weiß, daß er nicht mehr zu tun hat als zu sagen: »Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben«. Schön – und wichtig, wenn wir uns gut vorbereitet und ausgestattet wissen. Den Glauben wird das aber nicht ersetzen können, denn was aus dem wird, was ich in der Nachfolge tue und rede, das ist Gottes Sache und damit Vertrauenssache. Was aus *mir* wird in der Nachfolge, das ist Gottes Sache und damit Vertrauenssache. Und weil es Gottes Sache ist, kann ich das wenige, was ich habe, das wenige an Mitteln und das wenige an Glaubenskraft, getrost bringen, weil Gottes Sohn nämlich am Opferkasten sitzt und sich für den Glauben derer verbürgt, die wenig zu bringen haben.

Das zweite über diesen Glauben: Es ist ein Glaube, der wenig zu bringen hat und doch alles gibt. »Aus ihrem Mangel« gibt die Witwe, aber sie

gibt »alles, was sie hat, ihr ganzes Leben.« Ich habe mich in der Vorbereitung gefragt: Was macht diesen Text eigentlich zu einem Text des Evangeliums? Geht es hier nicht schlicht um die gleichsam mathematische Aussage, daß ein Pfennig von einem Pfennig 100 Prozent sind und also relativ mehr als 20 Mark von 200? Geht es nicht schlicht um die Wahrheit, daß für ein Kind, das in Klassenarbeiten nicht über Vieren hinauskommt, eine Drei ein großer Erfolg ist? Aber dann denke ich: Jesus wollte bestimmt nicht am Ende auch noch seine Rechenkünste oder seinen Gerechtigkeitsinn demonstrieren. Nicht um dieses Verhältnis von Vermögen und Einsatz geht es, sondern darum, daß hier jemand alles nur noch von Gott erwartet. Und hier muß gleich gewarnt werden: Man hat ja schnell Leute vor Augen, die alles stehen und liegen lassen, sich von allem trennen, um ganz Gott zu dienen: angefangen bei den Mönchen und Nonnen des Mittelalters über die großen Missionarsgestalten in China oder Albert Schweitzer in Afrika bis hin zu den Wycliff-Übersetzerinnen, die, als Krankenschwestern getarnt, in streng islamischen Ländern den Menschen das Evangelium bringen. Alles Menschen, die für sich keine Pläne machten und machen, sondern die ganz Gott dienen. Solche Beispiele lassen uns ja aber oft nur resigniert und trotzig zurück: Wer kann das schon leisten von uns, und: Eigentlich *will* ich das auch gar nicht, aber: Darf ich das nicht wollen? Muß ich nicht immer alles geben wollen? Und schon haben wir aus dem Evangelium ein Gesetz gemacht, einen moralischen Standard an Hingabe definiert, dem *ich* etwa, zumindest im Augenblick, nicht gerecht werde.

Wie können wir dieser Falle entgehen? Wie können wir davor geschützt sein, uns von moralischen Standards unter Druck setzen zu lassen, aus dem Evangelium ein Gesetz zu machen? Ich denke, es ist zu unterscheiden: Wir orientieren uns nicht an moralischen Standards, sondern an Gottes Reden zu uns. Nichts anderes haben ja auch all die Mönche, Nonnen, Missionare usw. gemacht: Gott hatte einen Plan für sie, und sie sind diesem Plan gefolgt. Es war ihr Auftrag, es war der Ruf Gottes für sie ganz persönlich.

Mir fällt ein Ausspruch ein, den man gelegentlich z.B. in der Politik hört: »Wir haben alles mögliche unternommen.« Geht es aber darum, alles mögliche zu tun, oder das jetzt Nötige? Wer glaubt, tut nicht alles mögliche, sondern das, was Gott ihm sagt, das, was jetzt geboten ist. Und das ist nicht immer dasselbe und das ist schon gar nicht für jeden und jede das gleiche. Und deswegen geht es auch nicht immer, ich behaupte sogar: es geht in den selteneren Fällen um solche Grenzfälle, in denen wir alles einsetzen, uns vielleicht von allem trennen, auf unser berufliches Fortkommen verzichten, unseren Besitz verkaufen, unsere Familie verlassen um Gottes willen. Auch das gibt es, keine Frage, auch so redet Gott, und wer Gott so zu sich reden hört, muß sich ernsthaft überlegen, was er darauf antwortet. Nicht alle Christen jedoch sind am Anfang als besitz- und heimatlose Wandermissionare unterwegs gewesen. Die mei-

sten bekehrten sich in Korinth, Philippi oder Rom und blieben dort, in ihren Familien, in ihren Häusern, an ihrer Arbeit. In der Regel also geht es um mein ganz normales Leben, in dem es genug Gelegenheiten gibt zu hören, wo ich meinen kleinen Glauben einsetzen kann. Es geht darum, daß ich mein Leben Gott gebe in den schweren Entscheidungen, aber auch in den leichten; daß ich Gott mein Leben gebe mit meiner Traurigkeit und mit meiner Freude; daß ich Gott mein Leben gebe im Verzichten und im Besitzen.

Mit ihrem Pfennig gibt die Witwe ihren ganzen Lebensunterhalt, ihr ganzes Leben, und erwartet alles von Gott. Und wenn Jesus sich für ihren Glauben verbürgt, dann sagt das der, der von sich selbst nichts zurückgehalten hat für uns; der das, was er hatte, nämlich seine Gottgleichheit, nicht wie einen Raub festhielt, so Paulus an die Philipper, sondern der wurde wie wir, menschlich mit allem, was dazugehört; der am Ende sich selbst gegeben hat, an dem Ende, das er hier, an den Opferkästen, schon unmittelbar vor sich sieht, und an das wir in der gerade vorbeigegangenen Passionszeit besonders gedacht haben.

Jesus fordert seine Jünger nicht auf, es der Witwe gleichzutun. Er sieht, was sie getan hat, er staunt über ihren Glauben, und was er sieht, sieht er schon von seiner eigenen Lebenshingabe her. Mehr nicht. Kein Appell, wie die Witwe alles zu geben. Und das hat seinen guten Grund, denn wer sich und das Seine Gott gibt, kann das nur als Antwort tun auf Jesu eigene Hingabe für sich. »Antwort« heißt, daß diese Hingabe Jesu zunächst etwas mit meinem Leben zu tun bekommen hat. Es ist nicht das »Nun sag' der Tante auch brav Dankeschön!« Natürlich ist auch das dann herausgepreßte Dankeschön eine Antwort. Die hat aber nichts mit meinem Leben zu tun, weil es, wenn solch eine Aufforderung zum Danken nötig ist, ja vermutlich wieder die falsche, ungenießbare Sorte Schokolade war oder zum dritten Mal die gleiche Kassette. Wer Jesus mit seinem Leben dankt, der sollte das nicht als Pflicht tun, sondern nur dann, wenn er erlebt hat, daß er tatsächlich diesem Herrn alles verdankt, daß sein Leben bei Gott in guten, in den besten Händen ist. Die Pflicht nutzt sich ab, Hingabe als moralischer Standard ist Gesetz, versucht etwas zu erreichen, was man doch nur geschenkt bekommen kann: das Ja Gottes nämlich zu meinem Leben, zu dem Vielen, Guten und Schönen darin, zu dem Häßlichen, Unfertigen, Wenigen aber noch mehr. Die Hingabe gibt alles, weil sie alles erhalten hat.

Und das dritte schließt sich nun an: Die Witwe bringt wenig, gibt alles und erwartet nun alles von Gott. Statt im Opferkasten hätte der Gegenwart der beiden Münzen auch in ihrem Magen landen können, und das wäre wahrhaftig keine Prasserei gewesen. Wie dankbar muß sie sein, was muß sie schon alles mit Gott erlebt haben, wie oft muß ihr Gott schon begegnet sein als der, der weiß, was sie braucht und der ihr gibt, was sie braucht. Offensichtlich hatte sie genug erlebt mit Gott, um wieder alles zu geben und alles zu erwarten.

Wer weiß, daß er sein Leben Gott verdankt, der hofft und erlebt, daß Gott auch weiterhin für ihn sorgt, dafür verbürgt sich Jesus mit seinem »Amen«. So sorgt Gott selbst dafür, daß uns der Erfahrungsgrund für unser Vertrauen nicht wegbröckelt oder sich die Erinnerungen daran in ferne Vergangenheiten verflüchtigen. Es ist ein Wechselspiel von Zuwendung Gottes und unserem Vertrauen.

Und wenn nicht? Was, wenn die Witwe abends nach Hause kommt und der Magen knurrt und sie hungrig einschläft? Was, wenn ich meine kleine Begabung einbringe und gehe baden mit meiner Jugendstunde? Was, wenn ich beim Mobbing nicht mitmache und fortan geschnitten werde? Was dann? Umsonst gehofft?

Es wird solche Punkte geben. Es wird Zeiten und es wird Erlebnisse geben, bei denen mein Vertrauen mehr gefordert ist als sonst; Zeiten, in denen die Münzen nicht so einfach in den Opferkasten wandern oder ich mir wünsche, ich könnte sie wieder herausholen. Was dann helfen kann, ist, denke ich, folgendes: Alles von Gott zu erwarten, nur auf ihn zu hoffen, das heißt eben, auf jemanden und nicht auf etwas zu hoffen. Nicht, daß etwas bestimmtes eintritt, ist die Perspektive meines Glaubenswagnisses, sondern daß ich an der Seite von jemandem bestimmten gehe. Nicht etwas ist mir verheißen, sondern jemandes Nähe, Gottes Nähe. Es ist dies eine schwierige Sache, und sie von hier oben zu sagen, macht angreifbar, weil es nach verträglicher Vereinfachung klingt und oft wohl auch so gemeint war. Eben deswegen kann dieses Vertrauen auch nicht gefordert werden, eben deswegen kann dieses Vertrauen auch kein moralischer Standard sein. Der gilt nämlich nur so lange, wie er funktioniert. Wer aber aus Dankbarkeit dem vertraut, dem er sein Leben verdankt, wird nicht auf das Ergebnis sehen, sondern wird sich an der Nähe zu Gott freuen, wird mit dem Psalmisten sagen: »Wenn ich nur dich habe ...«

In dieser Nähe zu Gott wird er das »Amen« Jesu zu seinem Vertrauen, zu seinem Glauben hören. Was diesen Text zu einem Text des Evangeliums macht, ist letztlich derjenige, der hier zu Wort kommt. Was diesen Text zu einem Text des Evangeliums macht, das ist das »Amen« Jesu zum Glauben der Witwe. Wenn Jesus sich für den Glauben der Witwe verbürgt, die ihren ganzen Lebensunterhalt und damit ihr ganzes Leben Gott anvertraut hat, dann tut er das als der, dessen eigener Weg darauf hinausgelaufen ist: »Sein ganzes Leben« hat auch er gegeben, als er sich kreuzigen ließ. Da hat er für sich keine Pläne mehr gemacht, sondern alles Gott anheim gestellt. Und der hat sich für ihn verbürgt, der hat ihn bestätigt in seinem Vertrauen, er hat ihn auferweckt, er hat ihm alle Macht gegeben auf der Erde und im Himmel, damit unser Vertrauen in ihn nicht enttäuscht wird.

»Meine Augen sehen stets auf den Herrn«, so könnte die Witwe mit dem Psalmisten gesagt haben. Sie erwartete, wir erwarten alles von ihm. Aber auch andersherum: Wir hoffen alles von dem, der am Opferkasten

sitzt und *uns* sieht, wie wir kommen mit unserem kleinen Glauben und unseren kleinen Gaben. Und uns sehen und uns lieben und sich für uns verbürgen, das ist bei Jesus eins. Bei der Witwe damals und bei uns heute, jetzt und hier.

Amen

Das Buch mit den sieben Siegeln und das Lamm

Bibelarbeit über Offenbarung 5
mit einer historischen Einleitung

Joachim Molthagen

Daß wir Menschen verständlicherweise beschäftigt sind mit unseren tagesaktuellen Freuden und Sorgen, gilt heute nicht anders als vor etwa 1900 Jahren, als die Offenbarung des Johannes (Offb) geschrieben wurde. So scheint es mir hilfreich zu sein, auch für ein Aufnehmen unseres Textes aus Offb 5, wenn wir zunächst einen Augenblick lang innehalten und – bevor wir weiterlesen – uns daran erinnern, welche Schlagzeilen und Meldungen unsere Medien in der letzten Woche beherrscht haben. Am Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr., als die Offb als ein Brief für die Christengemeinden in Kleinasien verfaßt wurde, gab es natürlich im römischen Reich keine Tagespresse. Hätte es eine solche gegeben, so hätte man darin vielleicht folgende – von mir bewußt modernisierend formulierte – Schlagzeilen lesen können:

- Blühende Landschaften zwischen Rhein und Donau. Ehemals barbarisches Germanien erlebt den Segen römischer Zivilisation.
- Römische Heere auf dem Balkan erfolgreich. Feldzüge Kaiser Domitians sichern den Frieden an der Donaugrenze.
- Komplott gegen Kaiser Domitian in Rom aufgedeckt. Mehrere führende Senatoren hingerichtet.
- Kaiserliche Kontrolle zeigt Wirkung. Immer weniger Korruption in der römischen Provinzverwaltung.
- Aus dem *Lokalteil Kleinasien*: Stadtrat von Thyatira beschließt Ehrenstatue für Kaiser Domitian. – Bürgerschaft von Smyrna verabschiedet Dankadresse an »unseren Herrn und Gott« Domitian.
- Fest im Kaisertempel von Ephesus wieder ein voller Erfolg. Zehntausende kamen. Wo blieben die Christen?
- Dazu aus einem *Leserbrief*: »Empören muß in diesem Zusammenhang das Verhalten der Christen. Einmal mehr hielten sie sich von unseren Festlichkeiten fern. Ihre Überheblichkeit ist unerträglich. Wenn sie nicht mit uns zusammenleben wollen, warum leben sie dann überhaupt unter uns? Ausrotten sollte man diese ganze Bande!«
- Anklage gegen Christen erstmals erfolgreich. Römischer Statthalter von Asia verhängte Todesurteil über einen wegen seines Christseins angeklagten Bürger aus Pergamon.

Meine fiktiven Schlagzeilen und Meldungen gehen davon aus, daß die Offb zur Zeit des Kaisers Domitian (81-96 n.Chr.), und zwar gegen Ende seiner Regierung, verfaßt wurde. Das entspricht der Angabe des Bischofs Irenäus von Lyon, der um 180 n.Chr. feststellt, das Schauen der Offb durch Johannes sei »vor gar nicht langer Zeit geschehen, sondern soeben erst am Ende der Regierung Domitians«. ¹ Diese Notiz ist um so bedeutender, als sie nicht verbunden ist mit Gedanken an eine angebliche Christenverfolgung Domitians, sondern sich im Zusammenhang einer Erörterung findet, wer wohl mit der Zahl 666 in Offb 13,18 gemeint sei. Da auch das wenige, was sich der Offb bezüglich der Situation der Christen entnehmen lässt, gut zu den Verhältnissen passt, wie sie für die Zeit Domitians bekannt sind, sehe ich keinen Grund, das Zeugnis des Irenäus zu verwerfen. Allerdings ist hinzuzufügen, daß sich die Situation der Christen im römischen Reich im frühen 2. Jahrhundert n.Chr. nicht wesentlich verändert hat. Wenn also die innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft geführte Diskussion um eine Zuordnung der Offb zum Johannesevangelium und zu den Johannesbriefen verschiedentlich eine Datierung der Offb in das erste Viertel des 2. Jahrhunderts n.Chr. gefordert hat, ² so ergeben sich dafür aus der Lage der Christen keine Schwierigkeiten, wohl aber müßte die Angabe des Irenäus neu bedacht werden. Doch hat die Diskussion der Neutestamentler um eine Verhältnisbestimmung der johanneischen Schriften noch nicht zu allgemein akzeptierten Ergebnissen geführt, und als Althistoriker möchte ich in sie nicht eingreifen. So sehe ich derzeit keinen Anlaß, von dem Zeugnis des Irenäus abzuweichen, und datiere die Offb in die Spätzeit Domitians, auch wenn das frühe 2. Jahrhundert n.Chr. nicht ausgeschlossen bleibt.

Mit meinen Pressemeldungen bemühe ich mich, ein deutlich positiveres Bild von Domitian anzudeuten, als es die antike Überlieferung bietet. Sie ist ganz überwiegend bestimmt von der Perspektive des römischen Senats, der an den Ansprüchen, die Domitian in der Ausgestaltung seiner kaiserlichen Stellung und in seiner Herrschaftspraxis erkennen ließ, je länger desto mehr Anstoß nahm. Angst und Mißtrauen zwischen Kaiser und Senat waren die Folge, und dieses gespannte Verhältnis entlud sich gerade in den letzten Regierungsjahren Domitians in einer Reihe von Prozessen, die zur Hinrichtung prominenter Senatoren führten. Die neuere althistorische Forschung dagegen beurteilt Domitian nicht mehr einseitig aus dieser Perspektive; sie hat mit guten Gründen das düstere

¹ Irenäus, *Gegen die Häresien* (adv. haer.) 5,30,3.

² Vgl. etwa *J.-W. Taeger*, *Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik*, Berlin / New York 1989, und *A. Heinze*, *Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1998.

Bild eines tyrannischen Despoten erheblich korrigiert.³ Sie bewertet seine Regierung in vieler Hinsicht positiv. So beurteilt sie die militärischen Aktivitäten des Kaisers an Rhein und Donau als erfolgreich, sie würdigt sein intensives Bemühen um Korrektheit in der römischen Reichsverwaltung, und sie betont insgesamt, wie stark Domitian sich bezüglich seiner Herrschaftsausübung in den Bahnen seiner Vorgänger bewegte. Das gilt insbesondere auch für den Kaiserkult. Ein Befehl Domitians, als Gott verehrt zu werden, läßt sich nicht nachweisen. Niemals erscheint für ihn in offiziellen Verlautbarungen, also in Inschriften oder auf Münzen, die Bezeichnung »Herr und Gott«, die nach der bekannten Notiz Suetons der Kaiser auch nicht befohlen, sondern indirekt als seinen Wunsch zu verstehen gegeben hatte und die dann von seiner Umgebung und schließlich allgemein aufgenommen wurde.⁴ Dementsprechend erscheint sie in meinen fiktiven Schlagzeilen als eine Äußerung, die aus der Bevölkerung heraus kam.

Mit Bedacht fehlt in meinen Pressemeldungen jeder Hinweis auf eine besondere, von Domitian befohlene Verfolgung der Christen, obwohl der Kaiser in der christlichen Überlieferung seit dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts n.Chr. als der zweite Christenverfolger gilt. Bischof Melito von Sardes, ein Zeitgenosse des Irenäus, erwähnt als erster Domitian neben Nero als christenfeindlichen Kaiser und führt die Schwierigkeiten, denen sich die Christen im römischen Reich ausgesetzt sahen, auf sie zurück.⁵ Die spätere altkirchliche Tradition hat seit dem 4. Jahrhundert n.Chr. die Offb mit einer besonderen Christenverfolgung Domitians verbunden,⁶ die aus den gesteigerten Ansprüchen des Kaisers auf göttliche Verehrung erwachsen sei.⁷ Diese Vorstellung ist bis in die neuere Forschung hinein bestimmend geblieben, und sie beherrscht immer noch weithin die Auslegung der Offb, obwohl Althistoriker bereits seit Jahrzehnten mit guten Gründen eine allgemeine Christenverfolgung Domi-

3 Vgl. dazu grundlegend K. Christ, Zur Herrscherauffassung und Politik Domitians. Aspekte des modernen Domitianbildes, in: *ders.*, Römische Geschichte und Wissenschaftsgeschichte 2, Darmstadt 1983, 1-27 (zuerst publiziert 1962), und die Monographie von B.W. Jones, The Emperor Domitian, Routledge 1992.

4 Sueton, Domitian 13,2: »In gleicher Anmaßung bediente er sich, als er im Namen seiner Procuratoren ein amtliches Schreiben diktierte, dabei der Eingangsformel: ›Unser Herr und Gott befiehlt, daß folgendes geschieht.‹ Daher wurde es seitdem Brauch, ihn mündlich wie schriftlich nur so anzureden.« Belege für den Gebrauch dieser Anrede finden sich bei Martial, Epigramme 5,8,1; Dion Chrysostomos, Rede 45, 1f.; Plinius, Panegyricus 2,3.

5 Melito bei Euseb, Kirchengeschichte 4,26,9.

6 Euseb, Kirchengeschichte 3,17f.

7 Orosius 7,10,5.

tians in Frage stellen⁸ und längst mehrheitlich ablehnen.⁹ Erfreulicherweise läßt sich etwa seit 1990 auch in der neutestamentlichen Forschung eine wachsende Zurückhaltung gegenüber der traditionellen Vorstellung von einer domitianischen Christenverfolgung feststellen,¹⁰ wenngleich sich die Konsequenzen für das Verständnis der Offb noch nicht genügend durchgesetzt haben. Festzuhalten ist, daß es auch unter Domitian keinen Zwang zur Teilnahme am Götter- oder Kaiserkult gab¹¹ und daß von einem kaiserlichen Befehl, die Christen zu verfolgen, nicht die Rede sein kann.¹² Die Schwierigkeiten für die Christen, die in der Offb sehr wohl anklingen, erwachsen im Zusammenhang des bürgerlichen Alltagslebens in den Städten. Die Probleme sind besonders gut bezeugt im 1. Petrusbrief (1Petr), einem Schreiben, das ebenfalls an die kleinasiatischen Christengemeinden gerichtet war und das vermutlich etwas früher als die Offb verfasst wurde.¹³ Nach dem 1Petr wurde die christliche Minderheit wegen ihres erkennbar eigenen Lebensstils von der großen Mehrheit der Bevölkerung als verbrecherisch verleumdet und angefeindet; und das konnte sogar tödliche Folgen haben, da Christsein im römischen Reich zu einem hinreichenden Anklage- und Hinrichtungsgrund geworden war. Ärger über die Christen in der Bevölkerung – der sich in Kleinasien, wo der Kaiserkult besonders beliebt war, z.B. daran entzünden konnte, daß Christen nicht an den Kaiserfesten und -opfern teilnahmen – konnte also dazu führen, daß man sie anklagte; und wenn sie sich dann im Verfahren vor dem römischen Statthalter¹⁴ als Christen bekannten, wurden sie zur Hinrichtung abgeurteilt. Diese Situation, die ich

8 Vgl. J. Moreau, Die Christenverfolgung im römischen Reich, Berlin / New-York 1961, 37-41, und K. Christ, Herrscherauffassung Domitians.

9 Vgl. zur Diskussion J. Molthagen, Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief. Zum Problem einer domitianischen Verfolgung, in: *Historia* 44 (1995), 422-429 und neuerdings U. Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, Stuttgart 1998, 34-52.

10 Vgl. die Arbeit von L.L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, Oxford 1990, die mit Recht große Beachtung gefunden hat; ferner U.B. Müller, Die Offenbarung des Johannes, Gütersloh ²1995 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament); H. Giesen, Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: ANRW (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt) II,26,3, 1996, 2501-2614 und A. Heinze, Johannesapokalypse, 215-240.

11 Das gilt für die breite Bevölkerung, natürlich nicht für die Priester oder die Amtsträger auf lokaler oder Reichsebene.

12 Vgl. U. Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? 168, die ein wichtiges Ergebnis ihrer Studie zusammenfaßt in der Feststellung: »Eine Christenverfolgung unter Domitian ist auch weiterhin ohne Beleg.«

13 Zur Datierung und historischen Auswertung von 1Petr vgl. meine Studie in *Historia* 44, 1995, 422-458.

14 Da es in Christenprozessen um Hinrichtung ging, fielen sie nicht in die Zuständigkeit der lokalen Magistrate, sondern waren von den übergeordneten Repräsentanten der römischen Herrschaft, in den Provinzen also von dem jeweiligen Statthalter, zu entscheiden.

in meinen letzten Schlagzeilen und in dem Leserbrief versucht habe einzufangen, ist auch für die Empfänger der Offb anzusetzen.¹⁵

* * *

Als ein Schreiben an die kleinasiatischen Gemeinden wollte die Offb den Christen im ausgehenden 1. Jahrhundert n.Chr. helfen, ihre schwierige Lage anzunehmen, sie verstehend einzuordnen und im Glauben zu bestehen. Sie stellt in der Eingangsvision (1,9-20) den erhöhten Christus als den Herrn vor Augen, der seinen Gemeinden nahe und ihnen zugewandt ist; sie gibt in den Sendschreiben (Kap. 2-3) seine Weisungen an die Gemeinden weiter; und sie wirft in weit ausladenden Bildern einen Blick auf das endzeitliche Geschehen in dieser Welt bis zum Anbruch der neuen Welt Gottes (Kap. 4-22). Am Anfang dieses langen Abschnittes läßt Gott den Seher Johannes zunächst einen Blick in die himmlische Welt, gleichsam in den Thronsaal Gottes, werfen (Kap. 4-5), damit vor allen Bildern über die Wirren und Schrecknisse der Endzeit deutlich wird, wer die Herrschaft über alle Welt und Geschichte in den Händen hält und wem sie übergeben ist. Damit sind wir bei unserem Text. Der Seher Johannes schaut eine himmlische Ratsversammlung, in der es darum geht, für einen einzigartigen Auftrag die geeignete Person zu finden (V. 1-5). Nur ein einziger ist würdig, die Aufgabe zu übernehmen; und von ihm, unserem Herrn Jesus Christus, ist dann in einer Weise die Rede, die an die Herrschaftsübergabe bei der Thronbesteigung orientalischer Könige erinnert (V. 6-14). Hören wir auf unseren Text und gehen wir seinen Aussagen entlang:¹⁶

5,1 Und ich sah auf der Rechten dessen, der auf dem Thron saß, eine Buchrolle, innen und auf der Rückseite beschrieben, mit sieben Siegeln versiegelt. 2 Und ich sah einen starken Engel, der verkündete mit lauter Stimme: Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen? 3 Und niemand im Himmel und auf der Erde und unter der Erde vermochte das Buch zu öffnen noch es einzusehen. 4 Und ich weinte sehr, weil niemand würdig erfunden wurde, das Buch zu öffnen noch es einzusehen. 5 Und einer von den Ältesten spricht zu mir: Weine nicht! Siehe, überwunden hat der Löwe aus dem Stamm Juda, der Wurzelsproß Davids, das Buch und seine sieben Siegel zu öffnen.

¹⁵ Vgl. meinen Beitrag: Rom als Garant des Rechts und als apokalyptisches Ungeheuer. Christliche Antworten auf Anfeindungen durch Staat und Gesellschaft im späten 1. Jahrhundert n.Chr., in: Gemeinschaft am Evangelium. Festschrift für W. Popkes zum 60. Geburtstag, E. Brandt / P.S. Fiddes / J. Molthagen (Hgg.), Leipzig 1996, 127-142.

¹⁶ Die folgende Auslegung verdankt wichtige Anregungen und Einsichten den Kommentaren von J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes, Zürich ²1987, und E. Lohse, Die Offenbarung des Johannes, Göttingen ¹⁵1993.

6 Und ich sah inmitten des Thrones und der vier Wesen und inmitten der Ältesten ein Lamm stehen wie geschlachtet, das hatte sieben Hörner und sieben Augen, welche die sieben Geister Gottes bedeuten, die ausgesandt sind auf die ganze Erde. 7 Und es kam und empfing (das Buch) aus der Rechten dessen, der auf dem Thron saß. 8 Und als es das Buch empfangen hatte, fielen die vier Wesen und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm nieder, und sie hatten jeder eine Harfe und goldene Schalen voll Räucherwerk, welche die Gebete der Heiligen sind. 9 Und sie singen ein neues Lied: »Würdig bist du, das Buch zu empfangen und seine Siegel zu öffnen; denn du bist geschlachtet worden und hast für Gott durch dein Blut (Menschen) erkauft aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Völkerschaften, 10 und hast sie für unsern Gott zu einem Königreich und zu Priestern gemacht, und sie werden herrschen auf Erden.« 11 Und ich sah, und ich hörte eine Stimme von vielen Engeln rings um den Thron und um die Wesen und die Ältesten – und ihre Zahl war zehntausendmal zehntausend und tausendmal tausend –, 12 die mit lauter Stimme sprachen: »Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu empfangen die Macht und Reichtum und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Preis.« 13 Und jedes Geschöpf, das im Himmel und auf Erden und unter der Erde und auf dem Meer ist, und alles, was in ihnen lebt, hörte ich sagen: »Dem, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamm gebührt der Preis und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeit.« 14 Und die vier Wesen sprachen: Amen, und die Ältesten fielen nieder und beteten an.

Von einer Buchrolle ist zunächst die Rede. Der Seher Johannes schaut sie »auf« der rechten Hand des im Himmel thronenden Gottes. Die »Rechte« ist nach antikem Verständnis häufig ein Hinweis auf die Berechtigung zur Herrschaft und auf das Ausüben von Macht; und diese Bedeutung dürfte auch hier mitschwingen. Die Buchrolle ist innen und auf der Rückseite beschrieben. Damit gleicht sie jener Schriftrolle, die der Prophet Hesekiel in seiner Berufungsvision schaute und essen mußte (Hes 2,8-3,3). Aber sie entspricht zugleich antiken Urkunden, angefangen von den in Keilschrift abgefaßten mesopotamischen Geschäftsbriefen auf Tontafeln bis hin zu römischen Militärdiplomen, mit denen Veteranen ihre Privilegien, die sie nach der Ableistung ihrer regulären Dienstzeit im römischen Heer erworben hatten, nachweisen konnten. Stets war der Text doppelt ausgefertigt – auf einer inneren Tontafel und außen auf einer ebenfalls aus Ton gefertigten Hülle oder auf den Außen- und quer über die beiden Innenseiten zweier Bleitafeln, die mit einer Schnur zusammengebunden waren. So konnte im Zweifelsfall die Echtheit des außen lesbaren Textes überprüft werden. Unsere Buchrolle dürf-

te nicht einfach wie diejenige aus der Berufungsvision Hesekiels »Klage, Ach und Wehe« (Hes 2,10) enthalten haben, sondern im Sinne einer Urkunde den endzeitlichen Geschichtsplan Gottes für die Welt. Die Buchrolle ist siebenfach versiegelt. Damit soll nicht ihr Inhalt verborgen bleiben, denn der Text ist ja auch auf der Außenseite lesbar. Vielmehr schützen die Siegel die Urkunde vor unbefugtem Zugriff. Wie die folgenden Siegelvisionen Offb 6,1-8,1 zeigen, bringt das Aufbrechen der Siegel Zug um Zug Gottes endzeitlichen Geschichtsplan zur Wirkung. Wer also die Siegel öffnet, setzt den Inhalt der Buchrolle in Kraft. Darum lautet die anschließende Frage nicht: Was ist in dem Buch zu lesen?, sondern: »Wer ist würdig, das Buch zu öffnen und seine Siegel zu lösen?« (V. 2) Ein starker Engel stellt diese Frage mit weltdurchdringend lauter Stimme, und das Ergebnis ist zunächst bedrückend eindeutig: Niemand in der ganzen Welt »vermochte das Buch zu öffnen noch es einzusehen« (V. 3). Dabei umschreibt der Vers »die Welt« im Sinne antiker Vorstellungen dreigliedrig mit Himmel, Erde und Unterwelt. Vers 13 fügt dieser Aufzählung als ein viertes Glied noch das Meer hinzu.

Der Seher Johannes nimmt die Vision nicht unbeteiligt zur Kenntnis. Er bricht in Tränen aus angesichts des Befundes, daß scheinbar niemand für würdig befunden wurde, das Buch zu öffnen. Aber er hat die Szene nur vordergründig erfaßt. Einer der 24 Ältesten, die nach Offb 4,4 rings um den himmlischen Thron Gottes sitzen, fordert Johannes auf, nicht zu weinen, und er teilt ihm mit: Einer kann das Buch und seine sieben Siegel öffnen, nämlich »der Löwe aus dem Stamm Juda, der Wurzelsproß Davids« (V. 5). Beide Bezeichnungen knüpfen an alttestamentliche Stellen (Gen 49,9f; Jes 11,1.10) an, und sie waren im Judentum gebräuchlich für den Messias. Der also ist der einzig Würdige, Gottes Geschichtsplan bis zum Ende der Zeiten in Kraft zu setzen. Von ihm heißt es: »Er hat überwunden / den Sieg davongetragen« (V. 5). Das paßt durchaus zu dem in Gen 49,10 erwarteten Herrscher, dem die Völker gehorchen, und zu dem in Jes 11,1-10 gezeichneten Bild von dem herrlichen, mächtigen und gerechten Friedenskönig, aber christliche Leser werden eher an den Kreuzestod und die Auferweckung Jesu denken, und eben diese Deutung fordert der Fortgang unseres Textes.

Die angekündigte Gestalt erscheint. Johannes schaut »ein Lamm, wie geschlachtet« (V. 6). Das ist nun keine jüdische Bezeichnung für den Messias; wohl aber gebraucht das Neue Testament verschiedentlich ein solches Bild für Jesus. So spricht Paulus davon, daß »Christus als unser Passalamm geopfert« worden ist (1Kor 5,7), und der 1. Petrusbrief (1,19) erinnert seine Leser daran, daß sie »mit dem kostbaren Blut Christi als eines untadeligen und unbefleckten Lammes« losgekauft worden sind von ihrem früheren Wandel. Das Johannesevangelium (1,29) nennt Jesus »das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinweg nimmt«. In der Offb ist »das Lamm« die am häufigsten gebrauchte Bezeichnung für Christus – sie findet sich dort insgesamt 28mal –, wobei aber gegenüber den an-

deren neutestamentlichen Stellen ein anderes griechisches Wort gebraucht wird. Die Gestalt des Lammes bezeichnet in unserem Text also Jesus als den für uns gekreuzigten und auferweckten Christus; er ist der einzig Würdige, das Buch und seine Siegel zu öffnen. Dabei ist die Verbindung zu dem vorausgehenden Vers bedenkenswert. Indem die Gestalt, die in V. 5 mit den Messiasbezeichnungen angekündigt wird, in V. 6 als das Lamm erscheint, wird deutlich: Es geht um den Messias, den Israel vom Alten Testament her erwartet und der in der Person Jesu Christi gekommen ist. Mit den Bildern unseres Textes könnte man sagen: Der »Löwe aus dem Stamm Juda« kommt als ein »Lamm, wie geschlachtet«. Die Messiasbezeichnungen werden aufgenommen, aber nicht die damit verbundenen Messiasvorstellungen und -erwartungen. Diese werden vielmehr von Jesus Christus her korrigiert und empfangen von ihm her ihren neuen Inhalt.

Das Lamm steht am himmlischen Thron Gottes, von dem die Vision in Offb 4 bereits geschildert hat, daß er umgeben ist von den Thronen der 24 Ältesten und von vier Wesen, deren Beschreibung die christliche Kunst aufgenommen hat in ihren Symbolen für die vier Evangelisten (4,7: Löwe, Stier, Angesicht eines Menschen, fliegender Adler). Die räumliche Angabe, nach der das Lamm »inmitten des Thrones und der vier Wesen und inmitten der 24 Ältesten« seinen Platz hat (V. 6), will sicher nicht zur Anfertigung einer Skizze einladen, sondern soll vor allem zum Ausdruck bringen, daß das Lamm ganz unmittelbar zu Gott gehört. Es hat 7 Hörner (Zeichen der Kraft) und 7 Augen (Zeichen der Gott eigenen Allwissenheit), wobei die Siebenzahl hier wie sonst in der Offb für das Ganze und Vollständige steht. Die 7 Augen werden dann gleichgesetzt mit den »7 Geistern Gottes, die ausgesandt sind auf die ganze Erde«. Das sind offenbar himmlische Wesen, die Gott bei seiner Herrschaft über die Erde zur Hand gehen. Sie stehen also auch dem Lamm zur Verfügung, worin einmal mehr die enge Zusammengehörigkeit von Gott und dem Lamm zum Ausdruck kommt.

Äußerst knapp wird dann der entscheidende Vorgang mitgeteilt: Das Lamm kommt und empfängt die versiegelte Buchrolle aus der rechten Hand Gottes (V. 7). Damit ist nichts Geringeres als der Akt der Herrschaftsübertragung ausgesagt. Das Lamm – Christus – hat damit Gottes Macht über die Welt empfangen; es hat den göttlichen Geschichtsplan an sich genommen, und es besitzt die Vollmacht, ihn nun Stück für Stück bis zum Ende umzusetzen. Die Frage, wer in der Welt die Herrschaft ausübt, ist also im Himmel bereits geklärt, und zwar so eindeutig, daß dort nur noch Raum ist für Lobpreis und Huldigung gegenüber dem Lamm. Dieses himmlische Thema erfüllt den großen abschließenden Teil unseres Textes (V. 8-14).

Den himmlischen Jubel und die Huldigung vor dem Lamm eröffnen die vier Wesen und die 24 Ältesten, die nach Offb 4 die unmittelbare Umgebung des himmlischen Thrones Gottes bilden. Sie fallen vor dem Lamm

nieder als Zeichen der Ehrerbietung und Ausdruck ihrer Anbetung. Wie im jüdischen Tempelgottesdienst und wie bei griechischen und römischen Kulte gehören Musikinstrumente, hier Harfen, und »Schalen voll Räucherwerk« dazu, wobei unser Text die letzteren aber auf die Gebete der Heiligen deutet, weil der christliche Gottesdienst ja keine Opfer mehr kennt. Der Lobpreis der Ältesten und der vier Wesen findet seinen Ausdruck in einem »neuen Lied« (V. 10), das zunächst den zentralen Vorgang der Herrschaftsübertragung an das Lamm lobend nachvollzieht. Die Würde des Lammes, Gottes Herrschaft auszuüben, wird damit begründet, daß es geschlachtet wurde und dadurch aus allen Teilen der Völkerwelt Menschen für Gott erworben hat (V. 9). Christi Herrschaft, so besingt es das neue Lied, erwächst also aus seinem Opfertod, dessen Wirkung das neue Gottesvolk ist. Wenn das neue Lied dann weitere Aussagen über das Volk Gottes macht (V. 10), sollten wir bedenken, daß dabei auch von uns die Rede ist; an dieser Stelle kommen wir in unserem Text unmittelbar vor! Von der Bestimmung der Menschen Gottes ist die Rede. Sie sind für Gott zu einem Königreich gemacht, d.h. an ihnen soll Gottes Herrschaft sichtbar werden, und sie haben die Aufgabe von Priestern, nämlich Gott zu loben, für andere Menschen vor Gott einzutreten und Gottes Weisungen weiterzugeben. Dabei ist das Volk Gottes wahrhaft weltumspannend und, wie man heute hinzufügen müßte, auch konfessionsübergreifend. Die letzte Aussage, die das neue Lied über die Menschen Gottes macht, nämlich daß sie herrschen werden auf Erden (V. 10), betrifft deutlich nicht die Gegenwart des Gottesvolkes, sondern gilt für die Zukunft. Dazu entwirft die Offb in ihren letzten Kapiteln eigene Bilder, wenn sie von einem Herrschen mit Christus für 1000 Jahre spricht (20,4-6) und im Blick auf den neuen Himmel und die neue Erde oder auch auf das neue Jerusalem sagt, daß Gottes Knechte ihm dienen und herrschen werden in alle Ewigkeit (22,3-5).

Der himmlische Lobpreis weitet sich aus auf eine unendlich große Schar von Engeln (V. 11f). Die Zahlenangabe 10 000 mal 10 000 und 1000 mal 1000 ist nicht zum Rechnen bestimmt, sondern formelhaft gemeint. Sie findet sich auch in Dan 7,10 und bezeichnet dort wie an unserer Stelle eine überaus große Menge. Auch die Engel rühmen das Lamm und verbinden seine Würde, zu herrschen und Verherrlichung entgegenzunehmen, wieder mit seinem Opfertod, indem sie von dem Lamm sprechen, »das geschlachtet ist«. In einer siebengliedrigen Aufzählung wird das Lamm als würdig gepriesen, in Empfang zu nehmen zunächst, was der Ausübung der Herrschaft dient, nämlich Macht, Reichtum, Weisheit und Stärke, sodann Ehrerbietung auf verschiedene Weisen, nämlich durch Ehre, Herrlichkeit und Preis. Schließlich stimmt alle Welt in den himmlischen Lobgesang ein. Alle Geschöpfe bekennen, daß Preis, Ehre, Herrlichkeit und Macht in alle Ewigkeit Gott und seinem Christus gebühren (V. 13). Die viergliedrige Aufzählung nimmt Elemente aus dem Lobgesang der Engel auf, und die Formulierung »dem, der auf dem Thron

sitzt, und dem Lamm« unterstreicht erneut, daß Gott und Jesus Christus unauflöslich zusammengehören. Den sich so vom Himmel ausgehend über alle Welt ausbreitenden Lobpreis bekräftigen die vier Wesen mit ihrem Amen, und die himmlischen Ältesten beten an, womit sich der in V. 8 begonnene Kreis von Lob und Huldigung als Antwort auf die Herrschaftsübertragung an das Lamm schließt.

* * *

Nach der Erläuterung des Textes möchte ich abschließend in drei Punkten zusammenfassen, was der Text uns bedeuten kann.

1. Er will uns so wenig aus unserer Alltagswelt herausreißen wie die kleinasiatischen Christengemeinden aus ihrer Situation am Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr.; aber er will uns daran erinnern, daß es Wichtigeres gibt, als in unseren Zeitungen und elektronischen Medien gemeldet wird. Dieses Wichtigere ist das Lob, die Anbetung und Verherrlichung Jesu Christi. In der himmlischen Welt ist es bereits das beherrschende Thema, und Christen sind berufen, es auch mitten im Alltag unserer Welt aufzunehmen.

2. Unser Text lädt uns ein, für unser Leben und für unsere Welt darauf zu vertrauen, daß unser Herr Jesus Christus der Herr der Welt und der Geschichte ist. Damit lösen sich nicht alle Probleme in Wohlgefallen auf; wir können auch nicht beanspruchen, Gottes Wirken und seine Absichten immer genau zu kennen oder zu verstehen. Aber wir dürfen darauf vertrauen, daß wir niemals nur Menschen, Mächten oder Verhältnissen ausgesetzt sind, sondern daß über uns der Herr wacht, der sich – als das Lamm – für uns geopfert hat.

3. Dankbarkeit ist die angemessene Reaktion, wenn wir daran erinnert werden, daß Jesus Christus auch uns »für Gott erkauft« hat. Als solche kommen wir direkt in unserem Text vor; und wir sind eingeladen, uns immer neu in die Bestimmung des Volkes Gottes einzuüben. Unsere Berufung ist es nach V. 10, an unserem Leben sichtbar zu machen, daß Jesus Christus der Herr ist, ihn zu loben, für andere vor Gott einzutreten und sein Wort weiterzugeben.

BUCHBESPRECHUNGEN

Hans-Dieter Betz/Don Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 1 (A-B), 4. völlig neu bearbeitete Auflage, Mohr Siebeck: Tübingen 1998, geb., 1936 Sp., DM 398,- (ISBN 3-16-146941-0)

Was das Evangelische Gesangbuch für die Kirche, das ist »die RGG« für die protestantische Theologie, zumindest deutschsprachiger Provenienz: Dieses Lexikon stellt eine Art geistig-theologischen Sozialkitt dar, dessen dritte Auflage über vierzig Jahre hinweg Generationen von Theologiestudierenden und -lehrenden begleitete, Schneisen in die unerschöpflichen Gebiete der Theologie schlug und das allzu flüchtige Examenswissen in das Pfarrhaus hinüberrettete. Die RGG ist ohne jede Übertreibung und zumindest seit der bahnbrechenden zweiten Auflage (1927-1932) eines der großen und auch im internationalen Maßstab paradigmatischen theologischen Lexika. Sorgfalt hinsichtlich der redaktionellen Betreuung, Zuverlässigkeit, ein hohes Maß an Sachlichkeit und leichte Erschließbarkeit theologisch relevanter Stichworte und Personen unter souveränem Verzicht auf enzyklopädische Pleonasmen markieren kurz und knapp die bekannten Stärken dieses Standardwerkes. Dies mag wohl der Hauptgrund dafür sein, daß es etwas mehr als vier Jahrzehnte dauerte, bis sich der Mut zu einer Neuauflage fand. Jedoch kommen auch Kultobjekte irgendwann in die Jahre und werden schließlich – wie im Falle der RGG (3. Auflage) – vom wissenschaftlichen Hilfsmittel selbst zum Studienobjekt der Editions- und Theologiegeschichte.

Der Umfang

Die Neuauflage fällt nicht nur durch die Weglassung des Artikels (»die«) im Titel auf: Hinsichtlich des Umfangs hat der nun vorgelegte erste Band der vierten Auflage beachtlich zugenommen, was freilich aufgrund neuer Artikel – wie z.B. »Befreiungstheologie« nebst der Streichung obsoleter Beiträge¹ – kaum verwundern kann. Die Länge der Artikel hat sich dagegen *prima facie* nicht grundsätzlich sondern lediglich von Fall zu Fall verändert und bleibt dem Prinzip treu, nicht *alles* über den Gegenstand des Interesses sagen zu wollen oder zu müssen. Der erste Band der dritten Auflage umfaßte zwar fast die gleiche Anzahl an Spalten wie der erste Band der Neuauflage.² Jedoch schloß der erste Band der Altauflage bereits den Buchstaben »C« ein, während die vierte Auflage nur bis zum »B« reicht. Der zwischen beiden Auflagen liegende Erkenntnisgewinn läßt sich mit einer Zunahme an 357 Spalten (und damit um ca. 20 %) auch arithmetisch beziffern. Der inhaltliche Zuwachs wird bereits auf den ersten Seiten deutlich. So vermißt die Leserschaft nicht länger den überfälligen Artikel »Abba«, der in der 3. Auflage noch fehlte; ebensowenig den Artikel »A und O«, dem bezeichnenderweise

¹ Gleich auf der ersten Seite fällt die Auslassung des vormals fünfzeiligen Artikels »Aarhus« (dänisches Suffraganbistum) – mit immerhin ebenso vielen Zeilen an Literaturangaben! – ins Auge.

² Vgl. RGG (3. Auflage), Bd. 1: 1895 Spalten; RGG (4. Auflage), Bd. 1: 1936 Spalten.

an erster Stelle stehenden Beitrag des neuen Lexikons. Symptomatisch für den Informationszuwachs ist eine weitere Beobachtung: Bis zum Erreichen des Artikels »Abendmahl« weist die Neuauflage nicht weniger als fünfzehn, die dritte Auflage jedoch nur drei Artikel auf.

Wohlthuend gegenüber der dritten Auflage ist zudem, daß Personen mit gleichlautendem Familiennamen (vgl. die Ausführungen zu »Abbot«) jeweils als selbständige Artikel behandelt werden. Dies ist eine sachliche Verbesserung und vermeidet die Fiktion nicht vorhandener familiärer Zusammenhänge bei Menschen gleichen Namens.

Die neuen theologischen Perspektiven werden anhand der längeren Ausführungen zum Lexem »Abendmahl« deutlich, in dem die konfessionellen, liturgischen und missionswissenschaftlichen Aspekte angemessen berücksichtigt werden. Die neuen Gliederungselemente der einzelnen Beiträge wirken sich insgesamt sehr positiv aus und bilden das innovative Rückgrat des Lexikons.

Eigenartig bleibt dagegen manche Diskrepanz hinsichtlich der Artikellänge: Während die – miserabel verfaßten – Erläuterungen zu »American Baptist Churches« mit 22 Zeilen über die größte protestantische Konfessionsfamilie in den USA (und weltweit) sehr mager ausfallen, fast keine brauchbaren Informationen enthalten und als einzigen Literaturverweis ein 15 Jahre altes Werk des Artikelschreibers nennen,³ wird der religionsgeschichtlich interessanten Gestalt »Amenophis IV (Echnaton)« eine ganze Spalte mit gut aufbereiteten wissenswerten Details gewidmet. Andererseits fragt man sich, weshalb die Ausführungen über »Biokulturwissenschaft« (Sp. 1605-1607) in einem theologischen Fachlexikon mehr als zwei Spalten (ebd.) umfassen müssen und damit doppelt so viel Platz beanspruchen wie der kirchenhistorisch äußerst bedeutsame »Agendenstreit« (Sp. 181f). Dies wirkt willkürlich und ist schwer nachvollziehbar.

Deutlich wird dies auch anhand des Artikels »Bibel«, der sich mit 20 Seiten (Sp. 1407-1446) wohl als einer der umfangreichsten des gesamten Projektes erweisen dürfte. Angesichts der Bedeutung der Bibel für die Christenheit mag dies auch niemanden ernsthaft verwundern. Dennoch lassen sich gerade an diesem Beitrag, für den ein kleines Autorenkollektiv verantwortlich zeichnet, einige Diskrepanzen des gesamten Werkes veranschaulichen. Zwar stößt man unter dem Stichwort »Bibel« auf eine meist angemessene Informationsfülle, mitunter jedoch auch auf eine abstruse Detailtreue, die im ganzen ersten Band nicht ihresgleichen hat: Unter »Bibel, 3. Sprachen des Alten Testaments« (Sp. 1412-1418) hat der namhafte Alttestamentler Hans-Peter Müller eine unsägliche Informationsfülle zusammengetragen und sprachlich in einer Weise komprimiert, die nur für eine sehr erlesene und linguistisch hochspezialisierte Leserschaft noch Sinn ergibt (die allerdings solche Erläuterungen gar nicht benötigt). Beinahe wohlthuend wirken dagegen die analogen Ausführungen über die Sprache des Neuen Testaments von Lars Rydbeck (Sp. 1424-1426), die dem Ratsuchenden wenigstens eine unleserliche Kurzglossistik über anverwandte Dialekte und antike Sprachfamilien ersparen.

³ Dies ist für ein Lexikon dieser Art Ausweis eines schlechten Stils, der sicherlich vor allem dem Autor anzulasten ist. Die einzige Literaturangabe – nämlich die des Autors – stammt aus dem Jahr 1983! Hier hat freilich auch die Redaktion eine Mitschuld, sofern sie solche Artikel entgegennimmt.

Nun wäre selbst gegen eine solche Ausführlichkeit nichts einzuwenden, wenn sie sich auch in anderen Bereichen der »Religion in Geschichte und Gegenwart« niederschläge, die für den jeweiligen Fachwissenschaftler eine ebenfalls hohe Relevanz haben. Dies ist aber nicht der Fall. Die Redundanz mancher Ausführungen steht hart gegen die sprachliche Sparsamkeit mancher Artikel an anderer Stelle – eine Tatsache, die sich nicht nur sachlich begründen läßt, sondern den Geschmack des Zufälligen hat. Ambivalenzen dieser Art belegen, daß die einzelnen Fachberater für sich sehr verschiedene Schwerpunkte setzen und die inhaltliche Konzeption und Koordination insgesamt zu wünschen übrig läßt.

Aufbau und Schriftbild der Artikel

Die formalen Gliederungssignale zwischen den Artikeln sowie innerhalb der Artikel, etwa durch die Verwendung von Fett-, Halbfett- und Kursivdruck, vermitteln ein wohlthuend übersichtliches Schriftbild. Das Auge kann die verschiedenen Ebenen schnell erfassen, wodurch die Nachteile der für derartige Lexika erfahrungsgemäß kleinen Schrift wieder wettgemacht werden. Die Gliederung der Artikel ist gegenüber der Altauflage erheblich differenzierter und übersichtlicher. Dies sticht gleich zu Beginn anhand der Ausführungen über »Aaron« und »Aaronitischer Segen« ins Auge. Erfreulich ist auch die Einbindung von Skizzen und Grafiken in den Text, die sich in der Nähe der zu ihnen in Beziehung stehenden Artikel befinden.

Daß teure Hochglanzbilder fehlen und farbige Abbildungen⁴ eine Rarität darstellen, läßt sich dagegen leicht verschmerzen. Die Absenz von Statistiken, die noch in der dritten Auflage das Druckbild auflockerten, ist ebenfalls nachvollziehbar, da diese Art von »Listenwissenschaft« schnell veraltet und oft schon nach kurzer Zeit für zeitnahe Auswertungen kaum von Bedeutung ist.

Der internationale Charakter des Gesamtwerks

Zu den auffälligen Kennzeichen zählt der internationale Anstrich des neuen Lexikons, was sich bereits durch die Zusammensetzung der Herausgeber andeutet. Wie die Übersicht »Fächer und Fachberater« zeigt, kommen jedoch die meisten der sogenannten Fachberater nach wie vor aus dem deutschsprachigen Raum. Davon sind vor allem die »klassischen« Fächer und Disziplinen betroffen. Unter den deutschsprachigen Forschern hat wiederum Tübingen die Nase deutlich vorn.

Führt man sich vor Augen, welche wissenschaftlichen Kapazitäten nicht als »Fachberater« berücksichtigt wurden, dann mag, abgesehen von der Einsicht in die unwidersprochene fachliche Kompetenz der Erwählten, wohl das Bestreben der kurzen (Verständigungs-)Wege eine Rolle gespielt haben. Mehr als eine Vermutung kann dies freilich nicht sein. Die Herausgeber werden ihre Gründe für die Auswahl haben, die sie uns tunlichst nicht nennen.

Angesichts des betont internationalen Charakters ist es freilich ein Skandal ersten Ranges, daß sich unter Herausgebern und Fachberatern keine einzige Wissenschaftlerin befindet. An diesem desolaten Umstand ändert auch die feministische Rhetorik nichts, die sich in einzelnen Artikeln niederschlägt.⁵ Diese Miß-

4 Vgl. Art. »Bibelillustrationen«, Sp. 1465f. 1470.

5 Vgl. Art. »Bibelkritik. 6. Feministisch«, Sp. 1484f.

lichkeit läßt sich auch nicht mit dem Hinweis rechtfertigen, es gäbe nicht genügend qualifizierte Theologinnen, denen eine solch verantwortliche Mitarbeit zuzutrauen wäre. Dies gilt weder für die wissenschaftlich längst nicht mehr führende deutschsprachige Theologie, jedoch erst recht nicht für die multinationale Gemeinde der Forschenden, die man ansonsten durchaus hochzuhalten bemüht ist. Immerhin: Unter den Autoren einzelner Artikel finden sich hie und da auch qualifizierte Frauen. Hinsichtlich der Kernkompetenzen bleiben die älteren Herren jedoch immer noch lieber unter sich (wahrscheinlich ist dieses Defizit niemandem aufgefallen. Im Vorwort schweigen sich die Herausgeber über diesen Umstand aus).

Ein kritisches Fazit

Zu bemängeln sind Umfang und Art der Literaturangaben, mit denen man sich – den Leser und die Leserin entlastend – von den bibliographischen Konvoluten der Konkurrenz (TRE) abheben wollte. Daß die teils recht spartanischen Literaturangaben⁶ auch ältere und teils sogar veraltete Literatur nennen, obwohl neuere durchaus zur Verfügung gestanden hätte, mag noch mit den persönlichen Präferenzen der Autoren entschuldigt werden. Mit einem solchen Verfahren wird jedoch zugleich die Fiktion sogenannter »Standardwerke« und damit ein anachronistisch anmutendes Forschungsideal des 19. Jahrhunderts hochgehalten. Besser hätte man sich auf neuere und neueste Werke beschränkt, die auch den älteren Diskussionstand aufgreifen (was »neuere Werke« in der Regel auch tun!).

Theologiestudierende werden bei ihren bibliographischen Recherchen in diesem Werk in jedem Falle zu wenig Hilfe erfahren. Daß neben den Erscheinungsjahren der angegebenen Literatur erneut der Erscheinungsort ungenannt bleibt, ist bedauerlich und schwer verständlich, zumal Angaben dieser Art einfach zum gegenwärtigen wissenschaftlichen Standard gehören. Gerade die an sich erfreuliche Zunahme von literarischen Verweisen aus internationalen Forschungsbereichen macht bibliographische Hinweise wie den des Erscheinungsortes eines Werkes unumgänglich. Besser und platzsparender wäre es allerdings gewesen, die interessierte Leserschaft vor allem auf weiterführende Bibliographien oder aussagefähige Rezensionen zum Stand der Forschung zu verweisen.⁷ Die manchmal eigenartigen und reduktionistisch anmutenden bibliographischen Verweise sind daher insgesamt unbefriedigend.

Ein weiterer Schönheitsfehler dieses Opus magnum sind die durchweg äußerst störenden Abkürzungen, die den Lesefluß unheilvoll unterbrechen. Wer viel Geld für ein Lexikon ausgibt, der hat ein gewisses Recht auf linguistische Unversehrtheit. Die zahllosen Abkürzungen (einige Beispiele: *christl.*, *philos.*, *theol.*, *rel.*, *kirchl.*, *amer.*, *bes.*, *dt.*, *engl.*, *franz.*, *griech.*, *lat.*, *Bf.* [für Bischof!], *MA*, *Hl. Geist*, *päd.*, *urspr.*, *v.a.*) wirken neben den gängigen und unausweichlichen Abkürzungen bei Bibelstellenverweisen nicht nur unästhetisch (was angesichts des Bandpreises durchaus kein nebensächlicher Faktor ist), sondern lieblos. Ich frage mich, wie sich dies editorisch rechtfertigen läßt. Der Hinweis auf einen größeren Seitenumfang im Falle einer »Pleneschreibung« hat keine wirk-

⁶ Vgl. z.B. den Artikel über das »Absolute« von J. Stolzenberg, Sp. 80f.

⁷ Vgl. etwa die vom selben Verlag herausgegebene »Theologische Rundschau«.

liche Überzeugungskraft und wirkt – anders als der renommierte Verlag vermuten läßt – allzu schwäbisch-knauserig. Man stelle sich nur vor, wie ein Zitat aus einem an derartigen Abkürzungen satten Artikel in einer wissenschaftlichen Veröffentlichung aussehen mag! Die üblen Kryptographien anderer Lexika (vor allem im Bereich Religionsgeschichte) hätten hier einen innovativen und um des Vergnügens an einer *Lectio continua* willen lesefreundlicheren Kontrapunkt erwarten lassen. Der Leser und die Leserin sind hier zurecht verärgert.

Zu monieren ist aber vor allem der – bei allem Verständnis für die Solidität fachlicher Arbeit – inakzeptable Preis eines Einzelbandes i.H.v. fast 400 DM. Bekanntlich ist »jeder Arbeiter seines Lohnes wert« (1Tim 5,18). Aber ein gerüttelt Maß an intrinsischer Motivation sollte um der gewiß ruhmreichen »Sache« willen buchstäblich zu Buche schlagen. Das Verlagshaus Mohr Siebeck, das wahrlich nicht zu den Billiganbietern der Branche zählt, kann zudem darauf vertrauen, daß diesem neuen ›Standardwerk‹ der Verkaufserfolg gewiß ist, zumal jede auch nur halböffentliche theologische Bibliothek zum Kauf mehr oder weniger genötigt ist. Diejenigen, die mit diesem Lexikon arbeiten möchten – und es zumindest für die Dauer ihres Studiums zudem auch müssen – würden's dem Verlag und den Herausgebern sicherlich danken, wenn das Werk wenigstens in Form einer Studienausgabe erschwinglich bliebe. Allein die mir noch durchaus präsenste Vorstellung vom Gerangel um die ›Nutzungsrechte‹ eines solchen Standardwerkes innerhalb einer frequentierten Bibliothek läßt erschauern.

Unter dem Vorbehalt, daß bisher lediglich ein Band des gesamten editorischen Unternehmens vorliegt, sei ein vorläufiges Fazit erlaubt: Die RGG ist gut und nützlich zu lesen, jedoch keine wirkliche Alternative zur TRE (deren Schwächen hinlänglich bekannt sind). Unter Preis-Leistungsgesichtspunkten wird die Neuauflage, sofern man hier vergleichen darf, durch die Studienausgabe des Verlagshauses Walter de Gruyter um Längen geschlagen, zumal viele (Kurz-)Artikel – dies fiel vor allem in den historischen und speziell biographischen Bereichen auf – kaum Neues enthalten, das eine Anschaffung dringlich machte. Dies liegt sicherlich auch daran, daß die mitunter spannende theologische Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts sowie wichtige zeitgenössische Kontroversen in Sachfragen nicht erwähnt und dem Konzept vermeintlicher (und keinesfalls immer unumstrittenen) ›Grundwahrheiten‹ geopfert wurden.

Man fragt sich schließlich, weshalb es neben dem mittlerweile bewährten Evangelischen Kirchenlexikon (EKL) eines noch aufwendigeren und teureren Lexikons des gleichen Typus bedurfte. Wozu eine und zudem *diese* Neuauflage? Was ist das Besondere an der ›neuen‹ RGG? Ich weiß es nicht. Über die editorische Notwendigkeit des Unternehmens schweigen sich Verlag und Herausgeber aus. Daß es für eine Neuauflage an der Zeit war, müßte zunächst einmal einsichtig gemacht und begründet werden.

Innovative Chancen, die die Markt- und Wissenslücken (er)schließen könnten, wurden m.E. nicht hinreichend genutzt. Eine Ausnahme bildet die Aufnahme neuer Lexeme, vor allem aus dem religionsgeschichtlichen und -wissenschaftlichen Bereich, die in verständlicher Weise erläutert werden und für das Studium der Theologie und seiner Randgebiete durchaus hilfreich sind (Beispiel: »Anikonisch«, Sp. 503). Andere Chancen wurden nicht genutzt, wie etwa eine multimediale Vernetzung des Lexikons sowie die simultane Verwendung von literarischen und elektronischen Medien (Beispiel: DVD-Technik) und die Verwendung der neuen deutschen Rechtschreibung. Sie bewußt umgehen zu wollen, wirkte

für ein Lexikon, das den Anspruch erhebt, ein Standardwerk zu sein oder es werden zu wollen, schon sonderbar.

Je länger man sich mit dem Werk beschäftigt, desto mehr verdichtet sich der Eindruck, daß dieses Lexikon zwar nicht überflüssig, aber doch entbehrlich ist. Von einer Anschaffung für den Privatgebrauch sei daher zunächst abgeraten, auch wenn der Weg in die Bibliothek dadurch im Einzelfall unumgänglich wird. In der Regel wird dies aber gar nicht nötig sein, weil die Inhalte dieses Lexikons auch anderweitig und das heißt vor allem preiswerter über konkurrierende Sammelwerke bzw. das Internet erschließbar sind.⁸

Auch wenn die hohen Erwartungen, die sich an die Neuauflage richteten, nun erst einmal gedämpft sind, gilt es zunächst die weiteren Bände abzuwarten, die – so die leise Hoffnung des Rezensenten – zu einer Revision wenn schon nicht aller, so doch einiger Kritikpunkte nötigen könnten. Der Rezensent würde sich jedenfalls freuen.

Dr. Kim Strübind, Bruggsperger Straße 26, D-81545 München

Thomas Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iser's Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, S. Roderer Verlag: Regensburg 1995, 295 S.

Thomas Nißlmüller zeigt in seiner Arbeit den ganzen Rahmen von Hören und Verstehen der apostolischen Rede; er zeigt durch die Anregungen von W. Iser obendrein die vielfachen Leistungen der sogenannten Bibellese (s. Bibellese-Ästhetik, S. 195-228). An Paulus, Augustin und Luther können wir exemplarisch die verschiedenen Aspekte der produktiven Aneignung der biblischen Überlieferungen sehen. Der Vorrang der mündlichen Überlieferung zeigt die memorativen und rhetorischen Züge, den Sammel- und Imaginationsraum des Gedächtnisses, die ordnenden Leistungen der Rede als Überredung, als Lenkung und Begleitung für die Sinnkonstitution des gehörten Wortes Gottes. In seiner Antrittsvorlesung »Die Appellstruktur der Texte« hat Wolfgang Iser die spezifischen Leistungen des Lesers am Roman des 18. und 19. Jahrhunderts gezeigt. Der Verfasser gibt diese Einsichten nun für den Leser der Bibel in applikativen Beispielen der Bibellektüre.

Kontext und Situation sind nun in der Praxis die Mitarbeiter für die Kompletierung des Textsinns (S. 91ff.). Das Hören und Lesen sind beide konstruierend tätig; Lese- und Lebenserfahrungen schießen zusammen, Glaube und Hoffnung und Fragen werden auf Verträglichkeiten gebracht, zeigen aber auch die Brücke, Mißverständnisse und neue Verständnisse an alte Profile anschließend.

Auch bei der Bibellese sind wir nicht allein – die Mitleser weisen uns ins Gespräch: Es ist eine große Narrheit, allein weise sein zu wollen. Die Kirche Jesu Christi hat auch im Raum Platz für Gespräch, Begleitung und Korrektur. Die vielen Gespräche Jesu in den Evangelien zeigen uns die Gleichrangigkeit von Ich und Du, von Frage und Antwort als Impuls und Bedeutungszuschuß.

⁸ Teilweise bietet sogar das preiswerte dtv-Taschenlexikon einen zumindest ebenbürtigen Sachstand an Fachwissen wie manche RGG-Artikel.

Der Verfasser führt an drei Gestalten, Luther, Hamann und Schleiermacher (S. 143-156), die vielen konstruktiven Impulse für das »Lesen« als comprehensive approach an. Auch die handelnde Kirche ist eine angesprochene, miteinbezogene – und in Gottesdienst und Katechese sind wir profilierend, konstruierend, sinnabhebend und segmentierend tätig; mit der *vox clamantis* rufend und weckend. Nißlmüller hat sich Mühe gemacht, die »Bible as Rhetoric« (S. 210) wieder als Ruf, Rede mit all ihren Figuren des Wirkenwollens zu demonstrieren. Offenbarung als Geschichte ruft uns in die Antwort, und zu dieser Antwort gehört Wachheit und Aufmerksamkeit, die ja geistliche und schulische Qualitäten sind. Offenbarung als Geschichte ruft uns in die Spurensuche des tiefen Textes, der von Herkunftsgeschichte, Leiden und Auferstehung gezeichnet ist. Der Verfasser bringt ohne modische Attitüden die alten Überlieferungen auf unsere heutige Tragehöhe und mahnt unsere Textpflichtigkeit an: »Bewahre, was dir anvertraut« (1Tim 6,20).

Dr. *Walter Magaß*, Kreuzstraße 28, D-49084 Osnabrück

Selbstanzeige:

Andrea Strübind, »Eifriger als Zwingli ...«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes (von der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg im Frühjahr 1999 als Habilitationsschrift im Fach Kirchengeschichte angenommen)

Die Erforschung des Tüfertums hat seit den 50er Jahren grundlegende Wendepunkte erfahren. Ausgangspunkt der Untersuchung, die im Mai 1999 als Habilitationsschrift von der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg angenommen wurde, war daher zunächst die Beobachtung des methodologischen Paradigmenwechsels innerhalb der Geschichtswissenschaft und dessen fundamentale Auswirkungen auf die Täuferforschung. Der gravierende Umbruch innerhalb der Geschichtswissenschaft, der durch den zunehmenden Einfluß der Sozialwissenschaften gekennzeichnet ist, läßt sich an der Forschungsgeschichte der Täuferbewegungen recht gut veranschaulichen. Seit den 70er Jahren entwickelte sich, verbunden mit den Namen einer neuen Forschergeneration (Goertz, Stayer, Haas, Deppermann u.a.), ein sogenanntes »revisionistisches« Bild des frühen Tüfertums, das die monogenetische, normative Perspektive der vorwiegend konfessionell bestimmten Studien durch eine polygenetische, pluriforme Sichtweise dieser radikalreformatorischen Bewegung ersetzte. Die Ergebnisse der revisionistischen Forschung werden in der vorliegenden Untersuchung im Blick auf die Frühphase des Schweizer Tüfertums kritisch überprüft. Die deutliche Vernachlässigung religiöser Faktoren im Geschichtsprozeß und der theologischen Lehrbildung durch die »Revisionisten« führte zu einer zunehmend einseitigen Interpretation des frühen Tüfertums als einer primär sozialen bzw. sozialrevolutionären Bewegung. Auf dem Hintergrund der methodologischen Fragestellung bildet die Entwicklung von der sogenannten »normativen« zur »revisionistischen« Täuferforschung den interpretatorischen Bezugsrahmen der Untersuchung, die anhand der veröffentlichten Quellen nach den Anfängen des Tüfertums in der Zwinglischen Reformation fragt.

Der Hauptteil der Studie widmet sich der Genese der prototäuferischen Gruppierung und des frühen Täuferturns innerhalb des reformatorischen Aufbruchs in Zürich und den umliegenden Landgemeinden. Um die »Revision des revisionistischen Täuferbildes« nicht regional einseitig auf Zürich und Umgebung zu begrenzen, wurde auch die Täufergeschichte in St. Gallen und Appenzell einbezogen.

Die Darstellung konzentriert sich vorwiegend auf den Zeitraum von 1522 bis zum Frühjahr 1525. Davon ausgenommen ist die Berücksichtigung der Versammlung in Schleithem von 1527, die über den gesteckten chronologischen Rahmen hinaus gleichsam zur »Ergebniskontrolle« in die Studie aufgenommen wurde. Im Gegensatz zu den vielfältigen Untersuchungen der revisionistischen Forschung legt diese Arbeit ihren inhaltlichen Schwerpunkt auf die Analyse der *theologischen* Lehrbildung innerhalb des entstehenden Täuferturns. Unter Aufnahme der Resultate der sozialhistorischen Forschung werden die theologischen Leitlinien der täuferischen Bewegung aus den Quellen rekonstruiert. Die Leitfrage war, ob sich für die prototäuferischen Kreise innerhalb der frühen hauptreformatorischen Bewegung der Schweiz spezielle theologische Konturen nachweisen lassen, die sich durch die Wirren des Bauernkrieges hindurch bis hin zur »Schleitheimer Synode« verfestigten, ohne dabei ihre theologischen Grundanliegen zu verlieren. Dieses theologische Kontinuum wäre nämlich ein bedeutender Einwand gegen ein zweiphasiges, prä- bzw. postrevolutionäres Täuferbild, das u.a. von einem fundamentalen Wechsel zwischen »volkskirchlicher« und »freikirchlicher« Ekklesiologie ausgeht.

Die Bedeutung der Selbstorganisation in freien Bibelkreisen, die in den humanistischen »Sodalitäten« antizipiert wurden, wird dabei außerordentlich hoch veranschlagt. Sodalitäten und die sich daraus entwickelnden »Bibelkreise« förderten maßgeblich die Entwicklung der frühen Täuferbewegung und die Ausbildung einer eigenen Ekklesiologie. Dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung. Eine ausführliche Auswertung der Ereignisse in Zollikon, die zur Gründung der ersten Täufergemeinde führten, weist nach Meinung der Verfasserin den Charakter der frühen Täuferbewegung als einen genuin »religiösen Aufbruch« bzw. als Frühphase einer einzigartigen primär religiösen Bewegung nach. Die Untersuchung beabsichtigt keinen Rückfall in eine unkritische konfessionelle Geschichtsschreibung, will aber ihrerseits die revisionistische Geschichtsschreibung, die sich gegen Kritik lange Zeit selbst immunisierte, unter Verweis auf die Quellen aus ihrer ideologisch-systemischen Verfestigung lösen, die das Täuferbild in den vergangenen Jahrzehnten nicht minder verzeichnete, als es die konfessionelle Deutung zu ihrer Zeit getan hatte.

Selbstanzeige:

Astrid Giebel, Diakonie im deutschen Baptismus zwischen »öffentlicher Volksdiakonie« und »bekennder Gemeindediakonie« von 1825 bis 1957, in: »Diakoniewissenschaft – Grundlagen und Handlungsperspektiven« (Bd. 3), hg. v. Jürgen Gohde und Prof. Dr. Michael Schibilski, Kohlhammer-Verlag: Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz (ca. Herbst 2000).

Kein geringerer als Johann Hinrich Wichern war es, der den im vergangenen Jahrhundert neu entstehenden Freikirchen in Deutschland (und damit auch den Baptisten) Weltflucht und Jenseitsorientiertheit vorwarf. Diesem Monitum man-

gelder gesellschaftlicher Verantwortung aber stand bereits die Gründung der Sonntagsschulen in der Hamburger Vorstadt St. Georg (1825) und in Bremen (1826) entgegen, die wesentlich auf Initiative des späteren Gründervaters der deutschen Baptisten, Johann Gerhard Oncken, zurückgingen. In Verlängerung dieser und anderer karitativer Impulse der Gründergeneration fügen sich heute – abgesehen von einer Vielzahl gemeindediakonischer Projekte im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – eine Reihe von evangelisch-freikirchlichen diakonischen Werken in die ›diakonische Landschaft‹ in Deutschland ein.

Ausgehend von divergierenden Beurteilungen freikirchlicher Diakonie werden in der vorliegenden Studie anhand von historischen Quellen und Sekundärliteratur Ursprünge und Bedingungsbeziehungen baptistischer Diakonie rekonstruiert und Entwicklungslinien, aber auch Brüche in der baptistischen Diakoniegeschichte aufgezeigt.

Die Arbeit gliedert sich in sieben Kapitel. Eingebettet in den jeweiligen sozialgeschichtlichen Kontext wird zunächst die Entstehung des deutschen Baptismus im Kontext der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts dargestellt, dann der Kampf der jungen Baptistengemeinden um Toleranz und Religionsfreiheit. Von Kapitel 3 an werden chronologisch fortschreitend die diakonischen Implikationen des deutschen Baptismus herausgearbeitet. Untersucht wird die Korrelation von Mission und Diakonie, die Gemeindediakonie der ersten Generation und der Aufbau von institutionellen diakonischen Zweitstrukturen (hier liegt ein Schwerpunkt auf der baptistischen Mutterhausdiakonie). Es schließt sich die Schilderung der Konsolidierung und Vernetzung baptistischer Diakonie in den Anfängen des Wohlfahrtsstaates an, gefolgt von der Beleuchtung des dunklen Kapitels baptistischer Diakonie im ›Dritten Reich‹. Das letzte Kapitel fokussiert aus freikirchlicher Sicht die Geschichte des ›Hilfswerks der Evangelischen Kirche(n)‹. Skizziert wird das »brüderliche Ringen« von Freikirchen und Landeskirchen um eine ökumenische Diakonie im Nachkriegsdeutschland bis hin zur Gründung der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen 1957.

Kleine Päpste

Die kleinen Päpste
verdrehn den Draht nach oben oft zum Drahtseilakt
Die kleinen Päpste
stehn unter alten Hüten meist splitternackt
Die kleinen Päpste
bestelln zur Morgenvesper schon mal Abendmahl
Die kleinen Päpste
sind selten topmodern, doch immer topsakral

Die kleinen Päpste
sind stets am Ball
Die kleinen Päpste
gibts überall

 Wo immer du auch kirchlich dich wo integrierst
 und engagierst,
 stets erlebste
 kleine Päpste

Die kleinen Päpste
enzyklisieren selbst die Heiligung des Purzelbaums
Die kleinen Päpste
vergießen Schweiß vorm Kreuzweg ihres Fitneßraums
Die kleinen Päpste
sind Meisterringer immer um das letzte Wort
Die kleinen Päpste
werden um Gebete laufend angeschnorrt

Die kleinen Päpste
sind stets am Ball
Die kleinen Päpste
gibts überall

 Wo immer du auch kirchlich dich wo integrierst
 und engagierst,
 stets erlebste
 kleine Päpste

Die kleinen Päpste
baun liebend gern an ihrem eignen Vatikan
Die kleinen Päpste
spähn mißtrauisch nach jedem noch so kleinen Hahn

Die kleinen Päpste
weihn Gott schon mal den Zehnten ihres Taschengelds
Die kleinen Päpste
sind auch nur Schäfchen im zu großen Hirtenpelz

Die kleinen Päpste
sind stets am Ball
Die kleinen Päpste
gibts überall

Wo immer du auch kirchlich dich wo integrierst
und engagierst,
stets erlebste
kleine Päpste

Das Übliche (ein Zapp-Clip)

Mitternachtstalkshow
Der eine zum andern:
»Gut, ich habe deine Frau vergewaltigt,
deine Kinder gefoltert
und dich
ein bißchen zum Krüppel geschlagen
War vielleicht leicht übertrieben
Aber immerhin hatten wir eine aufregende Zeit zusammen
Sagen wir Schwamm drüber
und vergessen die Sache!
Irgendwie muß man ja mal den Schlußstrich ziehn
unter alten Geschichten
und an die Zukunft denken, oder?«
Der andere,
sprachlos,
schaut ihn
mit aufgerissenen Augen an,
zieht eine Pistole
und erschießt sich
Darauf der eine:
»Findest du nicht,
daß du jetzt die Opferrolle
ein wenig übertreibst?«
Der andere schweigt
Die Welt ist zufrieden
Wir zappen gelangweilt
aufs nächste Massaker

Der zweite Tod des Lazarus

Als Grabgelegter, der umherging,
als Leichenstarrer, der erstand,
war er Skandal, brach doch sein Wunder
manch Friedhofsruhe überm Land

Ein Auferweckter als Reklame,
der dankbar seinen Meister preist?
Es ist wohl besser, dachten manche,
wenn der erneut die Würmer speist

Fand ihn an einer Straßenecke
ein Dolch, ein Schwert – wer weiß das schon?
Fest steht, es gab die Mordparole,
vielleicht auch nochmal Silberlohn

Vielleicht sah auch das hohe Alter
er, der bereits Verwesung sah
Die Bibel schweigt, wir wissen wenig
darüber, was mit ihm geschah

In jener Stadt, die Gott umarmte
so wie ein offnes, leeres Grab,
verliert die Spur sich in der andern
die noch mehr Grund zu grübeln gab

Das Wort, mit dem der Freund ihn holte,
ins zweite Leben, war verhallt,
als dieser Wort hielt, blutig röchelnd
in Finsternis und Tod gekrallt

Verlor der eigne Tod den Schrecken,
da er ihn mehr als einmal traf?
Das Grab, das Kreuz, die Auferstehung,
wie träumte er davon im Schlaf?

Rang er nach Luft wie in den Binden
im atemlosen, letzten Kuß?
War er Erlösung, Ruf des Freundes,
der zweite Tod des Lazarus?

Wir wissen's nicht selbst wenn wir's wüßten,
wär doch die Antwort nicht umschiff,
die uns wie ihn, in klammem Fragen,
stets zwischen Angst und Hoffnung trifft

* * *

»Hugo«

für Dich!

Ein Mensch
aufgespannt
zwischen Himmel und Erde
zwischen den Weiten des Universums
zwischen Leben und Tod
zwischen den Abgründen Deiner Schuld

Ein Mann
aufgespannt
über der Schlucht des Unglaubens
über der Blindheit menschlichen Spotts
am Pfahl des Ekels
am Stamm der Schmerzen
am Kreuz der Schande

Ein Körper
entblößt
gepeinigt
gemartert
zerschlagen
durchbohrt
für Dich!

Ein Gott
erniedrigt
entehrt
verhöhnt
verachtet
verflucht
für Dich!

Einer, der alles gibt
im Todeskampf
er stöhnt
er blutet
er schreit
»Willst Du mich denn nicht?«

Ein Blick
Deine Augen treffen die Seinen
Du siehst Tiefe
Tiefe
unfaßbare Tiefe
Seiner Liebe
für Dich!

Jesus, der Gott-Mensch
trug Deine Schuld
erlitt Deine Strafe
Seine Fesseln – Freiheit *für Dich!*
Seine Schmerzen – Heilung *für Dich!*
Sein Tod – Leben *für Dich!*
Seine Auferstehung – Hoffnung *für Dich!*

Laß nicht zu,
daß alles vergeblich war
für Dich!
Nimm ihn an!
Laß Jesus Gott sein
für Dich!

Michael Stadler

* * *

Auferstanden

Er ist auf
erstanden
auf sein Wort
stehn auch wir
wieder auf

Hans-Werner Kube

* * *

Ein Loblied auf den Schöpfer

(frei nach Psalm 104)

Wenn ich in besinnlichen Stunden meinen Garten anschau
oder nachts meinen Blick auf den Himmel richte
und daran denke, was die Naturwissenschaften
in diesem Jahrhundert über die Schöpfung herausgefunden haben,
dann komme ich aus dem Staunen nicht mehr heraus
und stimme ein in ein Lob über Gott, den Schöpfer.

Wie herrlich schön und zweckmäßig hast Du, o Gott, alles geschaffen!
Du hast Millionen von Pflanzen- und Tierarten
in einer Milliarde Jahre werden lassen nach genialem, weisem Plan;
und Du bringst immer wieder Neues hervor:

hier auf unserer Erde und überall im Kosmos.
 Alles ist von Deinem Geist durchwirkt,
 lebt und entwickelt sich durch Deine schöpferische Kraft!

Überall können wir die Manifestationen Deines Wesens erkennen:
 Deine unergründliche Intelligenz, Macht und Weisheit,
 vor allem Deine Liebe und Dein Sinn für Schönheit, o Herr.
 Mit wenigen Grundbausteinen, Prinzipien und Naturgesetzen
 regierst Du das riesige Universum
 und alles Lebendige auf Erden und auf anderen Planeten.

Hinter der ungeheuren Vielfalt der Formen, Muster und Strukturen
 scheint eine tiefe, geniale Einfachheit zu stecken,
 und Du hast es so eingerichtet,
 daß wir neugierigen Menschen vieles davon
 Stück für Stück und Stufe für Stufe erkennen können.
 Wie barmherzig bist Du doch, Herr,
 daß wir Deine Gedanken in der Natur ablesen dürfen!

Mit unseren Sinnen können wir nicht viel von Deiner Welt wahrnehmen;
 aber mit unseren wissenschaftlichen Instrumenten und Meßanlagen
 dringen wir bis in die Unendlichkeit des Universums vor
 oder bis in das Allerkleinste der Moleküle und Atome.
 Welch wunderbare Welten haben sich dadurch für uns erschlossen!
 Überall Deine Spuren, überall Hinweise auf den Schöpfer!

Unsere Fernrohre und Teleskope dringen vor
 bis über 10 Milliarden Licht-Jahre in die Tiefe des Universums,
 also fast bis an den Anfang der Zeit und des Raumes!
 Über 10 Milliarden Jahre hat das Licht von den entferntesten Lichtpunkten,
 den Quasaren, bis zu uns auf die Erde benötigt,
 und das trotz der enormen Geschwindigkeit von fast 300 000 km/s.
 Wie unvorstellbar groß ist doch Dein Reich, o Gott!
 Mit unseren kosmologischen Theorien hast Du uns
 bis an den Beginn Deiner Schöpfung herankommen lassen.
 Ich wüßte gerne, wie Du darüber denkst, Herr.
 Sind wir mit der Urknall-Theorie auf dem richtigen Weg?

Welch ein Reichtum an Gestalten im Universum:
 mehr als hundert Milliarden Galaxien!
 Jede davon aus vielen Milliarden Sternen,
 Sonnen, wie die unsrige, aber auch viel größere,
 dazu viele Gas- und Staubwolken, Nebel und dunkle Materie.
 Und an vielen Stellen beobachten wir die Geburt neuer Sonnen,
 aber auch ihr Altern, Explodieren und Vergehen.
 Mit einfachen Gesetzen der Gravitation und der Kernfusion
 beherrscht Du, großer Gott, dieses Reich des Makrokosmos.

Unsere Mikroskope und Teilchenbeschleuniger dringen vor
 bis in subatomare Bereiche.
 Wir analysieren mit Elektronenstrahlen den Aufbau der Protonen
 in den Atomkernen.
 Wir machen uns Modelle von ihrer Zusammensetzung aus Quarks,
 den kleinsten Elementarteilchen, die wir kennen.
 Wie weit, o Herr, läßt Du uns noch vordringen
 in die Geheimnisse Deines Reiches des Mikrokosmos!
 Auch hier finden wir Ordnung, herrliche Gesetze der Symmetrie,
 aber auch den Zufall, die Spontaneität und damit die Unvorhersagbarkeit.

Noch viel mehr komme ich zum Staunen über diese Schöpfung,
 wenn ich an Deine Ideen im Reich des Lebendigen denke:
 Welche Vielfalt an herrlichen Formen und Gestalten!
 und welch geniale Einheit und Einfachheit hinter allem!
 Welche Zweckmäßigkeit und Schönheit der Arten!
 Welch rationelle Ausnutzung aller Lebensräume!
 Welch ungeheurer Wille zum Leben überall
 auch unter extremsten Bedingungen!
 Welch abgestimmtes Miteinander aller Pflanzen und Tiere!

Wieviel Effektivität in der Stoff- und Energie-Umsetzung bei den Lebewesen!
 Wieviel Regelungs- und Steuerungsmechanismen in jedem Organismus!
 Wieviel Intelligenz, ja Genialität, in jedem Organ!
 Wieviel Funktionen in jeder Zelle jedes Lebewesens!
 Wieviel Informationen in den Genen jedes Zellkerns!
 Wieviel Intelligenz, ja Geist, liegt in ihnen verborgen!
 Wieviel geniale Tricks beim Ablesen und Verarbeiten der Informationen!

Wenn ich in ruhigen Stunden über all dieses nachdenke,
 komme ich immer wieder ins Staunen
 und darüber zum Loben unseres Gottes,
 des Schöpfers, Erhalters und Vollenders dieser Welt.
 Und ich freue mich an seinen Werken und danke Gott,
 daß er seine Schöpfung und alle seine Geschöpfe liebt,
 immer noch – mich eingeschlossen!
 Laßt uns doch alle mit einstimmen in das Lob Gottes,
 unseres lieben Vaters durch Jesus Christus!

›Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht,
 die Weisheit deiner Werke,
 die Liebe, die für alle wacht,
 anbetend überlege,
 so weiß ich von Bewunderung voll
 nicht wie ich dich erheben soll,
 mein Gott, mein Herr und Vater.« (GL 495)

Lutz Röcke

Die Gebetsnacht*

Kurt, das ist unser Pastor, hatte sich überlegt, daß unsere Gemeinde zu wenig betet. Um genau zu sein, hatte das eigentlich Käthe überlegt, denn er selber überlegte nicht so sehr viel. Aus diesem Grund wurde in unserer Gemeinde ein Fastentag mit anschließender Gebetsnacht angesetzt. Ich fand diese Idee absolut genial, wenn ich auch der Überzeugung war, einige im Glauben schwache Gemeindemitglieder könnten bei einer solchen Aktion erhebliche Anfechtungen bekommen. Ich für meinen Teil empfand mich geistlich und menschlich gefestigt und hatte sogar erwogen, den Vorschlag zu machen, gleich eine dreitägige Fasten- und Gebetszeit auszurufen. Zwar hatte ich zuvor nie gefastet und genau genommen auch nicht länger als acht Minuten gebetet (mein bisheriger Rekord war kurz vor dem Weltmeisterschaftsfinale aufgestellt worden), aber umso mehr fühlte ich mich berufen, jetzt alles klarzustellen und Gott von meiner Ernsthaftigkeit zu überzeugen. Außerdem wollte ich ihm gerne beweisen, daß uns unser Wunsch nach einem Kind wirklich wichtig war.

Der Fastentag war ein ganz normaler Arbeitstag, aber ich war sicher, allen Verlockungen des Fleisches trotzen zu können. Zuhause das Frühstück ausfallen zu lassen war eine meiner leichtesten Übungen, denn ich blieb einfach etwas länger im Bett und genehmigte mir dann zwei Tassen Kaffee. Ich trank sie in dem vollen Bewußtsein, daß es mir gleichwohl ohne Probleme möglich gewesen wäre, auf Kaffee zu verzichten, aber ich wollte nicht pharisäerhaft sein und außerdem wach werden. Um 8:15 Uhr meldete sich erstmals mein Magen, und ich gebot ihm mit der mir zustehenden Autorität zu schweigen. Um 8:19 Uhr stellte ich fest, daß ich in dieser Angelegenheit noch keinen Sieg hatte. Um 9:00 Uhr ging mein Kollege Michael zum Frühstück in die Kantine. Ich hatte ihm nicht erzählt, daß ich faste, um meinen himmlischen Lohn nicht zu gefährden und ihn (er war ein »Nichtentschiedener«) nicht zu verwirren. Dummerweise hatte er geglaubt, ich könne nur deshalb nicht mitkommen, weil ich auf einen dringenden Telefonanruf warte. Michael war leider netter als die meisten Christen, die ich kannte. In diesem Fall war das für mich eher nachteilig, denn er brachte mir aus der Kantine zwei belegte Brötchen mit.

»Hier, damit du nicht verhungerst.«
Mettwurst und Käse!

* Klaus Fischer, Die Gebetsnacht, aus: Der Lowprice-Lighter (1997, S. 27-33). Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Asaph-Verlags, Lüdenscheid .

»Ah ... ich ... du, das ist nett, aber ich ... ähh ... kann heute nichts essen. Vielleicht ißt du sie lieber.«

Mettwurst und Käse!

»Laß sie einfach stehen. Wenn du es dir anders überlegst, kannst du sie immer noch essen.«

Warum mußten manche Nichtbekehrten so nett sein, und warum mußte ich ständig an Mettwurst denken? Um 10:27 Uhr, als Michael gerade zur Toilette gegangen war, nahm ich mit einer meine ganze Kraft erfordern- den Willensanstrengung beide Brötchen, wickelte sie in eine Serviette und legte sie in den Schreibtisch.

Jetzt war es möglich, konzentriert weiterzuarbeiten, und so würde sicherlich auch die Zeit schneller vorbeigehen. Interessanterweise spürte ich kaum eine Anfechtung, als Michael zum Mittagessen mit den Worten ging: »Sei froh, daß du heute nichts essen mußt, es gibt Eintopf.«

Ich war sicher, jetzt in jene geistliche Region vorgedrungen zu sein, in der alle weltlichen Verlockungen ihre Anziehungskraft verlieren. Dieses Gefühl endete um 12:48 Uhr, als ich die Schublade meines Schreibtisches öffnete und schlagartig an Mettwurst und Käse erinnert wurde. Ich möchte dem Leser gerne die Beschreibung des Jammertales ersparen, das ich zwischen 12:48 Uhr und 16:00 Uhr durchwandelte. Im Prinzip kann ich mich ohnehin kaum an Einzelheiten erinnern, da ich diesen Zeitraum in einer Art christlichen Trance durchlebte. Allenfalls der Höhepunkt meiner Krise, als ich kurz davor stand, mein Radiergummi zu verspeisen, ist mir noch deutlich in Erinnerung. Da ich auf dem Heimweg an einer Würstchenbude vorbei mußte, überlegte ich einen Moment lang, ob es nicht besser sei, das Fasten an dieser Stelle aus gesundheitlichen Gründen abubrechen oder in eine andere Religionsgemeinschaft zu wechseln, die unter Fasten höchstens den Verzicht auf Eintopf versteht. Ich blieb jedoch standhaft, nachdem mir in einer Art Fata Morgana das Gesicht von Käthe erschienen war.

Zuhause angekommen, begegnete ich meiner gutgelaunten Frau, die auf meine Bemerkung: »Fasten ist das absolut Letzte!« mit den Worten antwortete: »Ich hab' heute viel gebetet, und es war gar nicht so schwer.« Typisch Frau. Die haben wirklich keine Ahnung, was es bedeutet, beruflich angespannt zu sein und dabei den Angriffen der Welt zu trotzen.

Um 20:00 Uhr sollte unser Gebetstreffen stattfinden. Ich wußte nicht so genau, wie ich diese Zeit herumbekommen sollte, und lungerte abwechselnd im Wohnzimmer und in der Küche herum. Um meine Geschmacksknospen nicht völlig eintrocknen zu lassen, hatte ich mir noch einen Kaffee gekocht.

Dann geschah das Unfaßbare!

Ich hatte mir den Kaffee eingegossen und stand dabei – wie es meine Angewohnheit war – an unseren Küchenschrank gelehnt. Instinktiv oder durch eine plötzliche Attacke des Feindes muß ich einen Moment lang nicht wachsam im Geist gewesen sein, denn ich hatte mir einen der auf

dem Küchenschrank in einer Schale liegenden Kekse gegriffen und ihn in den Mund gesteckt. Mir wurde heiß. Mein ganzer Aufwand war umsonst. Um zu retten, was zu retten war, spuckte ich den Keks in die Spüle. In diesem Moment kam Gitti in die Küche, was ich aber nicht bemerkte. Ich war gerade dabei, die noch übriggebliebenen Kekskrümel aus meinem Mund zu pulen, als sie mich fragte:

»Hast du irgendwelche Probleme?«

Ich wußte sofort, daß Lügen zwecklos war, und gestand ihr, den Verlockungen des Fleisches in Form eines Butterkekses erlegen zu sein.

»Und warum spuckst du dann die ganze Spüle voll?«

Ich fühle mich gedrängt, an dieser Stelle eine kurze persönliche Stellungnahme abzugeben. Natürlich bin ich in meiner Mitarbeit im Reich Gottes längst soweit gereift, daß ich auf Ehre und Anerkennung von Menschen keinen Wert mehr lege und alles ausschließlich für den Herrn tue. Trotzdem müssen gerade die in der Gemeinde künstlerisch tätigen Mitarbeiter ihren Dienst in einer von Würdigung und Dankbarkeit geprägten Atmosphäre ausüben können. Kritik und mangelnde Anerkennung des aufopferungsvollen Dienstes führen sofort zu einem Verlust an Qualität und nicht selten zu nachhaltigen Störungen der musikalischen Sensibilität.

Gerade Ehepartner von im Musikdienst tätigen Mitarbeitern sollten diesen Dienst nicht durch unbedachte Äußerungen oder ablehnende Kritik gefährden.

Das versuchte ich auch Gitti klarzumachen, die mir erklärte, sie könne nicht so ganz nachvollziehen, inwieweit ein Orgelspieler Anerkennung dafür erhalten möchte, daß er die Spüle mit Kekskrümeln vollspuckt. Danach folgte ein zeitweise recht heftiger Streit, der damit endete, daß wir uns auf den Weg zu unserer Gebetsnacht machen mußten.

Mir ist immer etwas unwohl, wenn wir im Streit zur Gemeinde fahren, denn die anderen Mitglieder kennen sowas ja wohl überhaupt nicht. Alle, die etwas über ihre Ehe erzählen, erwähnen dabei nachdrücklich, daß Streitereien allenfalls noch in der Zeit vor der Bekehrung an der Tagesordnung waren. Jetzt – im neuen Leben – werden eventuelle Meinungsverschiedenheiten, wenn sie überhaupt vorkommen, sogleich in Gebet und gegenseitiger Vergebung bereinigt.

Alle glücklichen Ehepaare und wir trafen nach und nach in den Gemeinderäumen ein. Einige erzählten von ihren Fastenerlebnissen, und ich war sehr dankbar, daß Gitti den kleinen Zwischenfall mit dem Butterkeks für sich behielt.

Als Kurt, das ist unser Pastor, und Käthe kamen, verstummten schlagartig alle Gespräche, denn jeder von uns wollte möglichst geistlich wirken. Die Gesichter wurden ernst, um die fastenbedingte Reinigung unserer Seelen zu dokumentieren.

Kurt begann jedoch mit dem überraschenden Hinweis, daß die Bibel uns auffordert, beim Fasten so zu leben wie immer und nicht besonders lei-

dend zu wirken. Die Gesichter derjenigen, die schon länger in der Gemeinde waren, erhellten sich zu einem freundlichen Grinsen.

Kurt bat mich, zu Beginn ein Lied zu spielen, um uns in die richtige Gebetshaltung zu bringen. Das war etwas schwierig, denn ich hatte meine Heimorgel vergessen und auf dem Harmonium kam ich nicht so besonders gut klar. Nach mehrstündigem Fasten gleichzeitig die schwergängigen Pedale zu treten und dabei zu grinsen war nicht so einfach (mein Freund Paul meinte hinterher, mein Gesichtsausdruck sei dem eines früheren Bekannten sehr ähnlich gewesen, kurz bevor man ihn in eine geschlossene Anstalt eingeliefert habe). Ich war froh, als das Lied vorbei war, und ließ mich erschöpft auf meinen Stuhl sinken. Leider forderte Kurt uns auf, während der Gebete zu stehen (ich hatte den unbestimmten Verdacht, daß Käthe dahintersteckte).

Die folgenden Stunden waren quälend. Ich hoffte inständig, daß es im Himmel keine Gebetsgemeinschaften gibt. Kurt begann zu beten, und nachdem er fertig war, meldeten sich nach und nach unsere Profibeter zu Wort.

Günter Siekmann, ein Überläufer aus einer charismatischen Gemeinde, wurde bei seinen Gebeten immer etwas laut. Normalerweise hatte ich mich an ihn gewöhnt, und für einen Charismatiker war er auch kein schlechter Kerl, aber an diesem Abend hätte er nicht ausgerechnet hinter mir stehen müssen. Nicht nur, daß er bei allen anderen Gebeten nahezu jeden Satz mit »Amen« oder »Halleluja« (mit leicht amerikanischem Akzent) kommentierte. Er legte sich bei seinen eigenen Gebeten derart ins Zeug, daß mir ständig seine Spucke in den Nacken flog. Die Speichelabsonderungen wurden besonders heftig. Wenn er ein »Pf« aussprach: »Pfater, sieh die pfielen Pferlorenen! Pfergib ihnen und rette sie aus der Pferdammnis!«

Ich hätte am liebsten sowas gebetet wie: »Herr, stopf ihm doch endlich das Maul!« Aber sowas tut man nicht. Als Käthe dann anfang zu beten, war ich in diesem Pfall äh Fall sehr froh, denn ich wußte, daß die nächsten zehn bis zwanzig Minuten spuckefrei sein würden (glücklicherweise kam in »Amen« oder »Halleluja« kein »Pf« vor). Käthe betete immer recht ausführlich. Man konnte den Eindruck gewinnen, daß sie zu denjenigen gehörte, die alles bereits von anderen Gebetete lieber noch mal selber wiederholen, um sicher zu gehen, daß die Gebete auch erhört werden. Wie bereits erwähnt, war mir das jedoch jetzt ganz lieb, denn meistens beendete Kurt die Gebetsgemeinschaft, wenn Käthe fertig war. Eine Passage in ihrem Gebet machte mich jedoch stutzig: »Herr, laß uns werden wie Hanna!«

Ich fragte mich, welche Hanna damit gemeint sein konnte. Nach einiger Zeit des Nachdenkens bin ich dahintergekommen, daß es wohl um Hanna Lamprecht ging, die einige Jahre vorher zu unserer Gemeinde gehört hatte und dann nach Wuppertal zu ihrem Sohn gezogen war. Sie war mindestens zwanzigmal von ihren Rückenschmerzen geheilt worden

und hatte häufig Zeugnis darüber abgelegt. Ich nahm an, daß Käthe gerne eine größere Bereitschaft zum Zeugnisgeben in unserer Gemeinde erbeten wollte. Als ich sie etwas später darauf ansprach, blickte sie mich jedoch mit ihrem inquisitorischen »Ich glaube kaum, daß du in den Himmel kommst«-Blick an. Vielleicht war doch irgendeine andere Hanna gemeint.

Leider war unsere Gebetsgemeinschaft an diesem Abend noch lange nicht zu Ende.

Günter fing hinter mir noch mal an zu spucken: »Danke p für die pfolkommene Pfergebung!« Ich finde, Charismatiker sollten einen Mundschutz tragen.

Eigentlich hatte ich gehofft, daß diese Versammlung ungefähr eine Stunde dauern würde und wollte danach gerne mit Gitti zum Griechen gehen (Käthe hatte die Erlaubnis erteilt, nach Beendigung des Gebetsabends eine »Kleinigkeit« zu essen). Aber leider fand sich immer wieder irgend jemand, dem noch was Neues eingefallen war. Ich muß zugeben, daß ich bei jedem Gebet, das nach 21:30 Uhr begann, leichte Haßgefühle auf den jeweiligen Beter bekam (insbesondere 4× Günter Siekmann und 3× Käthe).

Es war schon halb elf, als Kurt mich endlich aufforderte, ein Abschluslied zu spielen. Meiner Meinung nach müßte es eine christliche Musikersgewerkschaft geben, die Einsätze nach Fastentagen oder nach 21:00 Uhr sowie das Spielen auf einem Harmonium generell verbietet.

Nachdem wir endlich unseren Gemeinderäumen entflohen waren, mußten wir feststellen, daß »unser Grieche« schon geschlossen hatte, und fuhren deshalb nach Hause. Innerlich machte ich hauptsächlich Günter und Käthe für den mir entgangenen Aristoteles-Teller (mit Suflaki, Lammkoteletts, Gyros, Zaziki, Pommes, Salat und einem Extra Ouzo) verantwortlich. Ersatzweise mußte ich meinen Hunger mit Butterkeksen stillen und war froh, daß dieser Tag endlich vorbei war. Meine Frau bat mich, nicht wieder die Küche vollzuspucken. Ich hoffte inständig, daß mit diesem Fasten- und Gebetstag mein Soll bis zur Entrückung erfüllt war, und entschloß mich, ein neues Keyboard zu kaufen.

Erst sehr viel später fiel mir auf, daß ich den ganzen Tag lang nicht ein einziges Mal daran gedacht hatte, Gott um ein Kind für uns zu bitten.

»Ein Gülden ABC deutsch«

oder: reichlich exemplifizierte und nützliche Anmerkungen für die reifere baptistische Jugend bearbeitet und ohne kirchenamtliches Privilegium herausgegeben¹

<i>Akademiker</i>	sind sie schlecht, gilt 1Kor 1,27; sind sie treu, als Repräsentationsmittel verwendbar
<i>Ausschluß</i>	antiquierter Ausdruck für »Streichung«
<i>Baptisten</i>	man trifft sich
<i>Bund</i>	Ausnahmefall des ortsgemeindlichen Autonomieprinzips
<i>Convent</i>	weiß keiner, was das ist
<i>Chöre</i>	wirken mit
<i>Dogmatik, baptistische echt</i>	Gemischwarenabteilung (Bauchladen) (Adj.), homiletischer Zentralbegriff für Vereinigungsjugendprediger; Beispiel: echte Freude, Begegnung, Bekehrung etc.
<i>Freikirche</i>	scharf zu unterscheiden von Sekte (siehe dort), welche letztere wir nicht sind, sondern die anderen
»Gemeinde, die«	Wochenschrift ² für Gemeinde und Haus, erscheint im Oncken Verlag, Kassel
<i>Harmonium</i>	(lat. <i>harmonia</i>), Missionsinstrument
<i>Haartracht, christl. Irrlehre</i>	ungenauer Ausdruck für Knoten was nicht in der Gemischwarenabteilung erhältlich ist (s. Dogmatik)
<i>Kaffee</i>	wird gereicht (vgl. Zubrot)
<i>K.d.ö.R.</i>	(griech. <i>ekklesia</i>), andere Bezeichnung für »Gemeinde«
<i>Kritik liberal</i>	<i>insidiae diaboli</i> ³ (Eph 6,11b) Bultmann
<i>Luther, Martin</i>	Täuferführer der Reformationszeit (1517-1524)
<i>Mission</i>	siehe unter »Zeltversammlung«
<i>Nottaufe</i>	letztes Mittel gegen trockene Baptisten
<i>Oekumene</i>	machen wir nicht mit
<i>Oncken, J.G.</i>	Gründer der nach ihm benannten Verlagsanstalt
<i>Pastor</i>	(Abk. »P.«), Bezeichnung der Amtsträger; Anrede: »Herr Bruder Pastor« (noch nicht allgemein üblich)

¹ Quelle: Semesterzeitschrift der baptistischen Studenten aus den 60er Jahren. Der genaue Zeitpunkt war nicht ermittelbar.

² Anm.: Erscheint mittlerweile vierzehntätig.

³ Lateinisch für: »Einsichten des Teufels«

<i>Quertreiber</i>	anderer Ausdruck für »wegen Ausschluß nicht vorhanden«
<i>Rufer</i>	nicht zu verwechseln mit »Zwischenrufer«
<i>Sekte</i>	Baptisten sind keine S. (siehe bei »Freikirche«)
<i>SZ</i>	Abkürzung für »Semesterzeitschrift«, Blatt zur Förderung studentischen Glaubens, bzw. für Schokoladenfabrik »eszet«
<i>Seele, unsterbliche</i>	muß man haben
<i>Statistik</i>	geistliches Stimmungsbarometer
<i>Seminar</i>	Pflanzstätte für »Prädjer« (volkstümlich für »Pastor«, s. dort)
<i>Titel</i>	gibt es nicht (siehe bei »Pastor«); im Zweifelsfall immer »Br.«
<i>Taufe</i>	Paradepferd der Apologetik
<i>Urgemeinde</i>	biblizistische Legitimation der »Gemeinde nach dem Neuen Testament«
<i>Vaterunser</i>	Symptom der Verkirchlichung
<i>Vätersitte</i>	Hauptmotiv der Ethik
<i>Verfassung</i>	beliebtes Gesellschaftsspiel der bapt. Studentenarbeit
<i>Wasser, warmes</i>	notwendig zum Taufen
<i>Weltmensch, der, das</i>	gehört nicht in die Gemeinde
<i>Xangbuch</i>	Glaubensstimme (lat. <i>vox fidelis</i>)
<i>Yoga</i>	internationales Wort für »Stille Zeit«
<i>Zeltversammlung</i>	siehe bei »Mission«
<i>Zensur</i>	Unterdrückung freiheitlicher Äußerungen, erkennbar an Aussparungen im Text
<i>zeugen</i>	anderer Ausdruck für »bezeugen«
<i>Zubrot</i>	besondere, nur bei Liebesmählern genossene Speisen, meist Streuselkuchen (ist mitzubringen, vgl. Kaffee)

Unterschrift: Br. Dr. ... und Br. stud. theol. ...

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK E.V.

Vereinsnachrichten

Dr. Ralf Dziewas, Stellvertretender Vorsitzender

Mit dem nun vorliegenden 5. Jahrgang der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) kann die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik« (GFTP) ihr erstes kleines Jubiläum feiern. Als im Frühjahr 1996 der erste Jahrgang dieser Zeitschrift erschien, betrug ihr Umfang 242 Seiten, ihr Format war kleiner als heute, der Text enthielt noch viele Druckfehler und die Klebung erwies sich schnell als brüchig. Aber der erste Pfeiler war eingeschlagen, um eine neue Brücke zwischen der wissenschaftlichen Theologie und den Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden zu errichten.

Mittlerweile erscheint die ZThG mit bis zu 400 Seiten Umfang in guter Druckqualität und erheblich besser lektoriert als die erste Auflage. Mit dieser Zeitschrift ist es der GFTP in den letzten Jahren erfolgreich gelungen, wissenschaftliche Theologie aus freikirchlicher Perspektive zu einem günstigen Preis auf den Markt zu bringen und damit sowohl die theologische Fachdiskussion als auch das freikirchliche Gemeindeleben zu bereichern. Viele Universitätsbibliotheken und Theologische Fakultäten haben die ZThG in ihren Bestand aufgenommen, und ihre Beiträge werden in den wichtigsten nationalen und internationalen Bibliographien ausgewiesen. Auf der anderen Seite ist die Zahl der an ein breites interessiertes Publikum verkauften Exemplare von Ausgabe zu Ausgabe gestiegen. Da immer mehr Abonnenten zudem nicht nur nach der neuesten, sondern auch nach früheren Ausgaben fragen, wurde, wie in der letzten ZThG angekündigt, der erste Jahrgang in nunmehr 6. Auflage neu aufgelegt und dafür komplett auf Fehler durchgesehen. Dieser Nachdruck ist nun auch in der guten Druckqualität und Einbindung sowie im Format der neueren Jahrgänge erschienen, so daß, wer die ZThG im einheitlichen Layout besitzen möchte, den ersten Jahrgang nachbestellen kann. Mitglieder der GFTP erhalten das Heft zum Vorzugspreis von DM 15,-.

Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde ist nach wie vor das wichtigste und arbeitsintensivste Projekt der GFTP. Aus diesem Grund hat sich der Vorstand auch im letzten Jahr bemüht, die redaktionelle Arbeit an der ZThG weiter zu verbessern. Um das steigende Maß an Arbeit zu bewältigen, wurde bei den Wahlen auf der Mitgliederversammlung in Oldenburg der Vorstand auf sieben Vorstandsmitglieder erweitert. *Dr. Kim Strübind* wurde als Vorsitzender für weitere vier Jahre bestätigt, Stellvertretender Vorsitzender wurde *Dr. Ralf Dziewas*, und der Geschäftsführer *Olaf Lan-*

ge und der Kassierer *Wolfgang Pfeiffer* haben ihre Aufgaben für die nächsten vier Jahre erneut übernommen. Als weitere Vorstandsmitglieder wurden *Bernd Wittchow* erneut und *Michael Holz* und *Michael Stadler* neu in den Vorstand gewählt. Michael Stadler ist zur Zeit als Pastor in einer Gemeindegründungsarbeit im bayrisch-österreichischen Grenzraum aktiv und Michael Holz ist Gemeindepastor in Schöningen. Durch beide wurde der Vorstand der GFTP nicht nur kompetent erweitert, sondern auch verjüngt. Um die Arbeit an der ZThG weiter zu verstärken und für eine professionellere Lektorierung der Beiträge zu sorgen, wurden außerdem mit *Irmela Wedler* eine Lektorin in den Theologischen Beirat berufen. Außerdem konnte der Vorstand mit Privatdozentin *Dr. Andrea Strübind* die erste habilitierte baptistische Kirchenhistorikerin Deutschlands für eine Mitarbeit im Theologischen Beirat gewinnen.

Das zweite große Projekt der GFTP bleibt nach wie vor die Herausgabe eines allgemeinverständlichen freikirchlichen Kommentars zu den biblischen Büchern für eine wissenschaftlich fundierte Arbeit in gemeindlichen Gruppen und Kreisen. Leider ist dieses Projekt, das unter dem Arbeitstitel »Bibel im Gespräch (BiG)« steht, angesichts vielfältiger Arbeitsbelastungen der Herausgeber erheblich langsamer angelaufen als ursprünglich geplant. Der Herausgeberkreis hat daher beschlossen, das ursprünglich einmal vorgesehene »Methodenbuch« nicht zu erstellen, sondern mit den bisher erarbeiteten Vorgaben direkt an die zukünftigen Autoren heranzutreten, um erste ausgewählte Texte in der vorgesehenen Weise kommentieren zu lassen. Die Ergebnisse dieser (Probe-)Exegesen sollen dann gemeinsam ausgewertet werden. Über diese erste Arbeitsphase wird dann auf einer Mitgliederversammlung der GFTP informiert und ein Kommentarabschnitt exemplarisch vorgestellt werden. Dadurch soll den Mitgliedern der GFTP noch vor der Erstellung eines ersten kompletten Kommentars die Möglichkeit zu Reaktionen gegeben werden, um das weitere Projekt möglichst genau auf die Bedürfnisse der zukünftigen Leserschaft abstimmen zu können. Das ganze Kommentarprojekt wird jedoch sicherlich noch einen langen Zeitraum in Anspruch nehmen, da die meisten der vorgesehenen Autoren ihre Kommentare neben der Gemeindegemeinschaft verfassen müssen. Dies macht leider ein schnelles Erscheinen des Gesamtkommentars unmöglich, kann dafür aber die Chance eröffnen, am Ende wirklich wissenschaftliche Theologie für den Gemeindegebrauch in Händen zu halten.

Die allgemeine Mitgliederentwicklung der GFTP war auch im letzten Jahr wieder erfreulich, denn die Zahl der Mitglieder ist mittlerweile auf 124 angewachsen. Um die Arbeit der GFTP noch wirksamer nach außen vorzustellen, ist mittlerweile auch eine Homepage der Gesellschaft unter <http://www.gftp.de> eingerichtet worden. Wer möchte, kann dort sogar online Mitglied der GFTP werden, die ZThG abonnieren oder einzelne Hefte bestellen. Um den Kontakt zu den Mitgliedern zu verstärken, können nun auch alle Vorstandsmitglieder zwecks Anregungen, Kritik und

Unterstützung per E-mail unter der Adresse *nachname@gftp.de* erreicht werden.

Die nächste Mitgliederversammlung wird wieder in zeitlicher Nähe zur Bundeskonferenz des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden stattfinden, am 31. Mai 2000 in der Gastronomie der »Siegerlandhalle« (Koblenzer Straße, D-57052 Siegen, Wegbeschreibung: www.siegerlandhalle.de). Der genaue Zeitpunkt und Ort wird allen Mitgliedern in einem Rundbrief der Vorsitzenden rechtzeitig bekanntgegeben. Das nächste öffentliche Herbstsymposium der Theologischen Sozietät wird am 16. September 2000 in der Gemeinde Berlin-Steglitz zu dem Thema stattfinden: »Weltkirche – Volkskirche – Freikirche. Welche Kirche braucht das neue Jahrhundert?«.

Wie immer die (frei-)kirchliche Landschaft der Zukunft aussehen wird, eines steht fest: auch im Verlauf des neuen Jahrhunderts wird es Aufgabe der Theologie bleiben, das kirchliche und gemeindliche Geschehen kritisch zu beleuchten, anzuregen und herauszufordern. Johann Gerhard Oncken, dem Begründer des kontinentaleuropäischen Baptismus wird gemeinhin die Formel zugeschrieben: »Jeder Baptist ein Missionar«. Onckens Überzeugung, daß ein im Glauben aktives Christsein von Gott nicht schweigen kann, wird sicherlich im stärker säkularisierten 21. Jahrhundert wieder neu an Bedeutung gewinnen müssen. Aber wenn das Reden von Gott verantwortlich geschehen soll, dann bleibt im Sinne des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen ein anderes Ideal ebenfalls zu fordern: »Jeder Christ ein Theologe«. Rechenschaft über den eigenen Glauben ablegen zu können, ist nicht nur eine Aufgabe für Spezialisten, es bleibt Aufgabe jedes Christen. Deshalb weiß sich die GFTP auch in Zukunft dem Anliegen verpflichtet, allen Interessierten den Zugang zur Theologie zu erleichtern, und sie wird versuchen, auf diesem Gebiet ihren Beitrag zur Bewältigung des neuen Jahrhunderts zu leisten.

**Mitglieder der Gesellschaft für Freikirchliche
Theologie und Publizistik e.V.**
(Stand: Januar 2000)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Dr. Ralf Dziewas (stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Michael Holz
Michael Stadler
Bernd Wittchow

Theologischer Beirat:

Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. André Heinze
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Nißlmüller
PD Dr. Andrea Strübind
Irmela Wedler

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Blonski, Janusz, Bebra
Braun, Ralf, Karlshuld
Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Claußen, Carsten, München

Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal
Duncan, Andrew, Blankenfelde
Dziewas, Dorothee, Wuppertal
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Eberswalde-Finow
Eberbach, Ute, Nürtingen
Erhardt, Christof, Buxheim
Eßwein, Matthias, Siegen
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fiedler-Scheffner, Marita, Duisburg
Fischer, Mario, Darmstadt
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Frisch, Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Ellerbek
Füllbrandt, Prof. Walter, Ellerbek

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum
Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Heinze, Dr. André, Ludwigshafen
*Herzler, Hanno, Greifenstein-
Beilstein*

Hinkelbein, Ole, Varel
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg
Holz, Michael, Schöningen
Hoster, Stephan, Nürnberg
Hundhausen, Edmund, Weiler

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Köhler, Manja, Berlin
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Berlin
Kolbe, Vera, Berlin
Kormannshaus, Olaf, Berlin
Kotz, Michael, Dinslaken
*Krause-ter Haseborg, Axel,
Kronshagen*
Krein, Oskar, Heppenheim
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Küpper, Eva, Herne
Kusserow, Bernd, Erlangen
Kusserow, Gisela, Erlangen

Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Liese, Andreas, Bielefeld
*Löding-Ehrenstein, Reinhild,
Monheim*
Lüdin, Manuel, Braunschweig
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Wiehl
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

- Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald*,
 Reutlingen
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlev, Großinzemoos
Martin, Donat, Neckarsteinach
Marzahn, Werner, Lappersdorf
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marin, Dr. Moisés,
 Bern (CH)
Meckbach, Wolfgang, Stadthagen
Menge, Mathias, Berlin
Mitschke, Dieter, Ingolstadt
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Mulack, Adolf, Heidenheim
Müller, Christoph, Limbach-Oberfrohna

Nachtigall, Astrid, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund

 OLD-Satz digital, Neckarsteinach

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Piel, Werner, Berlin
Pilnei, Oliver, Tübingen
Pithan, Klaus, Kaufbeuren

Reichert, Thomas, Berlin
Reinhardt, Tilman, Eichenau
Röcke, Lutz, Wuppertal
Rothkegel, Martin, Hamburg

Sager, Dirk, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Bochum
Schaper, Ingo, Malchow
Schlachta, Astrid von, Mainz
Schönknecht, Tom, Puchheim
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulz, Joachim, Mühlheim
Schuster, Volkmar, Walsrode
Schütz, Dr. Eduard, Barsbüttel
Schwarz, Jürgen, Eschbach
Seibert, Thomas, Hannover
Specht, Irene, Mainaschaff
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Steinbrink, Axel, Bad Sassendorf
Steinbrink, Ursula, Bad Sassendorf
Stevenson, David M., Unterschleißheim
Strehlow, Volker, Berlin
Strübind, Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal
Tosch, Silke, Köln

Wedler, Irmela, München
Wehrstedt, Markus, Waldeck
Welzel, Eckhart, Dortmund
Windgassen, Karl Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Neckarsteinach
Zimmer, Dirk, Herford

Die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« ist in das Vereinsregister der Stadt Hamburg eingetragen. Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

**Mitglieder der Theologischen Sozietät
im »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden«
(Stand: Januar 2000)**

Vorsitz:

Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher)
Astrid Nachtigall (stellv. Sprecherin)

*Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg**Claußen, Carsten, München**Dziewas, Dr. Ralf, Bernau**Geisser, Christiane, Elstal**Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum**Groß, Norbert, Berlin**Heinrich, Lars, Velbert**Heinze, Dr. André, Ludwigshafen**Hildebrandt, Gerhard, Reutlingen**Laatsch, Werner, Dortmund**Lange, Olaf, Neckarsteinach**Lütz, Dr. Dietmar, Berlin**Mallau, Dr. Hans-Harald, Reutlingen**Meyendorf, Prof. Dr. Rudolf, München**Nachtigall, Astrid, Hamm**Niedballa, Dr. Thomas, Neuss**Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund**Schütz, Eduard, Barsbüttel**Spangenberg, Dr. Volker, Elstal**Stadler, Michael, Freilassing**Stiegler, Dr. Stefan, Elstal**Strübind, Dr. Andrea, München**Strübind, Dr. Kim, München**Swarat, Dr. Uwe, Elstal**Walter, Dr. Matthias, Sindelfingen**Wittchow, Bernd, Hermersdorf*

Die Theologische Sozietät versteht sich aufgrund des »allgemeinen Priestertums« als eine freie Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die als Christen die theologische Besinnung in ihrer Freikirche als eine innerkirchlich notwendige und zugleich öffentliche Aufgabe verstehen und diese nach Kräften fördern. Theologie wird in diesem Zusammenhang verstanden als die dialogisch zu vollziehende wissenschaftliche Selbstprüfung der Kirche hinsichtlich der ihr eigentümlichen Rede von Gott sowie der daraus ableitbaren Glaubenspraxis. (Quelle: Statuten der Theologischen Sozietät, I/3, ZThG 1 (1996), 237f.)

Bibliographie und Register

aller Beiträge der Jahrgänge 1-5 (1996-2000)
der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

erstellt von Andreas Zabka und Kim Strübind

Das Register besteht aus zwei Teilen. Alle seit 1996 erschienen Beiträge sind sowohl nach theologischen Disziplinen/Rubriken (*systematisches Register*) sowie nach Autoren/Autorinnen sortiert (*Autorenregister*). Der Begriff am Ende jeder Nennung gibt die Rubrik im Heft an, unter der jeder Einzelbeitrag erschienen ist.

1. Systematisches Register

1.1. Altes Testament

Athmann, P.-J., Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, ZThG 2 (1997), 59-82, Artikel

Mallau, H.-H., Abtreibung in der Bibel, im rabbinischen und hellenistischen Judentum sowie im Urchristentum, ZThG 5 (2000), 27-32, Artikel

–, »Gott ist einer!« Zentrale Aussagen des Jahwe-Glaubens, ZThG 3 (1998), 256-265, Artikel

Stadler, M., Erlösende Erotik. Erotische Aspekte im Hohenlied, ZThG 3 (1998), 53-82, Artikel

Stiegler, S., Geöffnete Gemeinde. Alttestamentliche Anmerkungen zum Thema »Gemeinde und Mitgliedschaft«, ZThG 2 (1997), 207-218, Theologische Sozietät

Strübind, K., Apokalyptik und Bibelkanon. Zur Spätgeschichte des Prophetismus im Alten Testament (in 6. Auflage mit geändertem Untertitel neu herausgegeben: Die Prophetie als »Alma mater« der apokalyptischen Bewegung), ZThG 1 (1996 = 1999), 23-63, Artikel

–, Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel? Eine theologische Annäherung an die Speisegebote und das kultische Denken im Alten Testament, ZThG 2 (1997), 27-58, Artikel

– (Bearb.), »Also Exegese!« ... oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«. Ein Briefwechsel zwischen Adolph Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, ZThG 1 (1996 = 1999), 145-196, Theologie im Kontext

–, »Das Wort ward Bild«. Gottesschau und Gotteswort im Alten Testament, ZThG 5 (2000), 33-65, Artikel

1.2. Neues Testament

- Claußen, C.*, Aspekte des Glaubens im Neuen Testament, ZThG 3 (1998), 266-277, Theologische Sozietät
- Meyendorf, R.*, Der Apostel auf der Couch. Paulus, mit den Augen eines Psychiaters betrachtet, ZThG 2 (1997), 9-22, Essay
- Pohl, A. / Strübind, K.*, »Also Exegese!« ... oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«. Ein Briefwechsel zwischen Adolph Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, ZThG 1 (1996 = 61999), 145-196, Theologie im Kontext
- Osten-Sacken, P. v.d.*, Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch. Mit Einblicken in das Judenchristentum, ZThG 4 (1999), 61-77, Artikel
- Wendel, U.*, Zur Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden. Die Gemein-desummaryn als »missionstheologisches Angebot«, ZThG 4 (1999), 78-99, Artikel

1.3. Kirchengeschichte

- Bärenfänger, M.*, »Spannende baptistische Kirchengeschichte«. Sehr persönliche Gedanken, ZThG 4 (1999), 238-251, Theologie im Kontext
- Besier, G.*, Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. Am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, ZThG 1 (1996), 64-79, Artikel
- Dziewas, R. / Wittchow, B.* (Bearb.), Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatsicherheit in der ehemaligen DDR, ZThG 3 (1998), 206-246, Dokumentation
- Gauck, J.*, Noch lange fremd, ZThG 3 (1998), 208-214, Dokumentation
- Geldbach, E.*, Zu Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa, ZThG 5 (2000), 117-133, Artikel
- , Der etwas andere Melancthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melancthon-Jahr, ZThG 3 (1998), 102-111, Artikel
- , Thesen zum Fundamentalismus, ZThG 2 (1997), 83-100, Artikel
- , Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse, ZThG 5 (2000), 99-116, Artikel
- Holz, M.*, »Schweigen kann nicht heilen«, ZThG 3 (1998), 215-225, Dokumentation
- Kasperek, H.W.*, »Die Wahrheit wird euch frei machen! – Erinnerung schafft Zukunft«, ZThG 3 (1998), 202-205, Theologie im Kontext
- Kohrn, A.*, Die Trennung von Kirche und Staat. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte, ZThG 4 (1999), 261-288, Theologische Sozietät
- Lütz, D.*, Die Wahrheit des Fundamentalismus, ZThG 2 (1997), 101-107, Artikel
- Müller, Ch.*, Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll? Ein Plädoyer, ZThG 3 (1998), 226-238, Dokumentation
- Rosemann, J.*, Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein!, ZThG 3 (1998), 239-246, Dokumentation
- Rothkegel, M.*, Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täufertums in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz, ZThG 5 (2000), 186-197, Dokumentation

- Strübind, A.*, Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das ›Dritte Reich‹, ZThG 5 (2000), 66-98, Artikel
- , Diktatur und Geschichte. Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, ZThG 4 (1999), 252-258, Dokumentation
 - , Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-201, Dokumentation
 - , Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, ZThG 4 (1999), 261-288, Theologische Sozietät
- Strübind, K.*, Etappen der »Vergegnung«. Christentum und Antisemitismus, ZThG 3 (1998), 161-191, Theologie im Kontext
- Orde, K. v.*, Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert, ZThG 3 (1998), 278-293, Theologische Sozietät
- Wittchow, B.*, Johannes Schneider: Ein baptistischer Exeget und Lehrer. Sein Leben und Gemeindeverständnis, ZThG 3 (1998), 83-102, Artikel
- (Bearb.), Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR, ZThG 3 (1998), 206-246, Dokumentation

1.4. Systematische Theologie

- Athmann, P.-J.*, Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre? Eine kritische Analyse, ZThG 4 (1999), 192-207, Theologie im Kontext
- Baumann, U.*, Christentum und Weltreligionen, ZThG 5 (2000), 226-238, Theologische Sozietät
- Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* (Hg.), Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, ZThG 3 (1998), 192-201, Dokumentation
- Bettscheider, H.* SVD, Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen, ZThG 5 (2000), 209-225, Theologische Sozietät
- Dziewas, R.*, Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in Deutschland, ZThG 4 (1999), 312-338, Theologische Sozietät
- , Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft, ZThG 1 (1996), 80-94, Artikel
 - , »Ist der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen?« Sozialtheologische Anmerkungen zum Umgang mit gesellschaftlicher Schuld, ZThG 5 (2000), 18-26, Essay
- Geldbach, E.*, Von Elefanten und Ameisen. Das Kreuzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf, ZThG 1 (1996), 7-17, Essay
- , Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen, ZThG 4 (1999), 100-120, Artikel
 - , Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion. Einige Schlaglichter, ZThG 2 (1997), 202-206, Theologische Sozietät
 - , Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft, ZThG 2 (1997), 246-260, Theologische Sozietät

- Groß, N., Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubiggetauften? Thesen zum Zusammenhang von Taufe und Gemeindemitgliedschaft, ZThG 2 (1997), 230-234, Theologische Sozietät
- Heinze, A., Taufe und Mitgliedschaft. Ein Impulsreferat, ZThG 4 (1999), 208-222, Theologie im Kontext
- Käsemann, E., Aspekte der Kirche, ZThG 2 (1997), 136-163, Theologie im Kontext
- Laatsch, W., Diskussionsprotokoll zum Symposium, ZThG 2 (1997), 235-245, Theologische Sozietät
- Lange, O., Synopse der Fassungen des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben«, ZThG 1 (1996), 197-199, Theologie im Kontext
- Lütz, D., Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Wahrheit missionarischer Existenz, ZThG 5 (2000), 199-208, Theologische Sozietät
- , »Der Mensch ist Menschen«. Theologische Ansätze zur Überwindung des individualistischen Atomismus, ZThG 1 (1996), 95-108, Artikel
- Nachtigall, A., »Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammengedacht werden?«, ZThG 4 (1999), 11-25, Essay
- Niedballa, Th., Brief zum neuen Taufartikel in der »Rechenschaft vom Glauben«, ZThG 1 (1996), 210-214, Theologie im Kontext
- Nißlmüller, Th., Gibt es ein »Credo« theologischer Wissenschaftlichkeit? Gedanken zum Wissenschaftscharakter der Theologie, ZThG 4 (1999), 138-159, Artikel
- , Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums – Eine Thesenreihe, ZThG 1 (1996), 109-121, Artikel
- Schütz, E., Tauferinnerung und Taufaufschub. Wege ökumenischer Verständigung?, ZThG 3 (1998), 112-130, Artikel
- , Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum römisch-katholisch/lutherischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre, ZThG 4 (1999), 121-137, Artikel
- , Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum Fortgang und Abschluß des römisch-katholisch/lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre, ZThG 5 (2000), 134-144, Artikel
- Spangenberg, V., Was glauben wir heute? Thesen, ZThG 3 (1998), 323-332, Theologische Sozietät
- Strübind, K., Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, ZThG 2 (1997), 219-229, Theologische Sozietät
- , Theologie als Wissenschaft. Thesen zum Wissenschaftsbegriff, ZThG 4 (1999), 160-163, Artikel
- Theologischer Arbeitskreis der Initiative Einheit zwischen Ost und West*, Stellungnahme zur Novellierung des Taufartikels, ZThG 1 (1996), 199-205, Dokumentation
- Zabka, A.P., Wie gültig ist die Kindertaufe? Zwei Ansätze zur Begründung der »offenen Mitgliedschaft« im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, ZThG 4 (1999), 223-237, Theologie im Kontext

1.5. Praktische Theologie / Ökumene

- Athmann, P.-J., Mission als Werbung ZThG 3 (1998), 15-18, Essay
- Henkel, R., Religions- und Kirchengographie. Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach, ZThG 5 (2000), 161-176, Artikel

- Hobohm, J.*, Über die Taufe – über meine Taufe. Eine persönliche Rechenschaft über den Sinn der Taufe aus der Sicht eines ehemaligen landeskirchlichen Christen, ZThG 1 (1996), 205-209, Theologie im Kontext
- Holz, M.*, »Das Kreuz mit der Zukunft«. Interview mit Andreas Malessa, ZThG 5 (2000), 239-244, Gespräche über Gott und die Welt
- Löding-Ehrenstein, R.*, Farbige Schafe. Dimensionen der Religiosität, ZThG 5 (2000), 145-160, Artikel
- Lütz, D.*, Drewermann, die »Kleriker« und wir, ZThG 2 (1997), 108-117, Artikel
- Niedballa, Th.*, Der Baptismus als Familiensystem ohne Beziehungen, ZThG 3 (1998), 30-52, Essay
- Nißlmüller, Th.*, Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Existenz. Zum Ethos wachsender Spiritualität, ZThG 2 (1997), 23-26, Essay
- , »Der beliebige Mensch«. Postmoderne Strategievirtualität, ZThG 3 (1998), 294-322, Theologische Sozietät
- , Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik, ZThG 1 (1996), Gottesdienst und Spiritualität, 18-22, Essay
- Rosemann, J.*, Tradition – theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremser? Was es vom Erbe der »Väter« zu bewahren gilt, ZThG 3 (1998), 19-29, Essay
- Stadler, M.*, »Das Kreuz mit der Zukunft«. Interview mit Thomas Bloedorn, ZThG 5 (2000), 245-249, Gespräche über Gott und die Welt
- , »Das Kreuz mit der Zukunft«. Interview mit Heinrich Christian Rust, ZThG 5 (2000), 250-254, Gespräche über Gott und die Welt
- Strübind, A.*, Gutachten zum »Toronto-Segen« für die Sitzung der Bundesleitung im Februar 1995, ZThG 1 (1996), 215-225, Dokumentation
- , »Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche«. Rede von Andrea Strübind anlässlich des Neujahrsempfangs des Ökumenischen Rates Berlin am 8. Januar 1996, ZThG 1 (1996), 229-229, Dokumentation
- , Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen, ZThG 3 (1998), 247-252, Dokumentation
- Strübind, K.*, Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmevolle Polemik, ZThG 4 (1999), 34-60, Essay
- , Was heißt »evangelisch-freikirchlich«? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses, ZThG 5 (2000), 177-183, Theologie im Kontext
- , »Kleine Gemeinden ganz groß!«, ZThG 4 (1999), 26-33, Essay
- Wahl, H.*, Seelsorgerliche Annäherungen an das Desaster einer ungewollten Schwangerschaft, ZThG 4 (1999), 164-191, Artikel
- , Die Bedeutung der Supervision in helfenden Berufen. Am Beispiel der Seelsorgearbeit eines Pastors / einer Pastorin, ZThG 2 (1997), 118-125, Artikel
- Woggon, F.*, Autorität in der Krise. Pastoraltheologische Überlegungen zum Verhältnis von Autorität, Integrität und Gnade ZThG 1 (1996), 122-144, Artikel
- , »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch«. Gottesdienst als Seelsorge ZThG 3 (1998), 131-160, Artikel

1.6. Predigten / Bibelarbeiten

- Dziewas, R.*, Gottes sanftes Säuseln. Predigt über 1. Könige 19,1-13, ZThG 4 (1999), 345-350
- , Klagen ist erlaubt! Eine theologische Meditation zu Psalm 13, ZThG 2 (1997), 261-266

- Heinze, A., »... damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt«. Über die Herausforderung zur Vielfalt. Bibelarbeit zu 1. Johannes 1,1-4, ZThG 4 (1999), 373-383
- Molthagen, J., Das Buch mit den sieben Siegeln. Bibelarbeit über Offenbarung 5 mit einer historischen Einleitung, ZThG 5 (2000), 266-275
- , Die Könige Omri und Ahab. Predigt über 1. Könige 16,23-33, ZThG 4 (1999), 339-344
- Spangenberg, V., »In ihm erwählt«. Eine katechetische Predigt über Epheser 1,3-6, ZThG 2 (1997), 276-282
- Stanullo, I., Salz der Erde?! Predigt über Matthäus 5,13, ZThG 5 (2000), 255-258
- Strübind, A., Versöhnte Gemeinschaft. Bibelarbeit über Römer 12,3-8, ZThG 3 (1998), 333-345
- , Rechenschaft von der Hoffnung. Predigt über 1. Petrus 3,15, ZThG 4 (1999), 364-372
- Strübind, K., Vom rechten Beten. Predigt über Matthäus 6,5-13, ZThG 2 (1997), 267-275
- , Der Gott der Lebenden. Osterpredigt über Markus 16,1-8, ZThG 3 (1998), 346-351
- , »Noch einmal davongekommen«. Predigt über Lukas 13,1-9 ZThG 4 (1999), 351-357
- Walter, M., Wenig zu bringen. Predigt über Markus 12,41-44, ZThG 5 (2000), 259-265

1.7. Rezensionen / Buchanzeigen

- Athmann, P.-J., Rezension: K.S. Davidowicz, Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses, ZThG 3 (1998), 357-360
- Dziewas, R., Rezension: P. Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, ZThG 3 (1998), 355-356
- , Rezension: I. Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorge, ZThG 2 (1997), 295-299
- Giebel, A., Diakonie im deutschen Baptismus zwischen »öffentlicher Volksdiakonie« und »Bekennender Gemeindediakonie« von 1825-1957. Erscheint in: Diakoniewissenschaft – Grundlagen und Handlungsperspektiven 3 (vorauss. Herbst 2000), ZThG 5 (2000), 283-284, Selbstanzeige
- Magaß, W., Rezension: Th. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isters Lesetheorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995, ZThG 5 (2000), 281-282
- Strübind, A., Rezension: U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, ZThG 2 (1997), 288-295
- , »Eifriger als Zwingli ...«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes (unveröff. Habilitationsschrift), ZThG 5 (2000), 282-283, Selbstanzeige
- Strübind, K., Rezension: F. Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, ZThG 2 (1997), 286-288
- , Rezension: H.D. Betz/D. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hgg.), Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 1 (A-B), Tübingen 41998, ZThG 5 (2000), 276-280

Woggon, E., Rezension: Ch. Möller, Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits, ZThG 3 (1998), 360-363

1.8. Sonstiges / Miscellen

Athmann, P.-J., Das Evangelium nach Data. Ein Beitrag zur intergalaktischen Grundlagenkrise der Mission, ZThG 3 (1998), 352-354, Theosature

Dziewas, R., Vereinsnachrichten, ZThG 5 (2000), 299-301

Fischer, K., Die Gebetsnacht, aus: Der Lowprice-Lighter, ZThG 5 (2000), 292-296, Theosature

Ganslmayer, H. (»Hugo«), Lieder von Licht und Schatten, ZThG 4 (1999), 384-389, Theopoesie

–, Gedichte (Kleine Päpste; Das Übliche; Der zweite Tod des Lazarus), ZThG 5 (2000), 285-287, Theopoesie

Geldbach, E., Was will die Theologische Sozietät?, ZThG 1 (1996), 234-237, Theologische Sozietät

–, Die Theologische Sozietät 1997, ZThG 3 (1998), 253-255, Theologische Sozietät

–, Die Theologische Sozietät 1999, ZThG 5 (2000), 198, Theologische Sozietät

Gralle, A., Legende vom Berg der tausend Diamanten, ZThG 4 (1999), 390-392, Theosature

Kube, H.-W., Auferstanden (Gedicht), ZThG 5 (2000), 289, Theopoesie

Röcke, L., Die Erschaffung der Welt. Schöpfungserzählung 1999, frei nach Genesis 1 und 2, ZThG 5 (2000), 11-17, Essay

–, Ein Loblied auf den Schöpfer, ZThG 5 (2000), 289-291, Theopoesie

Stadler, M., für Dich!, ZThG 5 (2000), 288-289, Theopoesie

Strübind, A., Die Theologische Sozietät 1998, ZThG 4 (1999), 259-260, Theologische Sozietät

Strübind, K., (Bearb.), Ein Florilegium mit Beiträgen von Thomas Nißlmüller, Martin Luther, Karl Barth und Lothar Zenetti, ZThG 1 (1996), 230-233, Theopoesie

– (Bearb.), Die Statuten der Theologischen Sozietät, ZThG 1 (1996), 237-240, Theologische Sozietät

–, Vereinsnachrichten, ZThG 1 (1996), 241-242; ZThG 2 (1997), 300-301; ZThG 3 (1998), 364-365; ZThG 4 (1999), 393-394

Zabka, A.P. / Strübind, K., Bibliographie und Register aller Beiträge der Jahrgänge 1-5 (1996-2000) der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG), ZThG 5 (2000), 305-317

2. Autorenregister

Athmann, P.-J., Mission als Werbung ZThG 3 (1998), 15-18, Essay

–, Das Evangelium nach Data. Ein Beitrag zur intergalaktischen Grundlagenkrise der Mission, ZThG 3 (1998), 352-354, Theosature

–, Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre? Eine kritische Analyse, ZThG 4 (1999), 192-207, Theologie im Kontext

–, Rezension: K.S. Davidowicz, Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses, ZThG 3 (1998), 357-360

- , Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, ZThG 2 (1997), 59-82, Artikel
- Bärenfänger, M.*, »Spannende baptistische Kirchengeschichte«. Sehr persönliche Gedanken, ZThG 4 (1999), 238-251, Theologie im Kontext
- Baumann, U.*, Christentum und Weltreligionen, ZThG 5 (2000), 226-238, Theologische Sozietät
- Besier, G.*, Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. Am Beispiel des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR, ZThG 1 (1996), 64-79, Artikel
- Bettscheider, H.* SVD, Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen, ZThG 5 (2000), 209-225, Theologische Sozietät
- Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* (Hg.), Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, ZThG 3 (1998), 192-201, Dokumentation
- Claußen, C.*, Aspekte des Glaubens im Neuen Testament, ZThG 3 (1998), 266-277, Theologische Sozietät
- Dziewas, R.*, Gottes sanftes Säuseln. Predigt über 1. Könige 19,1-13, ZThG 4 (1999), 345-350, Theologie und Verkündigung
- , Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in Deutschland, ZThG 4 (1999), 312-338, Theologische Sozietät
- , Klagen ist erlaubt! Eine theologische Meditation zu Psalm 13, ZThG 2 (1997), 261-266, Theologie und Verkündigung
- , »Ist der Papst schuld an Schwangerschaftsabbrüchen?« Sozialtheologische Anmerkungen zum Umgang mit gesellschaftlicher Schuld, ZThG 5 (2000), 18-26, Essay
- , Rezension: P. Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, ZThG 3 (1998), 355-356
- , Rezension: I. Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorge, ZThG 2 (1997), 295-299
- , Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft, ZThG 1 (1996), 80-94, Artikel
- , Vereinsnachrichten, ZThG 5 (2000), 299-301
- / *Wittchow, B.* (Bearb.), Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatsicherheit in der ehemaligen DDR, ZThG 3 (1998), 206-246, Dokumentation
- Fischer, K.*, Die Gebetsnacht, aus: Der Lowprice-Lighter, ZThG 5 (2000), 292-296, Theosatie
- Ganslmayer, H.* (»Hugo«), Lieder von Licht und Schatten, ZThG 4 (1999), 384-389, Theopoese
- , Gedichte (Kleine Päpste; Das Übliche; Der zweite Tod des Lazarus), ZThG 5 (2000), 285-287, Theopoese
- Gauck, J.*, Noch lange fremd, ZThG 3 (1998), 208-214, Dokumentation
- Geldbach, E.*, Von Elefanten und Ameisen. Das Kreuzifix-Urteil aus der Perspektive einer Minderheit oder: Warum das Urteil nicht in Frage gestellt werden darf, ZThG 1 (1996), 7-17, Essay
- , Zu Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa, ZThG 5 (2000), 117-133, Artikel

- , Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen, ZThG 4 (1999), 100-120, Artikel
- , Der etwas andere Melancthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melancthon-Jahr, ZThG 3 (1998), 102-111, Artikel
- , Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion. Einige Schlaglichter, ZThG 2 (1997), 202-206, Theologische Sozietät
- , Thesen zum Fundamentalismus, ZThG 2 (1997), 83-100, Artikel
- , Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft, ZThG 2 (1997), 246-260, Theologische Sozietät
- , Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse, ZThG 5 (2000), 99-116, Artikel
- , Was will die Theologische Sozietät?, ZThG 1 (1996), 234-237, Theologische Sozietät
- , Die Theologische Sozietät 1997, ZThG 3 (1998), 253-255, Theologische Sozietät
- , Die Theologische Sozietät 1999, ZThG 5 (2000), 198, Theologische Sozietät
- Giebel, A., Diakonie im deutschen Baptismus zwischen »öffentlicher Volksdiakonie« und »Bekennender Gemeindediakonie« von 1825-1957. Erscheint in: Diakoniewissenschaft – Grundlagen und Handlungsperspektiven 3 (voraus. Herbst 2000), ZThG 5 (2000), 283-284, Selbstanzeige
- Gralle, A., Legende vom Berg der tausend Diamanten, ZThG 4 (1999), 390-392, Theosatire
- Groß, N., Gemeinde der Gläubigen oder Gemeinde der Gläubigetauften? Thesen zum Zusammenhang von Taufe und Gemeindegliedschaft, ZThG 2 (1997), 230-234, Theologische Sozietät
- Heinze, A., »... damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt«. Über die Herausforderung zur Vielfalt. Bibelarbeit zu 1. Johannes 1,1-4, ZThG 4 (1999), 373-383, Theologie und Verkündigung
- , Taufe und Mitgliedschaft. Ein Impulsreferat, ZThG 4 (1999), 208-222, Theologie im Kontext
- Henkel, R., Religions- und Kirchengographie. Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach, ZThG 5 (2000), 161-176, Artikel
- Hobohm, J., Über die Taufe – über meine Taufe. Eine persönliche Rechenschaft über den Sinn der Taufe aus der Sicht eines ehemaligen landeskirchlichen Christen, ZThG 1 (1996), 205-209, Theologie im Kontext
- Holz, M., »Das Kreuz mit der Zukunft«. Interview mit Andreas Malessa, ZThG 5 (2000), 239-244, Gespräche über Gott und die Welt
- , »Schweigen kann nicht heilen«, ZThG 3 (1998), 215-225, Dokumentation
- Käsemann, E., Aspekte der Kirche, ZThG 2 (1997), 136-163, Theologie im Kontext
- Kasperek, H.W., »Die Wahrheit wird euch frei machen! – Erinnerung schafft Zukunft« ZThG 3 (1998), 202-205, Theologie im Kontext
- Kohrn, A., Die Trennung von Kirche und Staat. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte, ZThG 4 (1999), 261-288, Theologische Sozietät
- Kube, H.-W., Auferstanden (Gedicht), ZThG 5 (2000), 289, Theopoesie
- Laatsch, W., Diskussionsprotokoll zum Symposium, ZThG 2 (1997), 235-245, Theologische Sozietät
- Lange, O., Synopse der Fassungen des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben«, ZThG 1 (1996), 197-199, Theologie im Kontext

- Löding-Ehrenstein, R.*, Farbige Schafe. Dimensionen der Religiosität, ZThG 5 (2000), 145-160, Artikel
- Lütz, D.*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Wahrheit missionarischer Existenz, ZThG 5 (2000), 199-208, Theologische Sozietät
- , Drewermann, die »Kleriker« und wir, ZThG 2 (1997), 108-117, Artikel
- , »Der Mensch ist Menschen«. Theologische Ansätze zur Überwindung des individualistischen Atomismus, ZThG 1 (1996), 95-108, Artikel
- , Die Wahrheit des Fundamentalismus, ZThG 2 (1997), 101-107, Artikel
- Magafß, W.*, Rezension: Th. Nißlmüller, Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Isters Lesetheorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995, ZThG 5 (2000), 281-282
- Mallau, H.-H.*, Abtreibung in der Bibel, im rabbinischen und hellenistischen Judentum sowie im Urchristentum, ZThG 5 (2000), 27-32, Artikel
- , »Gott ist einer!« Zentrale Aussagen des Jahwe-Glaubens, ZThG 3 (1998), 256-265, Artikel
- Meyendorf, R.*, Der Apostel auf der Couch. Paulus, mit den Augen eines Psychiaters betrachtet, ZThG 2 (1997), 9-22, Essay
- Molthagen, J.*, Das Buch mit den sieben Siegeln. Bibelarbeit über Offenbarung 5 mit einer historischen Einleitung, ZThG 5 (2000), 266-275, Theologie und Verkündigung
- , Die Könige Omri und Ahab. Predigt über 1. Könige 16,23-33, ZThG 4 (1999), 339-344, Theologie und Verkündigung
- Müller, Ch.*, Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll? Ein Plädoyer, ZThG 3 (1998), 226-238, Dokumentation
- Nachtigall, A.*, »Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammengedacht werden?«, ZThG 4 (1999), 11-25, Essay
- Niedballa, Th.*, Der Baptismus als Familiensystem ohne Beziehungen, ZThG 3 (1998), 30-52, Essay
- , Brief zum neuen Taufartikel in der »Rechenschaft vom Glauben«, ZThG 1 (1996), 210-214, Theologie im Kontext
- Nißlmüller, Th.*, Gibt es ein »Credo« theologischer Wissenschaftlichkeit? Gedanken zum Wissenschaftscharakter der Theologie, ZThG 4 (1999), 138-159, Artikel
- , Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Existenz. Zum Ethos wachsender Spiritualität, ZThG 2 (1997), 23-26, Essay
- , »Der beliebige Mensch«. Postmoderne Strategievirtualität, ZThG 3 (1998), 294-322, Theologische Sozietät
- , Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik, ZThG 1 (1996), Gottesdienst und Spiritualität, 18-22, Essay
- , Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums – Eine Thesenreihe, ZThG 1 (1996), 109-121, Artikel
- Orde, K. v.*, Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert, ZThG 3 (1998), 278-293, Theologische Sozietät
- Osten-Sacken, P. v.d.*, Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch. Mit Einblicken in das Judenchristentum, ZThG 4 (1999), 61-77, Artikel
- Pohl, A. / Strübind, K.*, »Also Exegese!« ... oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«. Ein Briefwechsel zwischen Adolph Pohl und

- Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, ZThG 1 (1996 = 61999), 145-196, Theologie im Kontext
- Röcke, L., Die Erschaffung der Welt. Schöpfungserzählung 1999, frei nach Genesis 1 und 2, ZThG 5 (2000), 11-17, Essay
- , Ein Loblied auf den Schöpfer, ZThG 5 (2000), Theopoesie
- Rosemann, J., Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein!, ZThG 3 (1998), 239-246, Dokumentation
- , Tradition – theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremser? Was es vom Erbe der »Väter« zu bewahren gilt, ZThG 3 (1998), 19-29, Essay
- Rothkegel, M., Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täufertums in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz, ZThG 5 (2000), 186-197, Dokumentation
- Schütz, E., Taferinnerung und Taufaufschub. Wege ökumenischer Verständigung?, ZThG 3 (1998), 112-130, Artikel
- , Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum römisch-katholisch/lutherischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre, ZThG 4 (1999), 121-137, Artikel
- , Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum Fortgang und Abschluß des römisch-katholisch/lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre, ZThG 5 (2000), 134-144, Artikel
- Spangenberg, V., Was glauben wir heute? Thesen, ZThG 3 (1998), 323-332, Theologische Sozietät
- , »In ihm erwähnt«. Eine katechetische Predigt über Epheser 1,3-6, ZThG 2 (1997), 276-282, Theologie und Verkündigung
- Stadler, M., für Dich!, ZThG 5 (2000), 288-289, Theopoesie
- , Erlösende Erotik. Erotische Aspekte im Hohenlied, ZThG 3 (1998), 53-82, Artikel
- , »Das Kreuz mit der Zukunft«. Interview mit Thomas Bloedorn, ZThG 5 (2000), 245-249, Gespräche über Gott und die Welt
- , »Das Kreuz mit der Zukunft«. Interview mit Heinrich Christian Rust, ZThG 5 (2000), 250-254, Gespräche über Gott und die Welt
- Stanullo, L., Salz der Erde?! Predigt über Matthäus 5,13, ZThG 5 (2000), 255-258, Theologie und Verkündigung
- Stiegler, S., Geöffnete Gemeinde. Alttestamentliche Anmerkungen zum Thema »Gemeinde und Mitgliedschaft«, ZThG 2 (1997), 207-218, Theologische Sozietät
- Strübind, A., Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das »Dritte Reich«, ZThG 5 (2000), 66-98, Artikel
- , Diktatur und Geschichte. Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, ZThG 4 (1999), 252-258, Dokumentation
- , Versöhnte Gemeinschaft. Bibelarbeit über Römer 12,3-8, ZThG 3 (1998), 333-345, Theologie und Verkündigung
- , Gutachten zum »Toronto-Segen« für die Sitzung der Bundesleitung im Februar 1995, ZThG 1 (1996), 215-225, Dokumentation
- , Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-201, Dokumentation
- , »Ökumene als Zukunftsbranche der Kirche«. Rede von Andrea Strübind an-

- läßlich des Neujahrsempfangs des Ökumenischen Rates Berlin am 8. Januar 1996, ZThG 1 (1996), 229-229, Dokumentation
- , Rechenschaft von der Hoffnung. Predigt über 1. Petrus 3,15, ZThG 4 (1999), 364-372, Theologie und Verkündigung
 - , Rezension: U. Materne / G. Balders (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, ZThG 2 (1997), 288-295
 - , Die Theologische Sozietät 1998, ZThG 4 (1999), 259-260, Theologische Sozietät
 - , Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen, ZThG 3 (1998), 247-252, Dokumentation
 - , Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, ZThG 4 (1999), 261-288, Theologische Sozietät
 - , »Eifriger als Zwingli ...«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz. Eine Revision des revisionistischen Täuferbildes (unveröff. Habilitationsschrift), ZThG 5 (2000), 282-283, Selbstanzeige
- Strübind, K.*, Apokalyptik und Bibelkanon. Zur Spätgeschichte des Prophetismus im Alten Testament (in 6. Auflage mit geändertem Untertitel neu herausgegeben: Die Prophetie als »Alma mater« der apokalyptischen Bewegung), ZThG 1 (1996 = 61999), 23-63, Artikel
- , Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmevolle Polemik, ZThG 4 (1999), 34-60, Essay
 - , Vom rechten Beten. Predigt über Matthäus 6,5-13, ZThG 2 (1997), 267-275, Theologie und Verkündigung
 - , Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel? Eine theologische Annäherung an die Speisegebote und das kultische Denken im Alten Testament, ZThG 2 (1997), 27-58, Artikel
 - / *Zabka, A.P.*, Bibliographie und Register aller Beiträge der Jahrgänge 1-5 (1996-2000) der Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG), ZThG 5 (2000), 305-317
 - , Etappen der »Vergegnung«. Christentum und Antisemitismus, ZThG 3 (1998), 161-191, Theologie im Kontext
 - , Was heißt »evangelisch-freikirchlich«? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses, ZThG 5 (2000), 177-183, Theologie im Kontext
 - (Bearb.), »Also Exegese!« ... oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«. Ein Briefwechsel zwischen Adolph Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament, ZThG 1 (1996 = 61999), 145-196, Theologie im Kontext
 - (Bearb.), Ein Florilegium mit Beiträgen von Thomas Nißlmüller, Martin Luther, Karl Barth und Lothar Zenetti, ZThG 1 (1996), 230-233, Theopoesie
 - , »Kleine Gemeinden ganz groß!«, ZThG 4 (1999), 26-33, Essay
 - , Der Gott der Lebenden. Osterpredigt über Markus 16,1-8, ZThG 3 (1998), 346-351, Theologie und Verkündigung
 - , »Noch einmal davongekommen«. Predigt über Lukas 13,1-9 ZThG 4 (1999), 351-357, Theologie und Verkündigung
 - , Rezension: F. Hahn, Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, ZThG 2 (1997), 286-288
 - , Rezension: H.D. Betz/D. Browning/B. Janowski/E. Jüngel (Hgg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 1 (A-B), Tübingen 41998, ZThG 5 (2000), 276-280

Wieder erhältlich ...

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

I. Jahrgang 1996

1999. 6. durchgesehene Auflage.
244 Seiten. Broschur. DM 25,- bzw.
DM 20,- für Studenten / Vikare /
Auszubildende (gegen Nachweis).
Vereinsmitglieder erhalten dieses
Heft zum Vorzugspreis von DM 15,-
ISSN 1430-7820



Aufgrund der anhaltenden Nachfrage legen wir den vergriffenen ersten Jahrgang unserer Zeitschrift erneut auf. Das neue Layout und die haltbare Bindung machen diesen »Klassiker« unserer Zeitschrift zu einer lohnenswerten Anschaffung und ermöglichen nun wieder den geschlossenen Bezug aller Jahrgänge der ZThG.

Aus dem Inhalt:

K. Strübind: Apokalyptik und Bibelkanon. – *G. Besier:* Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. – *R. Dziewas:* Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. – *D. Lütz:* »Der Mensch ist Menschen«. – *Th. Nißlmüller:* Signaturen der heutigen Kultur. – *F. Woggon:* Autorität in der Krise. – *E. Geldbach:* Das »Kruzifix-Urteil«. – *Th. Nißlmüller:* Rituale als Glaubensgeländer. – *A. Pohl / K. Strübind:* Briefwechsel zum Taufverständnis im Neuen Testament. – *A. Strübind:* Gutachten zum »Toronto-Segen«. Essays, Artikel, Theologie im Kontext, Dokumentation, Theopoesie ...

Bestellung: GFTP (z.H. Herrn Wolfgang Pfeiffer) · Goldmarkenweg 47b
D-22457 Hamburg · Fax: 040 / 55 00 7862 · E-mail: Pfeiffer@GFTP.de

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

4. Jahrgang 1999

1999, 400 Seiten.
Broschur.
DM 25,- bzw. DM 20,- für
Studenten / Vikare / Auszubildende
(gegen Nachweis).

ISSN 1430-7820



Schwerpunkt des Heftes sind aktuelle und herausfordernde Anfragen an eine zeit- und sachgemäße freikirchliche Ekklesio-logie. Welche Überzeugungen bestimmen die Kybernetik des Baptismus in Deutschland? Welchen Sinn macht die Trennung von Staat und Kirche in einer liberalen und postmodernen Gesellschaft? Hat sich das freikirchliche Selbstverständnis bewährt, ist es ökumenisch kommunizierbar und bietet es Perspektiven für die Gestalt der Kirche des 21. Jahrhunderts?

Aus dem Inhalt:

P. v.d. Osten-Sacken: Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch. – *U. Wendel:* Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden. – *E. Geldbach:* Die Kirchen und die Frauenordination. – *E. Schütz:* Aktuelles Gespräch über die Rechtfertigungslehre und die »Gemeinsame Erklärung«. – *Th. Nißlmüller:* Gibt es ein »Credo« theologischer Wissenschaftlichkeit? – *K. Strübind:* Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? – *A. Nachtigall:* Gott und das Böse. – *H. Wahl:* Das »Desaster« einer ungewollten Schwangerschaft. – *P.-J. Athmann:* Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre? – *A. Heinze:* Taufe und Mitgliedschaft. – *A.P. Zabka:* Wie gültig ist die Kindertaufe? *M. Bärenfänger:* »Spannende« baptistische Kirchengeschichte. – *A. Strübind:* Trennung von Staat und Kirche? – *A. Kohrn:* Die Freikirchen und die »Körperschaftsrechte«. – *R. Dziejwas:* Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche u.v.m.

Bestellung: GFTP (z.H. Herrn Wolfgang Pfeiffer) · Goldmariekeweg 47b
D-22457 Hamburg · Fax: 040 / 55 00 7862 · E-mail: Pfeiffer@GFTP.de

Weitere Beiträge dieses Heftes:

Hans-Harald Mallau

Abtreibung in der Bibel, im Judentum und im Urchristentum

Erich Geldbach

Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa

Kim Strübind

Was heißt »evangelisch-freikirchlich«? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses

Bundesleitung des BEFG

Offener Brief zur Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am 31.10.1999 in Augsburg

Martin Rothkegel

Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Tüfertums in der Oberlausitz

Dietmar Lütz

Der Absolutheitsanspruch des Christentums und die Wahrheit missionarischer Existenz

Heribert Bettscheider

Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen

Urs Baumann

Christentum und Weltreligionen

Predigten und Bibelarbeit:

Irmgard Stanullo (Matthäus 5,13)

Matthias Walter (Markus 12,41-44)

Joachim Molthagen (Offenbarung 5)

Andreas P. Zabka / Kim Strübind

Bibliographie und Register aller Beiträge der ZThG, Jahrgänge 1-5 (1996-2000)

Vereinsnachrichten und Mitgliederverzeichnis der GFTP und der Theologischen Sozietät

Die in der »**Zeitschrift für Theologie und Gemeinde**« (**ZThG**) enthaltenen theologischen Beiträge stammen überwiegend von freikirchlichen Autoren und Autorinnen, die fundiert, kompetent und ohne ideologische Vorbehalte am theologischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.

Herausgeberin ist die »**Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.**« (**GFTP**). Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden
- in theologischen Publikationsfragen beraten.

Möchten Sie mehr über die Arbeit der **GFTP** wissen, diese Arbeit unterstützen oder Mitglied der **GFTP** werden?

- Vereinsmitglieder erhalten die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG) kostenlos
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht
- die Mitgliedschaft kann formlos bei der Schriftleitung beantragt werden (s. Umschlagsinnenseite)
- der Mitgliedsbeitrag beträgt z.Z. DM 60,- (für Verdienende) bzw. DM 30,- (für Nichtverdienende) pro Jahr.